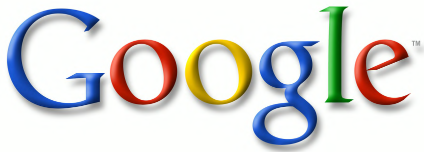
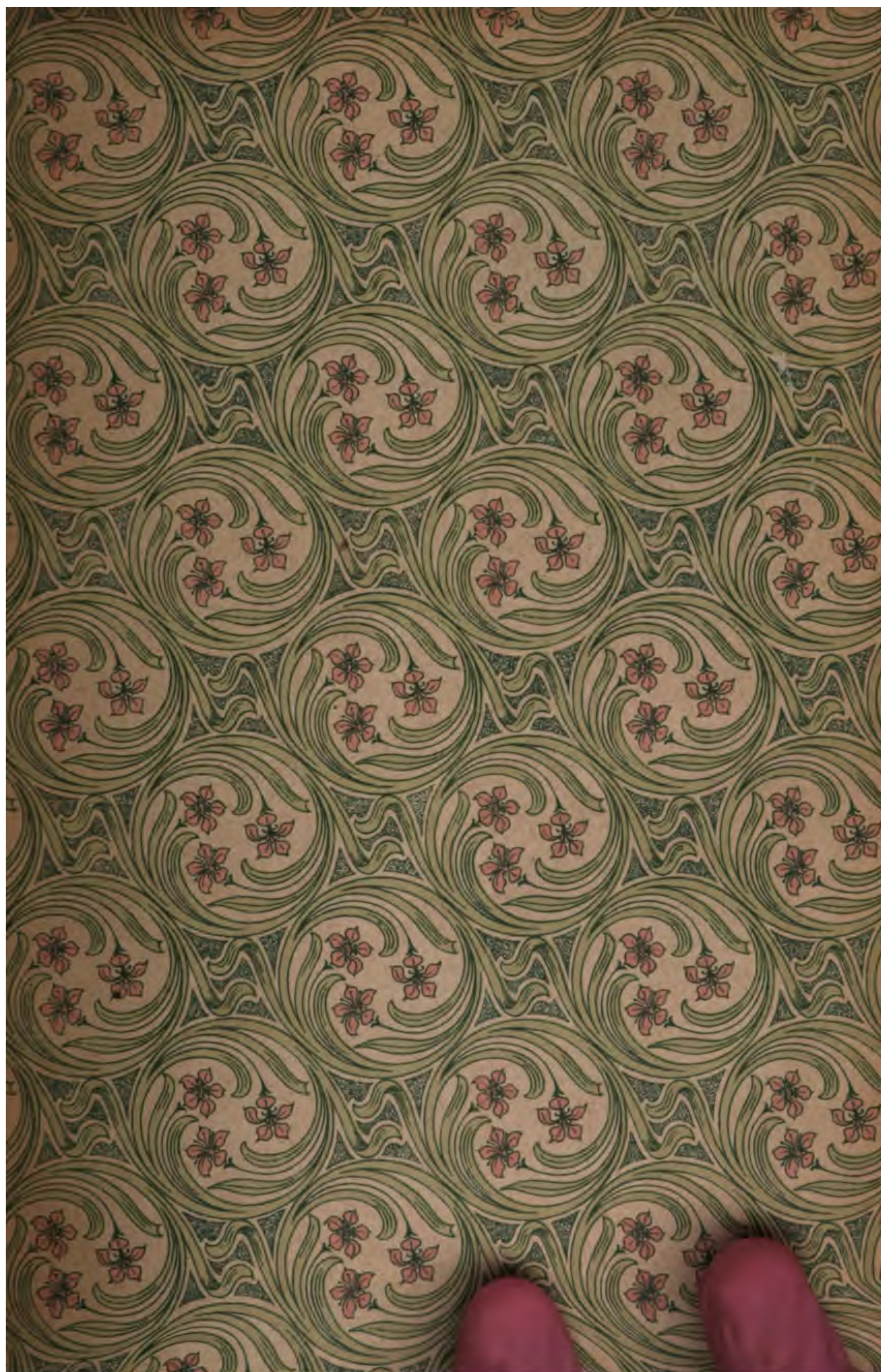


Jesaia, Jeremia



5/1/09

KURZER HAND-COMMENTAR

ZUM

ALTEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG

MIT

I. BENZINGER, A. BERTHOLET,

K. BUDDE, B. DUHM, H. HOLZINGER, G. WILDEBOER

HERAUSGEGEBEN

VON

D. KARL MARTI

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT BERN.

ABTEILUNG X:

DAS BUCH JESAJA.



TÜBINGEN

FREIBURG I. B. UND LEIPZIG

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK).

1900.

DAS BUCH JESAJA

ERKLÄRT

VON

D. KARL MARTI

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN BERN.



TÜBINGEN

FREIBURG I. B. UND LEIPZIG

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK).

1900.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

DER

HOCHWÜRDIGEN THEOLOGISCHEN FACULTÄT

ZU

BASEL

ZUM DANK FÜR DIE DEM VERFASSER VERLIEHENE WÜRDE EINES DOCTORS DER THEOLOGIE

EHRERBIETIGST GEWIDMET

VON DEM

SCHÜLER UND COLLEGEN

INHALT.

Einleitung.

Erklärung.

Einleitung.

I. Allgemeines über das Buch Jesaja.

1) **Die Stellung im Kanon.** Das Buch Jesaja nimmt in unseren Ausgaben des hebr. AT die erste Stelle unter den sog. prophetae posteriores ein, die ihm neben den spanischen MSS und der ältesten bekannten Handschrift, dem Codex Babylonicus Petropolitanus vom Jahre 916, der die prophetae posteriores enthält, die Juden nachweisbar schon im 3. und 4. Jahrh. einräumten (vgl. ORIGENES † 254 und HIERONYMUS † 420 im Prologus galeatus). Im Talmud (Barajtha Baba Bathra fol. 14^{b}) hat sich aber noch Kunde davon erhalten, dass einmal die Reihenfolge Jeremia, Hesekiel, Jesaja, Dodekapropheton galt, also das Buch Jesaja an dritter Stelle stand, wo es sich auch in mehreren deutschen und französischen MSS findet. Diese alte Tradition kann jedoch nicht zur Erklärung der Verbindung von Jes 1—39 mit Jes 40—66 beigezogen werden; denn nach der vorangehenden Barajtha Baba Bathra fol. 13^{b} waren noch im 1. und 2. Jahrh. nicht alle Zweifel überwunden, ob man überhaupt die alttestamentlichen Schriften oder mehrere derselben auf einer Rolle oder in einem Bande vereinigen dürfe, also konnte die Reihenfolge der einzelnen Schriften jedenfalls noch nicht lange bestimmt sein. Dass es in dieser Hinsicht vor der Sammlung der Schriften in einen Band keinen festen Brauch gab, zeigt auch LXX, in der Jesaja zwischen Maleachi und Jeremia steht.

2) **Alte Nachrichten über das Vorhandensein des Buches oder einzelner seiner Teile.** Die ersten Zeugnisse finden sich in der Chronik, also erst nach 300 v. Chr., und sie lauten merkwürdig genug. Nach II Chr 32 32 gelten die historischen Capitel Jes 36—39 als das Werk des Propheten Jesaja, aber sie stehen nicht in einem Buche Jesaja, sondern in dem „Buche der judäischen und isralitischen Könige“ (סֵפֶר מַלְכֵי־יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל). Dann erinnert II Chr 36 22 f. resp. Esr 1 1-3 an die in Jes 44 28 zu lesende Weissagung von dem Wiederaufbau des Tempels durch Cyrus als an ein Wort Jeremias. Demnach gab es um 300 v. Chr. jedenfalls noch kein Jesajabuch, das Cap. 36—39 und Cap. 40—66 des jetzigen Jesaja enthielt. Etwas weiter führt das Buch JSir 48 22-25 aus dem Anfang des 2. Jahrh. v. Chr. Denn diese Stelle erwähnt, dass der König Hiskia durch Jesaja Heilung erfuhr und der Prophet „die Trauernden Zions tröstete“ und „das Verborgene, ehe es kam“ verkündigte. Damit ist sowohl auf Cap. 38, wie auf Cap. 40—66 hingewiesen (vgl. 42 9 und bes. 61 2 f.); also galt am Anfang des 2. Jahrh. Jes 40—66 als jesajanisch. Immerhin ist

auch aus dieser Stelle nicht zu entnehmen, wie das Jasaja buch damals aussah; ganz besonders ergiebt sich aus JSir 48 22–25 sowenig, wie aus II Chr 32 32 36 22 f. etwas über die Gestalt der Sammlung Cap. 1—35: wenn überhaupt eine solche Sammlung schon vorhanden und selbst wenn Cap. 36—39 damit verbunden war, so ist auch dann nicht gesagt, dass sie schon alle die Stücke enthielt, welche sich jetzt in Cap. 1—35 finden. Diese Frage kann auch nicht durch den Hinweis auf den damals erfolgten Abschluss der zweiten Schicht des Kanons erledigt werden; denn einmal ist es durch nichts erwiesen, dass dieser Abschluss um 200 v. Chr. erfolgte, und dann könnte es nur ein relativer Abschluss gewesen sein, der immer noch Zusätze und Nachträge zu den unter die Propheten aufgenommenen Schriften gestattete. Wenn es sich nämlich zeigt, dass das Buch Jesaja Stücke enthält, die erst um 100 v. Chr. entstanden sein können, so hat dasselbe eben seine jetzige Gestalt erst nachher erhalten. Als ein sicheres Zeugnis des Vorhandenseins des jetzigen Jesajabuches wird man daher erst Lk 4 17 gelten lassen können, nach welcher Nachricht Jesus aus dem ihm in der Synagoge zu Nazareth überreichten βιβλίον τοῦ προφήτου Ἡσαΐου die Stelle 61 1 2 vorliest. Immerhin wird das Jesajabuch bereits im ersten vorchristlichen Jahrhundert so, wie wir es besitzen, existiert haben.

3) **Gliederung des Buches.** Schon aus der Betrachtung der alten Nachrichten über das Jesajabuch hat sich ergeben, dass es nicht einheitlich, sondern aus verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzt ist. Als solche sind Cap. 36—39 und Cap. 40—66 gekennzeichnet worden, sodass wir bereits die drei Teile Cap. 1—35, Cap. 36—39 und Cap. 40—66 zu unterscheiden haben. Wenn man von inneren Gründen absieht, so lassen sich die beiden letzten Teile als Einheiten betrachten; denn die Capp. 36—39 sind ein historischer Abschnitt und die Capp. 40—66 werden formell durch die Wiederkehr derselben Worte: *Für die Gottlosen giebt es kein Heil* (48 22 57 21) und durch die Ausführung desselben Gedankens am Ende des ganzen Teiles (66 23 f.) zusammengehalten, sodass seit RÜCKERT viele darin die Andeutung einer bereits vom Autor beabsichtigten Trilogie haben erkennen wollen (s. aber zu 48 22 und 66 23 f.). Dagegen erhellt schon aus äusseren Anzeichen auf das Klarste, dass die übrigbleibenden Capp. 1—35 keine Einheit sind. Die drei Überschriften mit Nennung des Namens Jesajas und seines Vaters (1 1 2 1 13 1) weisen darauf hin, dass einmal Cap. 1 resp. 1 1—2 4 (s. S. 23 f.) und Cap. 2—12 gesondert existierten und dass auch mit 13 1 ein neues selbständiges Stück eingeleitet wird. In diesem letztern aber bindet das zehnmalige מַשָּׂא in den Überschriften (13 1 14 28 15 1 17 1 19 1 21 1 11 13 22 1 23 1, sonst nur noch 30 6) die Capp. 13—23 und ebenso das sechsmalige הוֹי (28 1 29 1 15 30 1 31 1 33 1), dem vielleicht, um die Siebenzahl voll zu machen, הֵן in 32 1 beizugesellen ist, die Capp. 28—33 enger zusammen, sodass also der letzte Teil Cap. 13—35 selber wieder in die vier Stücke Cap. 13—23, Cap. 24—27, Cap. 28—33 und Cap. 34 f. zerfällt. Beachtet man diese Merkmale und überschaut die 35 Capitel, so gewinnt man den Eindruck, dass man den drei kleineren Gruppen 2 1 5—12 6, Cap. 13—27 und Cap. 28—35 gegenübersteht, denen 1 1—2 4 als Einleitung vorgesetzt ist, und dass die Anordnung der drei Gruppen sich nach dem Vorbild der Disposition Hesekiels (vgl. auch Jeremia in LXX) gerichtet hat, nämlich so, dass die erste Gruppe in der Hauptsache die an zeitgeschichtliche Ereignisse sich anschliessenden Worte des Propheten enthält, die zweite Gruppe aus den Worten über die fremden Völker und die gesamte Völkerwelt

besteht und die dritte Gruppe das Bild des eschatologischen Geschickes Jerusalems im Auge hat. Somit weist schon nach äusseren Merkmalen das Buch Jesaja eine reiche Gliederung auf; diese wird durch die genaue Betrachtung des Inhalts nicht nur bestätigt, sondern noch bedeutend vermehrt.

II. Übersicht über die einzelnen Teile des Buches.

1) Die Zusammensetzung von Cap. 40—66. Die von der Chronik (II Chr 36 22 f.) noch nicht zum Jesajabuch gezählten Capp. 40—66 (s. o. I 2) galten bis an das Ende des 18. Jahrhunderts, wenn man von dunkeln Andeutungen ABEN ESRAS absieht, allgemein als jesajanisch. Erst im Jahre 1775 ist von DÖDERLEIN mit Bestimmtheit die nichtjesajanische Herkunft von Cap. 40—66 ausgesprochen worden; heute darf diese Erkenntnis als von der Wissenschaft allgemein angenommen bezeichnet werden. Die Capitel haben auch einen ganz anderen geschichtlichen Hintergrund als den des 8. Jahrhunderts und vertreten ganz andere Anschauungen als die des Propheten Jesaja (vgl. IV 2 3); das ist so augenscheinlich und wird von jedem Verse bestätigt, dass es überflüssig ist, den Beweis hier erst erbringen zu wollen, und dass für die Gründe einfach auf die Erklärung verwiesen werden darf. Aber Cap. 40—66 sind selber nicht das Werk eines Autors, sondern zerfallen in die beiden Teile Cap. 40—55 und Cap. 56—66.

a) Cap. **40—55** ist abgesehen von den späteren Zuthaten (vgl. z. B. 41 11–16 44 9–20 46 6–8; die Zusätze in 48 1–11 48 17–19 50 10 f. 52 3–6) eine einheitliche Schrift, von der weder die Capp. 49—55 abzutrennen, noch die Ebed-Jahwe-Gedichte 42 1–4 49 1–6 50 4–9 52 13—53 12 auszuscheiden sind (vgl. die Erklärung und bes. S. 360 f.), und die um 540 v. Chr. entstanden ist (s. bes. S. 268 f.). Der Autor derselben ist nicht bekannt; jedenfalls aber hat er nicht unter den Exulanten in Babylonien geweilt (vgl. zu 52 11), was sich auch, wie DUHM hervorgehoben hat, daraus ergiebt, dass ihm Hesekiel unbekannt ist. DUHM vermutet, dass er „in einem am Libanon, etwa in Phönicien gelegenen Ort“ schrieb, wahrscheinlicher ist die Annahme EWALDS und BUNSENS, dass er in Ägypten lebte, (wenn er auch schwerlich, wie letzterer vermutete, Baruch war). Dann erklärt sich nicht nur, dass er von den thatsächlichen Verhältnissen, unter denen die Exulanten in Babylonien lebten, so wenig wusste, sondern vor allem, dass er mehrmals gerade Ägyptens gedenkt (43 3 45 14–17), dass er an den Amonkult erinnert (s. zu 45 19) und in der Aufzählung der Enden der Erde nur den Süden durch den Namen eines Landes und zwar Syenes bezeichnet (vgl. 48 12).

b) Cap. **56—66** stammt aus der Mitte des fünften Jahrhunderts v. Chr.; der Verf. schrieb in Jerusalem kurz vor der ersten Ankunft Nehemias d. i. vor 445 v. Chr. Die Schrift weist keine grösseren fremden Bestandteile auf (vgl. 59 5–8 64 9–11 66 23 f.) und ist wohl auch in ursprünglicher Anordnung erhalten (s. S. 362).

2) Die Zusammensetzung von Cap. 1—39 ist viel komplizierter. Zunächst hebt sich von dem Übrigen ab

a) Cap. **36—39**, der aus II Reg entnommene geschichtliche Anhang, der einst, bevor sich die Capp. 40—66 anfügten, den Abschluss des Jesajabuches bildete (vgl. einen ähnlichen Anhang Jer 52). Die Herübernahme aus II Reg erfolgte erst nach der Abfassung der Chronik, aber wohl vor der Zeit Jesus Sirachs (s. o. I 2), also im Laufe

des dritten Jahrhunderts v. Chr. Über Cap. 36—39 und seine verschiedenen Bestandteile s. S. 267f.

b) In Cap. **1—35** sind eine grosse Anzahl kleinerer Stücke vereinigt, die jetzt abgesehen von dem Einleitungskapitel zu drei Gruppen sich zusammenordnen.

Die Einleitung 1 1—2 5 ist eine Komposition, die an die jesajanischen Stücke (1 2-26) zwei spätere reiht, welche frühestens aus dem fünften Jahrhundert stammen (s. S. 23 und 27f.). Diese einleitende Sammlung ist demnach nicht vor dem vierten Jahrhundert abgeschlossen.

Die erste Gruppe 2 6—12 6 ist wieder zusammengesetzt aus kleineren Sammlungen. Voran steht 2 6—4 6: die Gerichtsdrohung über Jerusalem und Juda samt einem eschatologischen Anhang, der erst nach Maleachi und Jes 56—66 entstanden ist und, da er vom Sammler selber herrühren wird, die Entstehung dieser kleinen Gruppe 2 6—4 6 frühestens ins vierte Jahrhundert verweist (s. S. 52f.). Dann folgt 5 1-30: eine neue Ankündigung des Gerichts, die in v. 30 einen tröstlichen Zusatz erhielt; vielleicht gehörte einmal dazu auch 9 7—10 4 (vgl. hierüber S. 59f. 63 und 101). Eine weitere Sammlung bildet 6 1—9 6; sie unterscheidet sich von den vorangehenden dadurch, dass sie erzählende Stücke enthält. Die den Reden Jesajas auch hier beigefügten tröstlichen Worte beweisen, wie andere Zuthaten, dass die Sammlung erst nach der Einführung des Gesetzes durch Esra-Nehemia abgeschlossen ist (s. bes. S. 95f.). Die letzte Sammlung 10 5—12 6, eine kleine Eschatologie, enthält so späte Bestandteile, dass, wenn nicht schon der Abschluss dieser Sammlung, so doch jedenfalls die Redaktion der ganzen ersten Gruppe Cap. 2—12 an das Ende des zweiten Jahrhunderts verlegt werden muss (s. S. 110 116 und 117).

Die zweite Gruppe Cap. 13—27 umfasst hauptsächlich Prophetieen über fremde Völker und die gesamte Völkerwelt. Nur sehr wenige Abschnitte gehen auf den Propheten Jesaja zurück, nämlich 17 1-11 + 18 5f. 18 1 2 4 [20 1 3 4 6] 22 1-5 12-14 und 22 15-18; die übrigen stammen aus sehr verschiedener Zeit, führen aber zu einem nicht unbeträchtlichen Teil sicher in das zweite Jahrhundert, ja bis an das Ende desselben. Der Abschluss dieser Sammlung kann daher kaum lange vor das Jahr 100 v. Chr. gesetzt werden; vgl. z. B. 19 16-25 22 24f., sowie Cap. 24—27. Den Grundstock bilden die genannten jesajanischen Stücke über Aram und Ephraim, über Kusch und Misraim, über Jerusalem und einen königlichen Beamten; um diesen Kern, der sich in der Hauptsache auf fremde Völker bezieht, gruppieren sich die Orakel über andere auswärtige Völker, und am Schlusse fügt sich noch Cap. 24—27, die Apokalypse vom Weltgericht und dem darauffolgenden Heile, über deren Zusammensetzung S. 201f. zu vergleichen ist, an. Der Gesichtspunkt, nach welchem sich die Anordnung der Orakel Cap. 13—23 vollzog, ist nicht mehr erkenntlich; jetzt sind sie durch die zehnfache Überschrift מַשָּׂא zusammengebunden (s. o. I 3), und soviel ist wenigstens zu sehen, dass man das Orakel über Ägypten als Cap. 19 zu 18 1-4 und 20 1-6 setzte, weil man das auf dasselbe Volk Bezügliche beisammen haben wollte.

Die dritte Gruppe Cap. 28—35 ist in ihrer jetzigen Zusammensetzung schwerlich älter als die zweite Gruppe. Die beiden letzten Capp. 34f., ein Anhang zu der dritten Gruppe wie Cap. 24—27 zu der zweiten, stammen aus dem zweiten Jahrhundert (s. S. 248), und die durch הוֹי resp. הֵן zusammengebundenen Capp. 28—33 (s. o. I 3) weisen neben jesajanischen Stücken, die fast sämtlich aus der Zeit des

ägyptischen Bündnisses herrühren, Abschnitte auf, deren Entstehung in das zweite Jahrhundert weist (vgl. z. B. zu 29 16–24 S. 218 und zu 30 27–33 S. 230). Im Übrigen zeigt sich hier wiederum dasselbe Verfahren, wie in Cap. 1—12, dass man an die alten Bestandteile Stücke gefügt hat, welche im Gegensatz zu jenen das Glück der messianischen Zeit schildern.

III. Die Entstehung des Buches Jesaja.

1) Vorbemerkungen. Das Buch Jesaja ist, wie sich aus der Übersicht über seine einzelnen Teile ergeben hat, eine kleine Bibliothek prophetischer Schriften; aber diese sind, schon nur literarisch betrachtet, sehr verschieden. Die einen sind im Grossen und Ganzen so erhalten, wie sie aus der Hand ihres Verfassers hervorgegangen sind, die andern dagegen das Produkt eines langen Processes, der sich über Jahrhunderte erstreckt. Dieser Unterschied hängt einerseits mit der verschiedenen Entstehungszeit and andererseits damit zusammen, dass die alte Zeit überhaupt den Begriff des literarischen Eigentums und des Autorrechtes des Verfassers nicht kannte. Man trug daher keine Bedenken, Schriften durch spätere Zugaben zu bereichern, und dies um so weniger, als man sich nicht aus gelehrtem historischem Interesse, sondern zu dem praktischen Zwecke der religiösen Belehrung und Erbauung solche Schriften verschaffte. Es ist darum auch ganz natürlich, dass diejenigen Schriften am meisten Bereicherung erfuhren, welche einer Periode entstammten, mit deren religiösen Anschauungen sich die folgende Periode nicht mehr in Übereinstimmung befand, und dass in dieser Hinsicht gerade das Exil einen gewaltigen Einschnitt bezeichnet. Vom Exil ab hat sich in der Religion keine solche Veränderung mehr vollzogen, dass nicht auch die spätere jüdische Dogmatik der Synagoge ihre Theologie im Wesentlichen schon in den exilischen und den ersten nachexilischen Schriften hätte finden können. Darum weist die Schrift Deuterojesajas Cap. 40—55 nur kleinere spätere Zugaben auf, solche z. B., die später besonders beliebte Gedanken wie die von der Unvernunft des Götzendienstes oder von der Vernichtung der Feinde Zions in der Nähe Jerusalems ausführten (vgl. 44 9–20 46 6–8 und 41 11–16), und ist die im fünften Jahrhundert entstandene Schrift Cap. 56—66 sogar fast völlig intakt auf uns gekommen. Um so mehr fand man es nötig, die von der Zukunft ganz anders als die nachexilische Dogmatik redenden Stücke des Propheten Jesaja aus dem achten Jahrhundert reichlich mit Zusätzen und Beifügungen zu vermehren, um ihnen die rechte Deutung zu geben und sie in Einklang mit dem Glauben und der Hoffnung der nachexilischen Zeit und mit der Lehre der Synagoge zu bringen. Als charakteristische Beispiele dieser Art und Weise der Umdeutung durch Hinzufügung auch nur kleiner Abschnitte seien hier nur erwähnt 5 30 und 31 5–9; bisweilen scheint durch eine derartige Beigabe die Textordnung gestört worden zu sein, vgl. Cap. 17 f., wo der 17 12–14 stehende Abschnitt die ursprüngliche Fortsetzung, die sich jetzt 18 5 f. findet, verdrängt hat.

2) Der Kern des Jesajabuches. Jesaja hatte, wie die alten Propheten überhaupt, durch das mündlich gesprochene Wort seinen prophetischen Beruf zu erfüllen. Wenn gleichwohl auch er, wie seine Vorgänger Amos und Hosea, geschrieben hat, so geschah es, um sein gesprochenes Wort in weitere Kreise zu tragen und die Erinnerung an dasselbe zu erhalten. Die Niederschrift diente somit demselben Zwecke, wie die Aufstellung jener Tafel mit der für jedermann leserlichen Inschrift (8 1 f.) und

die Benennung seiner Kinder mit bedeutungsvollen Namen (8 3 f. vgl. 7 3). Dass Jesaja auch einige seiner Reden in kleineren Schriften vereinigt hat, ist aus der bestimmten Nachricht 30 8 und aus der Andeutung 8 16 zu entnehmen. Nach 30 8 hat Jesaja nämlich am Ende seiner Laufbahn seine Worte aus der Zeit des ägyptischen Bündnisses in ein „Buch" geschrieben und zwar zu dem Zwecke, *dass es sei für eine spätere Zeit zum Zeugen für immer*, also dass es Zeugnis von der Thätigkeit des Propheten und der Wahrheit seiner Verkündigung ablege. Dieses „Buch" wird die jesajanischen Stücke von Cap. 28—30 ev. 31 enthalten haben: 28 1–4 7–22 29 1–4^{a} $5^{b\beta}$ ε 9 f. 13 f. 15 30 1–3 8–17 [31 1–3 4 $5^{a\alpha}$]. Dasselbe Ziel hat Jesaja geleitet, wie man aus 8 16 erschliessen darf, als er die Schrift zusammenstellte, in der er, in der ersten Person von sich redend, seine Erlebnisse aus der ersten Zeit seines Wirkens von der Berufung bis zum syrisch-ephraimitischen Krieg aufzeichnete: 6 1–11 7 2–4^{a} 5–8^{a} 9–14 16 8 1–4 5–8^{a} 11–15 16–18 (vgl. S. 88). In beiden Schriften haben wir „das politisch-religiöse Vermächtnis des Propheten" (Duhm). Dass sie von Jesaja selber einst schon verbunden wurden, ist unwahrscheinlich; auch lässt sich kein weiteres Stück entdecken, das mit Sicherheit einer dieser beiden Schriften zugewiesen werden dürfte. Das Stück einer Jesajabiographie, Cap. 20, das man als zu einer Überleitung von der ersten zur zweiten Schrift gehörig anzusehen versucht ist, fällt schon deshalb ausser Betracht, weil es in dritter Person von Jesaja spricht. Es machen somit den ältesten auf Jesaja selber zurückzuführenden Kern des Jesajabuches jene einzelnen Flugblätter und die beiden genannten Schriften aus. Allerdings ist nicht anzunehmen, dass Jesaja noch selber seine „Werke" gesammelt habe; überhaupt wird nicht alsobald eine irgendwie vollständige Sammlung veranstaltet worden sein, wenn auch in den Kreisen seiner Anhänger die Mehrzahl seiner „Schriften" wird vorhanden gewesen sein und vielleicht gerade dort Cap. 20 zur Verbindung der beiden „Vermächtnisse" entstanden ist. Auf jeden Fall sind nicht alle Flugblätter und auch jene Schriften nicht vollständig erhalten, wie dies mit gutem Rechte Duhm aus 7 3 folgert, wo die unvermittelte Einführung Schĕar-jaschubs voraussetzt, dass schon vorher von diesem Knaben Jesajas die Rede war.

3) **Die weiteren Schicksale der jesajanischen Schriften.** Zunächst hatte jedes einzelne jesajanische Stück seine eigene Geschichte; es war in den Händen seines Besitzers, wurde wohl auch noch, wie schon zu Jesajas Lebzeiten, durch Abschrift vervielfältigt. Später wurden auf dem Original und den Abschriften, wo freier Raum war, zur Ergänzung des Inhalts spätere Prophetenworte hinzugefügt (vgl. hiezu die Bemerkungen über Cap. 1 S. 23 f.), die bei neuer Abschrift natürlich ebenfalls Aufnahme fanden.

Als Zeitpunkt für den Beginn solcher Vermehrung ist schon nach den Vorbemerkungen (s. o. III 1) das Ende der exilischen und der Anfang der nachexilischen Periode vorauszusetzen, und diese Erwartung bestätigt sich durch die Thatsache, dass sozusagen keine vorexilischen Zuthaten bei den jesajanischen Stücken zu entdecken sind. Also bis ins Exil blieben die jesajanischen „Schriften" unverändert; aber jetzt wo der Ausblick in die Zukunft ein anderer geworden war, kamen die Zugaben hinzu, welche der neuen Zukunftserwartung Ausdruck liehen. Ihr natürlicher Platz war am Ende der alten Stücke, und sie können geradezu als Merkzeichen für die Endpunkte der damaligen Sammlungen gelten, also einerseits uns zeigen, wie weit die Sammlungen

reichten, und andererseits, dass sie noch einzeln existierten. So sind z. B. im Laufe der nachexilischen Periode hinzugekommen 2 2-5 4 2-6 9 1-6 u. s. w. und darf z. B. aus der Stellung von 4 2-6 geschlossen werden, dass sich bereits vor dem Antritt dieser Verse die einzelnen „Flugblätter" von 2 6—4 1 vereinigt hatten. Diesen Process der Sammlung in seinen einzelnen Stadien genau zu verfolgen, fehlen die Mittel, es muss unsicher bleiben, wann die einzelnen grösseren Sammlungen, die Grundlagen jener drei Gruppen von Jes 1—35, veranstaltet wurden, ebenso auch, ob schon alle drei Gruppen vor der letzten Diaskeuase zusammenkamen. Sicher ist nur, dass es vor 200 v. Chr. (s. I 2) ein Jesajabuch gab und dass die letzte Diaskeuase erst um 100 v. Chr. erfolgte.

4) **Das Jesajabuch des 3. Jahrhunderts und die letzte Diaskeuase.** Welche Stücke innerhalb der Capp. 1—35 zu dem Jesajabuch des 3. Jahrhunderts gehörten, ist unbestimmbar; leichter lassen sich die Stücke bezeichnen, die sich noch nicht darin finden konnten, nämlich alle jene Abschnitte, die erst in dem 2. Jahrhundert entstanden sind, aber es wäre auch wohl möglich, dass z. B. nicht nur Cap. 24—27, sondern die ganze zweite Gruppe Cap. 13—23, auch die ihr zu Grunde liegenden jesajanischen Stücke, ihm noch fehlten. Kurz, ein Grundstock von Jes 1—35, jesajanische und spätere Stücke enthaltend, war jedenfalls vorhanden, bereits waren auch Capp. 36—39 demselben angehängt und die wohl schon vorher vereinigten Capp. 40—66 mit demselben verbunden.

Beruht die Ansicht über diese Zusammensetzung des Jesajabuches ganz auf JSir 48 22-25 (s. über diese Stelle o. I 2), so giebt die jetzige Gestalt des Buches sichere Kunde von der letzten Diaskeuase desselben. Natürlich ist, da das Buch aus verschiedenen Sammlungen besteht, schwer zu unterscheiden zwischen dem, was noch auf die letzten Veranstalter der einzelnen Sammlungen zurückgeht, und zwischen dem, was erst auf Rechnung des Sammlers des Ganzen gehört. Beide Thätigkeiten liegen zeitlich nahe beisammen, auch sind die Anschauungen des Sammlers des Ganzen daher nicht gross von denen seiner unmittelbaren Vorgänger verschieden. Im Grossen und Ganzen lässt sich aber das Werk der letzten Diaskeuase dahin charakterisieren, dass sie die bereits durch die Bereicherungen begonnene Umgestaltung der jesajanischen „Schriften" zu einem prophetischen Religionsbuch der nachexilischen Gemeinde resp. der jüdischen Synagoge durchführte. Diesem praktischen Zwecke diente die Disposition der Capp. 1—35 in drei Gruppen nach dem Vorbild des Buches Hesekiel (s. I 3), sowie die Aufnahme später eschatologischer Stücke (wie z. B. Cap. 24—27 33 34 f., die der Hoffnung und Anschauung des zweiten Jahrhunderts Ausdruck gaben) und die Hinzufügung von Eigenem, das zur Wegleitung für die richtige Auffassung oder zur Vervollständigung notwendig erschien. Da Stücke Aufnahme gefunden haben, die bis nahe an das Ende des zweiten Jahrhunderts hinabreichen, so kann frühestens um 100 v. Chr. unser jetziges Jesajabuch vorhanden gewesen sein.

IV. Die geschichtliche, insbes. die religionsgeschichtliche Bedeutung des Buches Jesaja.

1) **Jesaja, der Prophet des achten Jahrhunderts.** Jesaja (יְשַׁעְיָהוּ, LXX Ἡσαΐας, Vulg. *Isaias*), nach dem das ganze Buch den Namen ישעיה (die abgekürzte Form) erhalten hat, ist der Sohn 'Amōṣ' (אָמוֹץ). So unbekannt dieser 'Amōṣ ist, der

nicht mit dem Propheten 'Amōs (עָמוֹס) verwechselt werden darf, kann es doch kein Zweifel sein, dass Jesaja aus den vornehmen, aristokratischen Kreisen Jerusalems stammte (vgl. 3 1–15 16 17 24 4 1 22 16 8 2) und auch selbst dem königlichen Hause nicht ferne stand (vgl. 7 3). Im übrigen weiss man über seine Familienverhältnisse nur, dass er verheiratet war, und zwar mit nur einer Frau (8 3), und dass er mehrere Söhne besass, die von ihm prophetisch bedeutungsvolle Namen bekommen hatten (שְׁאָר יָשׁוּב 7 3, מַהֵר שָׁלָל חָשׁ בַּז 8 3, vgl. auch 8 18).

Seine prophetische Wirksamkeit reicht nachweisbar von 740 v. Chr., von dem Todesjahre ʿAzarjahu-ʿUzzijjahus, in welchem er zum Propheten berufen wurde (6 1), bis in das Jahr 701 v. Chr., das Jahr des Zuges Sanheribs gegen Jerusalem, in welches seine letzte sicher datierbare Prophetie fällt (vgl. 22 1–5 12–14). In diesen vier Jahrzehnten begaben sich jene wichtigen Ereignisse, die alle zusammenhangen mit dem kräftigen Aufblühen der assyrischen Macht und ihrem energischen Eingreifen in die Geschicke der westlichen Kleinstaaten unter den grossen Königen Tiglat-Pileser III. (745—727), Schalmaneser IV. (726—722), Sargon (721—705) und Sanherib (704—681), nämlich zunächst der syrisch-ephraimitische Krieg gegen Juda (734), dann der Fall von Damascus (732), Samarien (721), und Asdod (711) und schliesslich der Abschluss eines Bündnisses mit Miṣraim (704), das den Assyrer Sanherib bis vor die Thore Jerusalems führte (701). In diese Situation, vor allem in die Verhältnisse in Israel und Juda während dieser Periode, leuchten die Worte des dem Hofe zu Jerusalem nahestehenden Propheten hinein. Die meisten derselben lassen sich auch noch mit ziemlicher Sicherheit nach diesen Ereignissen datieren; es gehören

in die Zeit vor dem syrisch-ephraimitischen Überfall Judas, also vor 734: 2 6–22* [5 1–7?] 9 7—10 4 + 5 26–30* 17 1–11 + 18 5 f., vgl. auch 6 1–11;

in die Zeit dieses Krieges, also in das Jahr 734: 7 1–25* 8 1–4 5–8ª 11–15 16–18;

vor den Fall Samariens, also vor 721: 3 1—4 1* [5 1–7?] [18 1 2 4?] 28 1–4;

um die Zeit des Falles Asdods (711): 20 1–6 und

in die Jahre des Bündnisses mit Miṣraim (704—701): 1 19–26 28 7–22 29 1–8* 9 f. 13 f. 15 30 1–5 6ᵇ 7ª 8–17 31 1–3 4 5ª* 22 15–18 1 2–17 22 1–5 12–14.

Jesajas Urteil lautete anders als das am Hofe und bei den Politikern zu Jerusalem, anders als das des Volkes in seiner Gesamtheit: Wo sie alle zitterten wie Espenlaub, stand er unerschütterlich fest (Cap. 7); wo sie sich in lautem Jubel der Freude über die glückliche Rettung hingaben, schwebte ihm der bevorstehende Unglückstag vor der Seele und sah er den Tod in das Freudenfest hineingrinsen (22 1–5 12–14). Die weisen Diplomaten zogen die materiellen Faktoren und die politischen Konjunkturen in Berechnung, und das Volk hoffte auf den Kultus und die Hilfe von Assur oder Ägypten. Jesaja kannte eine andere Macht, die entscheidet, und überschaute die Ereignisse von höherer Warte. Für ihn handelte es sich in den Kämpfen seiner Zeit nicht um die Gegensätze von Jerusalem und Samarien oder von Jerusalem und Nineve, sondern um den viel tieferen Gegensatz der Geltung eines höheren geistigen Prinzips oder der irdischen Mittel und Mächte. Das höhere geistige Prinzip ist Jahwe, dessen Herrlichkeit die ganze Welt erfüllt und dessen Forderungen Recht und Sittlichkeit sind. Mögen die Politiker darüber als über Abc-Schülerweisheit spotten (28 9 f.), und mag die Menge noch so verstockt sein, dass sie nichts davon „erkennt" noch „merkt" (6 9), die Geltung des höheren geistigen Prinzips und der

damit verbundenen sittlichen Ordnung muss sich durchsetzen (31 3): wer „glaubt“ d. h. wer sie anerkennt, wird „bleiben“ (7 9 vgl. 30 15); wer sie aber nicht anerkennt, geht unter. Darum ist das Gericht Jesajas erstes und letztes Wort über das widerspenstige und stumpfsinnige Volk (Cap. 2 u. 22); nur in dem engen Kreise seiner wenigen Jünger kann er den Keim zu der geistigen Gemeinschaft finden, welcher die Zukunft gehört (8 16–18). Diese Zukunft selber hat Jesaja nicht geschildert und nicht von den Ereignissen nach dem Gerichte gesprochen; er ist nicht der Prophet der Eschatologie, sondern des „Glaubens“, des in Jahwe ihm kund gewordenen geistigen Prinzips und der in demselben gegebenen sittlich-religiösen Macht, und er bleibt der Prophet des „Glaubens“, auch wenn er unaufhörlich das Gericht verkündigen muss, weil seine Volksgenossen die religiös-sittlichen Forderungen nicht erfüllen, welche die über die Volksreligion zu einer höheren Stufe erhobene Religion Jahwes an sie stellt.

2) **Deuterojesaja, der Prophet des sechsten Jahrhunderts.** Es ist eine ganz andere Weltlage, in welche die Capitel Jes 40—55 uns führen. Es gab nicht nur kein Nordisrael mehr, auch der judäische Staat war verschwunden, der Tempel zu Jerusalem lag in Trümmern, der Grossteil der früheren Bevölkerung war in das Euphratland weggeführt und ein Teil des im Lande gelassenen Restes nach Ägypten geflohen. An Stelle der assyrischen Könige sind die babylonischen getreten, aber schon hat der Perserkönig Cyrus seinen Siegeslauf begonnen und schickt sich an, den vernichtenden Schlag gegen die Herrschaft der Babylonier zu führen. Grosse Dinge bereiten sich vor und in ihnen kündigt eine neue Zeit sich an; da (um das Jahr 540 v. Chr.) tritt Deuterojesaja mit einer Trostschrift Jes 40—55 hervor, um seinen Volksgenossen die Ereignisse, die geschehen, und die neue Zeit, die kommt, zu deuten.

Der Zusammenbruch der babylonischen Macht wird die Rückkehr der Judäer in die Heimat und die herrliche Wiederherstellung des Jahwevolkes und Jerusalems zur Folge haben. Dieser merkwürdige Wandel im Geschicke Israels, jetzt als Gemeinwesen vom Erdboden verschwunden und fern von Palästina dem Tode geweiht, bald aber wieder zu neuer blühender Existenz in der alten Heimat erstanden, wird die Heiden von der wunderbaren Macht und Herrlichkeit Jahwes, der ja nicht nur einst das Gericht der Wegführung, sondern jetzt auch die Rettung und das Heil Israels voraus verkündet, und von der Wahrheit seiner Religion überzeugen und dazu führen, dass aller Menschen Kniee vor Jahwe sich beugen und aller Zungen zu ihm sich bekennen (45 23), dass also allen Menschen das Heil gebracht wird und in der ganzen Welt die Anbetung Jahwes herrscht. So schlägt die Exilierung Israels zum Heile der Welt aus, Israel ist durch seine Niedrigkeit und seine Erhöhung der Missionar, der der ganzen Welt die wahre Religion, allen Völkern das Licht bringt.

Das ist der religiöse Idealismus Deuterojesajas, der über den sichtbaren und vergänglichen Dingen der Welt etwas Ewiges, Jahwe und sein Heil, kennt (40 8 28–31 51 6), der hohe und herrliche Universalismus, vor dem die Schranken der Völker fallen und Israels Prärogative zu dem Privileg zusammensinkt, zum Heile der Welt zu leiden. Da ist zum Trost und zur Ermunterung der Zweifelnden und Mutlosen unter den Israeliten der geistige Ertrag der ganzen prophetischen Thätigkeit von Amos bis auf Jeremia zusammengefasst und da ist auf grossartige Weise zum Ausdruck gebracht, was im Keime schon in jenem jesajanischen „Glauben“ beschlossen war.

3) Tritojesaja, der Prophet aus der Mitte des fünften Jahrhunderts. Lange nicht so grosse welterschütternde Ereignisse, wie bei Jesaja und Deuterojesaja, bilden den Hintergrund der Capitel Jes 56—66. Das persische Reich hat sich behauptet und seine Herrschaft in Palästina ist unbestritten. Dennoch steht ein Ereignis bevor, das eine viel weittragendere Bedeutung haben sollte, als jene vergangenen politischen Umwälzungen: die Einführung des Gesetzes in der Gemeinde zu Jerusalem; dadurch ist nicht nur dem Judentum das Gepräge aufgedrückt, das es bis heute behalten hat, sondern auch ein grosser Einfluss selbst auf die Auffassung der Religion in der christlichen Kirche ausgeübt worden.

Esra war 458 v. Chr. mit einem Zuge von Exulanten nach Jerusalem zurückgekehrt, mit der festen Absicht, das neue Gesetz, das er mit sich brachte, dort einzuführen. Er erreichte sein Ziel aber erst, als 445 v. Chr. Nehemia, vom persischen Hofe mit grossen Vollmachten ausgerüstet, energisch in die Verhältnisse eingriff, rasch Jerusalem mit Mauern versah und es so vor Handstreichen der gegnerischen Partei schützte, deren Stützpunkt in der Landschaft, hauptsächlich auch in Samarien, lag. Zwischen 458 und 445 v. Chr., wahrscheinlich nicht sehr lange vor Nehemias Ankunft zu Jerusalem, sind die Capp. 56—66 entstanden, die ein wichtiges Dokument über die damalige Lage in Jerusalem sind. Daraus ist zu ersehen, dass die Bevölkerung in der Mehrzahl nicht den „guten Weg" des Gesetzes gehen wollte (s. 65 2), sondern vielmehr an den israelitischen Kulten Gefallen fand, dass bei der Gleichgiltigkeit der Führer und Vorsteher der Gemeinde die Frommen von ihren Widersachern, den „Gottlosen", vergewaltigt wurden, dass diese „Gottlosen" den Tempel verachteten (s. z. B. zu 63 18) und sich schliesslich bereits mit dem Gedanken trugen, anderswo einen Konkurrenztempel zu errichten (vgl. zu 66 1 f.).

Der Verfasser erhofft und verheisst den Frommen, die „hinzittern zu Gottes Wort" (66 2 5), Hilfe von Jahwe, den er in bewegten Worten um endliches Einschreiten anfleht, und zwar wird diese Hilfe kommen durch Vernichtung der Widersacher und Feinde Jahwes, durch Schaffung eines neuen Kosmos mit gänzlicher Umgestaltung der gegenwärtigen Verhältnisse, sodass die jetzt bedrängten Frommen die Herren der ganzen Welt sind und das jetzt so ärmliche Jerusalem, dann auf das Glänzendste ausgestattet, der Wallfahrtsort der Völker und der Mittelpunkt des Reichtums der Welt wird. Wie man sieht, vollzieht sich bei Tritojesaja, so sehr ihm gerade Deuterojesaja sympathisch ist, eine Kombination von Deuterojesaja mit Hesekiel: die Welt erkennt Jahwes alleinige Macht, aber nicht nur an seinen Ruhmesthaten an Israel, sondern ebenso sehr an seinem wunderbaren Gericht an den Völkern; die Heiden verehren Jahwe, aber dazu gehört ihr Opfer im Tempel zu Jerusalem. Andererseits vertritt der Verfasser nicht ganz den Rigorismus und die Gesetzlichkeit, wie sie nachher allein in der Gemeinde gelten: er stellt für den Fasttag Werke der Barmherzigkeit voran und lässt noch nicht die Abstammung oder gar den Aufenthalt in der Gola für die Aufnahme in die Gemeinde entscheiden; Sarisim und Fremde können aufgenommen werden, und die im Lande angesessene Mischbevölkerung schliesst sich durch ihre Widerspenstigkeit und ihren Ungehorsam selber aus (65 1 2).

4) Die kleineren selbständigen Stücke im Buche Jesaja. Neben den genannten Schriften der drei Propheten enthält das Buch Jesaja eine Reihe von kleineren selbständigen Stücken, ausserdem dann noch eine Menge von Anhängen und Beigaben,

welche in der Mehrzahl, wie die Produkte der eigentlichen Diaskeuase, vielleicht nie selbständig existiert haben. Jene kleinen selbständigen Stücke sind ebenso viele besondere Dokumente für die politische und religiöse Geschichte des sechsten bis zweiten Jahrhunderts. So geben von der verschiedenen Stimmung, in der man dem bevorstehenden Sturz der babylonischen Weltmacht entgegensah, Zeugnis zwei wichtige und in ihrer Art ganz verschiedene Orakel: das eine, 13 2–22 14 4b–21, erfüllt von Hass gegen Babel und von Jubel über dessen Fall, das andere, 21 1–15, in merkwürdiger Zurückhaltung sich von den neuen Herrschern nichts besseres versprechend als von den Babyloniern, beide aus der Zeit Deuterojesajas, von dessen Idealismus sie jedoch nichts an sich haben. Aus dem Ende desselben sechsten Jahrhunderts stammen jene messianischen Weissagungen vom idealen König der Zukunft 9 1–6 11 1–8, die Kunde davon ablegen, wie die Hoffnung auf eine herrliche Aufrichtung eines eigenen Gemeinwesens sich auch nach der messianischen Bewegung in den Tagen Haggais und Sacharjas noch erhielt, trotzdem die Hoffnung dieser Propheten, in Serubbabel den Messias begrüssen zu dürfen, sich nicht verwirklichte. Der Sympathie mit dem wahrscheinlich durch einen grossen Beduineneinfall im fünften Jahrhundert schwer heimgesuchten Moab giebt die Cap. 15 f. zu Grunde liegende Elegie bewegten Ausdruck (s. S. 140 f.). Ins vierte Jahrhundert gehören mehrere Stücke: 23 1–14 ist eine Elegie auf die Zerstörung Sidons im Jahre 348 v. Chr. durch Artaxerxes III. Ochus; was man von demselben Perserkönig für Ägypten erwartete, zeigt die vor 343 v. Chr. entstandene Weissagung über Ägypten 19 1–15, und wie man die Zukunft Philistäas nach der Schlacht von Issos (333 v. Chr.) bei dem Heranzuge Alexanders des Grossen beurteilte, zeigt 14 28–32. Aus dem zweiten Jahrhundert seien genannt: Cap. 33, das die Stimmung der Frommen im Jahre 163 v. Chr. wiedergiebt, Cap. 34 f., eine kleine Zusammenfassung der jüdischen Zukunftserwartungen (ungefähr aus der Mitte des 2. Jahrh.), und vor allem Cap. 24—27 (abgesehen von den Zusätzen), jene wichtige und sich durch Weitherzigkeit und tief ethische Auffassung auszeichnende Apokalypse, die kurz nach dem Tode des Antiochus Sidetes (128 v. Chr.) entstanden ist (s. bes. S. 201 f.).

5) Das ganze prophetische Religionsbuch. Den Charakter eines umfassenden prophetischen Religionsbuches hat die im Buche Jesaja vereinigte Bibliothek prophetischer Schriften abgesehen von der Disponierung des Stoffes hauptsächlich durch die verschiedenartigen Beigaben und Einschiebungen erhalten, welche einerseits die besonderen Theologumena des zweiten Jahrhunderts hervortreten lassen und andererseits zur richtigen Auffassung der älteren Bestandteile beitragen sollen. Von den Beigaben letzterer Art ist bereits gesprochen worden (s. o. III 3 4). Zur Charakterisierung der Mannigfaltigkeit der Einfügungen ersterer Art sei nur folgendes hervorgehoben, was für die Theologie des zweiten Jahrhunderts besonders bezeichnend ist:

Die mehrfachen Einschübe in Dtjes über die Unvernunft des Götzendienstes zeigen, wie man über das Heidentum und die heidnische Gottesverehrung dachte (vgl. z. B. 44 9–20 46 6–8, wozu vielleicht auch das im Commentar noch für Dtjes festgehaltene Stück 40 19 41 6 f. 40 20 zu zählen ist). Im Vordergrund stehen aber die Gedanken über die Zukunft; häufig ist daher an die Vernichtung der Feinde vor Jerusalem erinnert, und zwar geschieht das in verschiedener Form: einerseits erhalten die Juden selber die Kraft, die letzten Feinde zu „zerdreschen“ (vgl. 41 11–16), wie

es in der Zeit der Makkabäer geschah, da die Frommen jauchzten, „Gottes Erhebung in der Kehle und zweischneidiges Schwert in Händen“ (Ps 149 6); andererseits ist es Jahwe allein, der die Feinde mit furchtbaren Schlägen vernichtet, während die Juden dazu den Passahjubel anstimmen (vgl. 30 27-33 31 5-9*). Damit steht es im Einklang, wenn von den Frommen gesagt wird, dass sie sich am Anblick der Pein der Gottlosen im Feuerpfuhl vor Jerusalem weiden (66 23 24). Erfreulicherweise fehlt aber, auch abgesehen von der Apokalypse Cap. 24—27, in diesen späten Stücken die dem Geiste Deuterojesajas entsprechende weitherzige Anschauung des jüdischen Hellenismus nicht, dass Ägypten und Syrien, also die ganze Welt, Jahwe anerkennen und mit Israel zusammen einen Dreibund schliessen werden (vgl. 19 16-25).

So ist das Buch Jesaja nicht nur in seinen einzelnen Teilen für die Geschichte des achten, sechsten und fünften Jahrhunderts von hoher Bedeutung, sondern auch, als Ganzes betrachtet, ein wichtiges Dokument für den Glauben und das Hoffen der jüdischen Gemeinde im zweiten Jahrhundert v. Chr.

V. Metrum und Strophenbau im Buche Jesaja.

Die überraschende Hilfe, welche das Achthaben auf Metrum und Strophen zur Heilung und Herstellung des Textes bringt, lässt keine Zweifel mehr daran aufkommen, dass man es bei Annahme von beidem mit keiner Fiktion zu thun hat. Im Einzelnen aber wird man zugeben müssen, dass noch manches in Hinsicht auf die Metrik unsicher ist. Folgendes jedoch, was auch Duhm in der Einleitung zu den Psalmen (§ 24 S. XXX) zusammenfasst, wird als fest gelten dürfen:

Für das Gleichmass der Stichen einer Strophe ist die gleiche Zahl der Hebungen entscheidend. Meist ordnen sich zwei solcher Stichen mit gleichviel Hebungen zu einem Distichon zusammen, und öfters weisen diese parallelen Stichen resp. Distichen den Parallelismus membrorum auf. Die Zahl der Hebungen, die einen Stichos bilden können, schwankt zwischen zwei und sechs; vgl. für zweihebige Stichen 21 1-15 (wenn man nicht lieber dann jeweilen zwei Stichen zu einer vierhebigen Zeile zusammenfasst) und für sechshebige 26 1-19. Eine besondere Erwähnung verdient die öfters (zuerst 1 21-26) angewandte fünfhebige Langzeile, die regelmässig nach der dritten Hebung eine Cäsur aufweist; über den Namen Ḳīna-(Klagelied-)vers vgl. Vorbem. zu 1 21-26 S. 17.

Die Zahl der Zeilen einer Strophe kann eine sehr verschiedene sein: drei bis zehn und selbst über zehn. In 9 7—10 4 hat jede Strophe vierzehn Zeilen, wie die Wiederkehr des Refrains zeigt, und wenn man in 2 6-22 nach dem Refrain die Strophen abteilt und nicht kleinere strophische Einheiten annehmen will, so erhält man Strophen von je zwanzig Stichen oder von je zehn Distichen.

Über das Metrum der einzelnen Stücke s. den Commentar.

VI. Allgemeine Literatur.

Commentare: Jo. Chr. Doederlein Esaias 1775, 2. Aufl. 1780; Rob. Lowth's Jesaias neu übersetzt nebst einer Einleitung etc. (Aus dem Englischen.) Mit Zusätzen und Anmerkungen von Joh. Benj. Koppe, 4 Bändchen 1779—1781; Chr. G. Hensler 1788; W. Gesenius 3 Teile 1820—1821, die Übersetzung in 2. Aufl. 1829; F. Hitzig 1833; C. L. Hendewerk, 2 Teile 1838 1843; E. Ewald Die Propheten des Alten

Bundes 1840 1841, 2. Aufl. 1867—1868; F. W. C. UMBREIT Praktischer Kommentar über die Propheten des Alten Bundes, 1841—1846; M. DRECHSLER, 3 Teile 1845—57 (II 2 und III sind nach dem Tode des Verf. von FRANZ DELITZSCH und A. HAHN 1854—57 herausgegeben); A. KNOBEL 1843, 2. Aufl. 1854, 3. Aufl. 1861; S. D. LUZZATTO 1856ff.; FRANZ DELITZSCH 1866, 4. Aufl. 1889; T. K. CHEYNE 1870, 3. Aufl. 1884; L. DIESTEL, 4. Aufl. von KNOBELS Commentar 1872; E. REUSS, französisch 1876, deutsch 1892; C. J. BREDENKAMP 1886—87; C. VON ORELLI 1887, 2. Aufl. 1891; G. A. SMITH 1890; A. DILLMANN, 5. neubearbeitete Aufl. von KNOBELS Comm. 1890; B. DUHM 1892; R. KITTEL, 6. Aufl. von KNOBELS Comm. 1898.

Blos zu Cap. 40—66: F. BECK 1844; R. STIER 1850; L. SEINECKE 1870; J. LEY 1893; J. SKINNER 1898.

Übersetzungen: W. GESENIUS 1820, 2. Aufl. 1829; FRIEDR. RÜCKERT (Jes 40—66) 1831; T. K. CHEYNE, Part X von The Sacred Books of the O and NT ed. by PAUL HAUPT, 1898 (mit erklärenden Anmerkungen).

Textausgaben: R. KRÄTZSCHMAR (unpunktiert) 1894; T. K. CHEYNE 1899 (Part X in PAUL HAUPTS kritischer Textausgabe: The Sacred Books of the OT). Blos von Cap. 40—66: A. KLOSTERMANN 1893; J. H. GUNNING 1898.

Kritik und Auslegung des Textes: DAVID KOCHER Vindiciae s. textus hebr. Esaiae vatis, adversus D. ROB. LOWTHI Criticam, Bernae 1786; A. KROCHMAL Haksaw wehamichtow 1875; PAUL DE LAGARDE Semitica I 1878, 1—32; J. BARTH Beiträge zur Erklärung des Jes 1885; J. BACHMANN Alttest. Untersuchungen 1894, 49—100; H. OORT ThT 1886, 561—568 (Jezaja 3 16—4 6), 1891, 461—477 (kritische Anteekeningen op Jez 40—66); GRÄTZ Emendationes in V. T. 1892.

Einleitungsfragen: C. P. CASPARI Beiträge zur Einleitung in das B. Jes 1848; F. GIESEBRECHT Beiträge zur Jesajakritik 1890; T. K. CHEYNE Introduction to the Book of Isaiah 1895, deutsch von J. BÖHMER 1897; E. GRAF De l'unité des Chapitres XL—LXVI d'Ésaïe 1895; W. H. KOSTERS Deutero- en Trito-Jezaja in ThT 1896, 577—623; M. BRÜCKNER Die Komposition des B. Jes c. 28—33, 1897; ED. KÖNIG The Exiles' Book of Consolation (translated from the German by J. A. SELBIE) 1899.

Geschichte und Theologie: C. P. CASPARI Über den syrisch-ephraimitischen Krieg 1849; B. DUHM Die Theol. der Proph. 1875; A. KUENEN De profeten en de profetie onder Israel 1875; F. M. KRÜGER Essai sur la théologie d'Ésaïe XL—LXVI 1881; W. R. SMITH The Prophets of Israel 1882, 2. Ausg. von T. K. CHEYNE 1895; H. GUTHE Das Zukunftsbild des Jes 1885; S. R. DRIVER Isaiah, His Life and Times 1888, 2. Aufl. 1893; H. HACKMANN Die Zukunftserwartung des Jes 1893; PAUL VOLZ Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias 1897; J. MEINHOLD Jesaja und seine Zeit 1898; E. SELLIN Serubbabel 1898.

Das Verzeichnis der besonderen Literatur zu den einzelnen Teilen des Buches ist jeweilen am betreffenden Orte gegeben.

VERZEICHNIS DER SIGLA.

Act = Acta, Apostelgeschichte.
Am = Amos.
Apk = Apokalypse.
Bar = Baruch.
Chr = Chronik.
Cnt = Canticum.
Dan = Daniel.
Dtn = Deuteronomium.
Eph = Epheserbrief.
Esr = Esra.
Est = Esther.
Ex = Exodus.
Gal = Galaterbrief.
Gen = Genesis.
Hab = Habakuk.
Hag = Haggai.
Hbr = Hebräerbrief.
Hes = Hesekiel.
Hi = Hiob.
Hos = Hosea.
Jak = Jakobusbrief.
Jdc = Judices.
Jdt = Judith.
Jer = Jeremia.
Jes = Jesaja.
Jo = Joel.
Joh = Johannes.
Jon = Jona.
Jos = Josua.
JSir = Jesus Sirach.
Jud = Judasbrief.
Koh = Kohelet.
Kol = Kolosserbrief.
Kor = Korintherbriefe.
Lev = Leviticus.
Lk = Lukas.
Mak = Makkabäer.
Mal = Maleachi.
Mch = Micha.
Mk = Markus.
Mt = Matthäus.
Na = Nahum.
Neh = Nehemia.
Num = Numeri.
Ob = Obadja.
Phl = Philipperbrief.
Phm = Philemonbrief.
Prv = Proverbia.
Ps = Psalmen.
Pt = Petrusbriefe.
Reg = Reges.
Rm = Römerbrief.
Rt = Ruth.
Sach = Sacharja.
Sam = Samuel.
Sap = Sapientia Salomonis.
Th = Thessalonicherbriefe.
Thr = Threni.
Tim = Timotheusbriefe.
Tit = Titusbrief.
Tob = Tobias.
Zph = Zephanja.

BL = Schenkel's Bibel-Lexikon.
HbA = Riehm's Handwörterbuch des bibl. Altertums.
JdTh = Jahrb. f. deutsche Theologie.
JpTh = Jahrbücher f. protest. Theologie.
MNDPV = Mittheil. u. Nachr. des Deutsch. Palästina-Vereins.
RE = Herzog's Real-Encyklop.
SBOT = Haupt's Sacred Books of the Old Testament.
StK = Theol. Studien u. Kritiken.
StW = Theol. Studien aus Württemberg.
ThJ = Tübinger Theol. Jahrb.
ThLZ = Theol. Litteraturzeitung.
ThT = Theol. Tijdschrift.
ZSchw = Meili's Theol. Zeitschrift aus der Schweiz.
ZhTh = Zeitschr. für historische Theologie.
ZlTh = Zeitschr. für lutherische Theologie und Kirche.
ZPK = Zeitschr. für Prot. u. Kirche.
ZTh = Tübinger Zeitschr. f. Theologie.
ZThK = Zeitschr. für Theol. u. Kirche.
ZWL = Luthardt's Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben.
ZwTh = Hilgenfeld's Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie.
ZATW = Stade's Zeitschr. f. alttestamentl. Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschr. des Deutsch. Palästina-Vereins.

A. Der erste Teil des Buches

Cap. 1—39.

I. Prophetieen über Juda und Israel

Cap. 1—12.

Die Überschrift 1 1 beweist, dass Cap. 1—12 einmal eine für sich bestehende Sammlung bildete. Denn sie trifft mit ihrer Angabe *Gesicht Jesajas über Juda und Jerusalem* für Cap. 13 nicht mehr zu, da dort eine Reihe von Prophetieen über fremde Völker beginnt. Sie ist somit ursprünglich auch nicht für das ganze Buch Jesaja berechnet, sondern stammt aus der Hand des Sammlers von Cap. 1—12. Dieser ist aber nicht Jesaja selber. Das ergiebt sich nicht nur aus dem Vorhandensein von nachjesajanischen Stücken in dieser Sammlung, sondern auch schon aus der Form der Überschrift. Denn 1° sagt Jesaja nicht *Juda und Jerusalem*, sondern *Jerusalem und Juda* vgl. 3 1 8 5 3. 2° würde er schwerlich seine Lebenszeit angegeben, am allerwenigsten aber die Könige ʿUzzijjahu, Jotam, Achaz und Jĕchizḳijjahu als judäische Könige bezeichnet haben. Zu dieser Näherbestimmung lag erst ein Grund vor, als es keine judäischen Könige mehr gab. 3° ist חָזוֹן *Gesicht* eine späte Bezeichnung für eine Sammlung prophetischer Worte. Wie man nämlich schliesslich die gesamte gesetzliche Überlieferung, die aus den verschiedensten *tōrōt* bestand, einfach die Thora, das Gesetz תּוֹרָה nannte, so wurde alles, was an prophetischen Worten und Visionen vorhanden war, unter den Begriff חָזוֹן *Gesicht* zusammengefasst. Diese Bezeichnung der prophetischen Verkündigung entspricht der späteren, Jesaja noch unbekannten Theorie über den Ursprung und über den Zweck der prophetischen Rede. Denn wie man einerseits die Weissagung samt und sonders auf Vision zurückführte, sodass selbst die Verbindung „*Worte schauen*“ (2 1) möglich wurde, so betrachtete man es andrerseits als die Hauptaufgabe aller Prophetie, das Gemälde der Endzeit zu enthüllen. תּוֹרָה war die Unterweisung in den Pflichten der Gegenwart, חָזוֹן die Belehrung über die grossen Ereignisse der Endzeit; תּוֹרָה und חָזוֹן waren die beiden Quellen des göttlichen Unterrichts vgl. Prv 29 18. War aber die Thora nur durch Mose gegeben, so hatten manche Pro-

pheten das Gemälde der Endzeit geschaut und auf mancherlei Weise geschildert; die Beifügung des Namens eines Propheten, hier Jesajas, bedeutet daher: ***die göttliche Offenbarung über die Endzeit, wie sie*** dem genannten Propheten, hier ***Jesaja, gegeben wurde.*** Übrigens lehnt sich der Sammler in der Form seiner Überschrift an 2 1 (vgl. עַל־יְהוּדָה וִירוּשָׁלָם) und an 6 1 (vgl. dort über עֻזִּיָּהוּ) an und bestimmt die Lebenszeit Jesajas richtig.

I) I 2—31 Jerusalems und Judas Untreue, Strafe und Rettung.

Anklage und Tadel bilden den Grundton dieses Stückes, das Ewald die grosse Anklage nennt, und nur ganz vereinzelt (v. 26f.) mischt sich im Blick auf die Zukunft ein freundlicher Klang darein. Das Capitel beginnt (v. 2–9) mit der Klage Jahwes über die Untreue und den Undank des von ihm grossgezogenen Volkes (v. 2f.) und der Anklage, die der Prophet gegen das Volk erhebt, weil es trotz den schwersten Strafen in seinem Unverstande verharrt (v. 4–9); daran schliessen sich (v. 10–20) die Erteilung der Thora Jahwes über die rechte Gottesverehrung durch den Propheten (v. 10–17) und die Erklärung Jahwes, dass alles Rechten mit ihm zu keinem besseren Urteil führe (v. 18), und dass nur in willigem Gehorsam das Heil liege (v. 19f.); und den Schluss (v. 21–31) macht die Ankündigung, dass Jerusalem durch ein Gericht wieder zu der treuen Stadt werde, die es ehemals war (v. 21–26), ein Gericht, in dem die Bekehrten erlöst und die Sünder zerschmettert werden (v. 27f.), und dass völlige Vernichtung das Los derjenigen sei, die unter Bäumen und in Gärten ihre Kulte übten (v. 29–31). Mit v. 31 ist im vorliegenden Text das Ende des Abschnittes erreicht; denn 2 1 folgt eine neue Überschrift.

Dass diese Einleitung mit solcher Gerichtsankündigung recht trostlos ausklingt, kann nicht so schwer ins Gewicht fallen; denn die Sammlung, zu der sie den Eingang bildet, schliesst in Cap. 11 und 12 mit den schönsten Verheissungen. Gleichwohl bleibt die Frage, ob nicht vor Veranstaltung dieser Sammlung die Verheissung der zukünftigen Herrlichkeit Zions 2 2–4 dem einst selbständigen Abschnitt 1 2–31 den versöhnenden Abschluss gegeben habe. Dann hätte ursprünglich auch in 1 2—2 4 neben der Klage über die traurige Gegenwart der kräftige Hinweis auf die herrliche Zukunft nicht gefehlt. Vgl. unten den Excurs über die Komposition von Cap. 1.

Der Abschnitt 1 2–31 ist keine ursprüngliche Einheit. Es fehlt, wie die Inhaltsangabe zeigte, an einem strengen Gedankenfortschritt; die metrische Form ist nicht überall die gleiche, und es finden sich hier Elemente vereinigt, die aus verschiedener Zeit, selbst aus einer späteren als der Lebenszeit Jesajas, herrühren. Durch letzteres ist die Annahme ausgeschlossen, Jesaja habe selber diese „grosse Anklage" zusammengestellt. Unsicherer ist die Abgrenzung der einzelnen Elemente. Doch heben sich nach Inhalt und Form folgende Teile von einander ab: a) v. 2–17; b) v. 18–20; c) v. 21–26; d) v. 27f. und e) v. 29–31. Ob diese Einheiten noch weiter zu zerlegen oder zu verbinden sind, wird sich bei der Exegese ergeben. Andere Ansichten über die Einteilung s. unten zu Cap. 1.

a) 1 2–17 Das unverständige Volk,

das die Wohlthaten Jahwes mit Undank lohnt, die Bedeutung seiner Strafen nicht begreift und seine Forderungen nicht versteht. Der Prophet stimmt in seinem Urteil über die Zeitgenossen mit dem seiner Vorgänger überein. Hosea führt alle Sünde der Israeliten auf den Mangel an rechter Gotteserkenntnis דַּעַת אֱלֹהִים zurück (Hos 4 1 6 5 4 6 6), spricht ihnen jedes Gefühl der Dankbarkeit für die Wohlthaten ab, die ihnen Jahwe seit der Rettung aus Ägypten erwiesen hat (Hos 11 1; vgl. 2 10); Amos und Hosea klagen darüber, dass alle Strafen keinen Eindruck auf sie machen (Am 7 8 8 2 Hos 11 9 13 12 13), und dass sie, statt in sittlichem Gehorsam Jahwe die rechte Verehrung zu erweisen, durch reichliche Opfer und lärmende Feste seine Gunst sich sichern zu können meinen (Am 5 14–27 Hos 5 6 6 6).

2 3 Die Untreue Israels. 2a Den Kommentar zu der Aufforderung des Propheten an Himmel und Erde, Jahwes Wort zu hören, giebt

Jer 2 12, wo Jahwe selber die Himmel dazu aufruft, sich zu entsetzen über die beispiellose Untreue des Volkes, das ihn, die wahre Hilfe, verlässt und zum trügerischen Schein seine Zuflucht nimmt. Es handelt sich Jes nicht blos um ein angemessenes Auditorium für Jahwes Rede oder um unvergängliche Zeugen (vgl. Dtn 32 1 und 31 28); *Himmel und Erde* stehen den grossen Ereignissen unter der Menschenwelt nicht gleichgiltig gegenüber. Die Erde erbebt und die Himmel wanken, wenn Jahwe erscheint (Jdc 5 4); das Land kann aufrührerische Reden nicht ertragen (Am 7 10). Ja Himmel und Erde erscheinen selbst einer sittlichen Entrüstung fähig über unerhörte Verletzungen des Rechts, die sich die Menschen Gott gegenüber zu schulden kommen lassen (Am 8 8); wo die Menschen gefühllos sind, empfindet die scheinbar so stumme und teilnahmslose Natur (vgl. Lk 19 40). Um so mehr ist es hier am Platze, dass alle Welt aufhorcht, als Jahwe selber das Empörende in dem Verhalten seines Volkes darlegt. *Jahwe hat geredet* d. h. hat soeben zu mir geredet, darum steht das Perf. דִּבֵּר. „Jahwe redet, ist bei Jes keine Phrase“ (Duhm); was dem Propheten im Gewissen als göttliches Urteil mit überwältigender Klarheit kundgeworden ist, klingt ihm nun als Jahwes Rede in den Ohren. Der Prophet ist von sittlicher Entrüstung über die Untreue des Volkes erfüllt und erwartet, dass Himmel und Erde, dass die ganze Welt seine Entrüstung teilen muss. Was Jahwe redet, ist ein kurzes schlagendes Wort **2ᵇ 3**: Ein Vater bin ich stets dem Volke gewesen; aber nicht einmal soviel Anhänglichkeit beweist es mir, als Tiere ihrem Besitzer. בָּנִים *Kinder* eig. Söhne darf Jahwe die Angehörigen seines Volkes nennen. Ihm dankt ja das Volk sein Dasein und er hat alles gethan, was nur väterliche Liebe und Sorge einem Sohne thun kann. Dieses Bild für das Verhältnis zwischen der Gottheit und ihren Verehrern ist nicht nur für die Beziehungen zwischen Jahwe und Israel im AT üblich vgl. Num 21 29 Jer 2 27 Mal 2 11; aber an natürliche Verwandtschaft ist im AT nirgends gedacht. Der Vater ist der Versorger und Führer seiner Schützlinge, wie die Angehörigen einer Prophetenzunft בְּנֵי נְבִיאִים unter der Fürsorge und Leitung eines Meisters, eines „Vaters“ אָב stehen. Die Befreiung aus Ägypten ist die Geburtsstunde Israels und seiner Religion; von da an sind die Israeliten die Söhne Jahwes vgl. Hos 9 10 11 1, und Jahwe hat väterlich für ihre Erziehung gesorgt, sodass sie jeden Vergleich mit den Völkern der Umgebung aushalten, ja vor denselben sich auszeichnen. Mit רוֹמַמְתִּי *ich habe emporgebracht* ist eine Steigerung von גִּדַּלְתִּי *ich habe grossgezogen* ausgesagt; nicht nur die gewöhnliche Erziehung, die mit גִּדֵּל bezeichnet ist vgl. Hos 9 12, ist den Israeliten geworden, Jahwe hat ihnen eine besondere, eine bessere und sorgfältigere Erziehung gegeben, als die übrigen Völker erfuhren. Was die Israeliten auszeichnet, ist aber nicht zunächst ein grösserer Wohlstand oder eine weiter reichende politische Macht, sondern ihre Religion und die mit derselben zusammenhangenden vortrefflichen Ordnungen und Gesetze, die das Dtn 4 5-8 nachmals so besonders rühmt. Die ganze Geschichte, die Jahwes Sorge und Wohlthat beweist, ist bei diesen Worten ins Auge gefasst, und nicht der gegenwärtige Augenblick; es ist daher aus der Stelle nicht zu folgern, dass die Israeliten damals in den glücklichsten

Verhältnissen lebten und sich der Ruhe und des Wohlstandes erfreuten. Jahwe erinnert nur mit einem Worte an seine Wohlthaten; später haben Dichter und Propheten dieselben in der mannigfaltigsten Weise geschildert s. nur Dtn 32 10–14 und Hes 16. Auch ist anderswo dem AT der Gedanke nicht fremd, dass gerade der Übermut des Glücks zu einem Vergessen Jahwes führte vgl. Hos 10 1; Dtn 32 15. וְהֵם *und sie,* die so sorgfältig erzogenen Söhne, statt Jahwe treu zu sein und ihn als ihren Stolz zu betrachten (Am 8 7), haben das Unglaubliche gethan, *haben sich* gegen Jahwe *empört.* פָּשְׁעוּ בִי, mit Zurückziehung des Tones wegen des folgenden einsilbigen Wortes vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 29e, bedeutet die Treulosigkeit jeder Art in der Politik (vgl. I Reg 12 19) wie in der Religion. Die Treulosigkeit, die die erwachsenen Kinder gegen ihren Vater übten, bestand darin, dass sie seinen sittlichen Forderungen widerstrebten (vgl. v. 3–17). **3** Die grellste Beleuchtung erfährt diese Treulosigkeit durch eine Vergleichung mit dem Verhalten der Haustiere, die auch noch, wenn schon in untergeordneter Weise, zum Haushalt gehören vgl. Ex 20 10 17. Als solche sind שׁוֹר *Stier* und חֲמוֹר *Esel* genannt und nicht etwa als besonders unverständige Repräsentanten der Tiere. Jer 8 7, wo Storch, Turteltaube, Schwalbe und Kranich genannt sind, ist wieder ein anderer Gesichtspunkt massgebend. Die Haustiere wissen, wem sie gehören und wer sie mit Nahrung versieht. קֹנֶה von קָנָה „durch Kauf erwerben" bedeutet den *Käufer,* dann aber, weil das durch Kauf erlangte Besitzrecht das Wichtigste ist, den *Besitzer* und בַּעַל den *Eigentümer.* בְּעָלָיו ist sogen. Herrschaftsplural, wie אֲדֹנִים Ges.-Kautzsch[26] § 124i; vielleicht ist aber einfach der Singular zu lesen: בַּעֲלוֹ. אֵבוּס *Krippe* für אֲבוּס ist syrisch-artige Punktation vgl. Stade Gr. § 103b und König Lehrgeb. § 67. 130 2 [S. 494]. **3**[b] stehen die Verba יָדַע und הִתְבּוֹנָן (pausa von הִתְבּוֹנֵן) absolut; die Ergänzung eines Objektes, wie in LXX, ist unnötig. Durch die vorgesetzte Negation wird das Vorhandensein jeder Erkenntnis und Einsicht verneint, auch einer solchen, wie sie die Haustiere besitzen: *Nicht einmal soviel Verständnis hat Israel, nicht einmal soviel Einsicht zeigt mein Volk.*

4–9 Die entrüstete Klage des Propheten über das unverständige Volk. Jahwe hat ruhig die Sachlage dargestellt, der Prophet giebt seiner Entrüstung erregten Ausdruck.

4 Der zweite Halbvers stört nach Form und Inhalt den Fortschritt der prophetischen Rede und ist daher ganz als Glosse zu betrachten, durch welche ein Späterer die nach v. 2 u. 3 doch wahrlich genug verständlichen Epitheta des Volkes in v. 4[a] begründen wollte. Statt der 2. Person, die v. 4[a] vorausgesetzt u. in v. 5 wirklich angewandt ist, erscheint die 3. Person. Die Vorwürfe, die dem Volke gemacht werden, sind allgemein und blass und treffen im Grunde die Gescholtenen nicht. Denn das *Verlassen Jahwes* עָזַב אֶת־יְהוָה ist eine deuteronomistisch klingende Wendung und hat den spezifischen Sinn von *Jahwe verlassen und andern Göttern dienen* (z. B. Jdc 2 12 13 10 6), was der Prophet nach v. 10–17 von seinen Zeitgenossen nicht sagen kann. Ebenso ist נִאֵץ אֶת־קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל *den Heiligen Israels lästern* durch 5 24 (s. d.) nicht als jesajanisch erwiesen, und auf קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל kann man sich auch nicht berufen, da diese Bezeichnung Jahwes nicht nur Jes eigen ist, sondern auch in Jes 40—66 Jer 50 29 51 5 Ps 71 22 78 41 89 19 sich findet und von den Stellen, wo dieser Ausdruck in Jes 1—40 vorkommt (Jes 5 19 24 10 17 20 12 6 17 7 29 19 23 30 11 f. 15 31 1 37 23 vgl. II Reg 19 22), lange nicht alle vom Propheten

Jesaja herstammen. Zudem sehen die vom Propheten Apostrophierten in Jahwe den *Heiligen Israels* d. h. den, dem Israel kultische Verehrung schuldet und erweist (über קָדוֹשׁ s. zu 6 3), ja sie üben dieselbe auch eifrig v. 10–17. Weitere Verdachtsmomente sind das doppelte prosaische אֶת־ und das Fehlen der zwei letzten Worte נָזֹרוּ אָחוֹר, die auf ganz gleicher Linie mit v. 4^b stehen, in LXX. Brown und Duhm haben daher diese zwei Worte als Glosse erklärt. Man fasst sie gewöhnlich im Sinne von: *sie haben den Rücken gewandt.* Aber נָזֹרוּ als Niph. von זור = *sich abwenden* in Verbindung mit אָחוֹר *rückwärts* ist auffallend, weil zwei Bilder, von denen jedes für sich genügte, vereinigt sind; und Cheynes Änderung in נִזְּרוּ Niph. von נָזַר vgl. Hes 14 7 (u. 5) „sie haben sich entfremdet" eig. aber = „sie haben sich geweiht" (scil. von Jahwe weg) erforderte eine andere Konstruktion, mindestens ein folgendes מִן (מֵאַחֲרָיו?). Wahrscheinlich ist in נָזֹרוּ אָחוֹר nicht mit Duhm eine Variante zu תּוֹסִיפוּ סָרָה v. 5, sondern die Verschreibung eines nach 50 5 Ps 40 15 44 19 70 3 78 57 gebildeten נָסֹגוּ אָחוֹר *sie sind zurückgewichen* im Sinne von *sie sind abtrünnig geworden* zu sehen. Wer den zweiten Versteil als ursprünglich halten wollte, müsste mit LXX die 2. Person lesen. Nach Ausschaltung der Glosse v. 4^b gewinnt der Zusammenhang der Rede des Propheten, vgl. zu v. 5. Die Auffassung Haupts (vgl. Kleindruck zu v. 10–17), dass hinter נִזְּרוּ אחור aus v. 5 הוֹסִיפוּ סָרָה (nicht תּוֹ״) heraufzunehmen sei und dass man dort dafür בָּנִים מַשְׁחִיתִים aus v. 4 einzusetzen, das diesem vorangehende זֶרַע מְרֵעִים aber als Glosse zu betrachten habe, löst die vorliegenden Schwierigkeiten weniger gut, als die einfache Annahme, ganz v. 4^b sei Glosse.

In der Anrede 4^a an das Volk zieht der Prophet den Schluss aus dem Worte Gottes (v. 2 3), indem er in vierfachem Ansdruck die Sündhaftigkeit und Verdorbenheit des Volkes hervorhebt. Eingeleitet ist seine Anrede mit הוֹי *o weh*, einem Ausruf, der der Drohung und Klage zugleich Ausdruck verleiht und zu der ganzen Anrede, also auch zu עָם, זֶרַע und בָּנִים gehört. Wie גּוֹי und עָם, so entsprechen sich זֶרַע und בָּנִים. *Saat, Nachkommenschaft* und *Kinder* nennt der Prophet das Volk in Hinsicht auf v. 2. Jahwe ist ihr Vater und Erzieher, sie sind seine Kinder, wie sie andrerseits sein Volk sind vgl. v. $4^{a\alpha}$ mit v. 3^b. זֶרַע bekommt erst durch den Zusammenhang die üble Nebenbedeutung *Brut* vgl. γέννημα ἐχιδνῶν Mt 3 7. Sie sind eben eine schöne Sippschaft — von Bösewichtern. In הוֹי גּוֹי חֹטֵא *o der sündigen Nation* ist die Paronomasie, die Jes liebt vgl 5 7 6 11, nicht zu verkennen. Nicht nur *sündig* ist das Volk, sondern כֶּבֶד עָוֺן *schwer von Sünde;* für den stat. constr. כֶּבֶד neben der anderen Form כְּבַד Ex 4 10 vgl. Stade Gr. § 202a. *Schwer von Sünde* ist eine im Semitischen beliebte Umstellung, wodurch das Adjektiv, das eigentlich als Prädikat zu dem ihm jetzt untergeordneten Substantiv עָוֺן gehört, als Attribut zu dem übergeordneten Nomen gezogen wird. So entstand עַם כֶּבֶד עָוֺן *Volk schwer von Sünde* aus עַם כָּבֵד עֲוֺנוֹ *Volk, dessen Sünde schwer ist.* Der Sinn ist nicht zweifelhaft: *o des Volkes, das schweres Unrecht begeht.* Aus מְרֵעִים, das die Explikation zu זֶרַע bildet, besteht die ganze jetzige Generation. Sie sind es nicht von Haus aus, sonst hiessen sie בֵּית מְרֵעִים wie Jes 31 2, wo der Gedanke an Jahwe als den Urheber des Volkes fernliegt; sondern sie sind es geworden, wie sich aus der letzten Bezeichnung בָּנִים מַשְׁחִיתִים ergiebt. הִשְׁחִית *verderben* steht hier absolut, wie Dtn 4 16 31 29. Das Objekt דֶּרֶךְ z. B. Gen 6 12 oder עֲלִילָה Ps 14 1 *Lebensweise, Handel und Wandel* ergänzt sich von selbst, so dass הִשְׁחִית den Sinn hat von *ein schlechtes Leben führen, auf schlimme Wege geraten.* Sie sind *missratene, auf Abwege geratene Kinder,* die in ihrem Treiben dem verderbten Menschengeschlechte gleichen, welches die Sintflut

herbeigeführt hat vgl. Gen 6 12. Ihre Sünde und ihr Frevel besteht nicht in Götzendienst, wie die Glosse v. 4b erklärt, sondern in sittenlosem Wandel, in Ungerechtigkeit und unbegreiflichem Verkennen des Willens Gottes vgl. v. 3 u. 10–17. **5** An die Anrede v. 4a schliesst sich unmittelbar an die Schilderung des trostlosen Zustandes, zuerst im Bilde (v. 5 6), dann in eigentlicher Rede (v. 7–9), als dessen Ursache das Volk immer noch nicht seine Sünde erkennen will. Die ganze Schilderung hat den Sinn: Wollt ihr nicht endlich eure Sünde einsehen? Eine Vermehrung des Elends, in das eure Sünden euch gestürzt haben, ist ja kaum mehr möglich. עַל־מֶה bedeutet *worauf? auf welche Stelle?* (vgl. Ovid: Vix habet nova nobis plaga locum) und nicht *warum? weswegen?*, was dem Sinne des Propheten nicht gerecht wird. Nicht aus kluger Berechnung der bösen Folgen sollen sie die Sünde meiden, sondern sie sollen endlich die ganze Schändlichkeit ihres Benehmens gegen Jahwe einsehen. Über מֶה = מָה auch vor Nichtgutturalen vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 37 e. תּוֹסִיפוּ סָרָה *ihr setzt den Abfall fort, verharrt im Abfall* ist verbaler Umstandssatz vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 156 d und beschreibt die Angeredeten; es geht daraus hervor, dass von der vom Propheten gewünschten Einsicht noch keine Spur sich zeigt. Also: *Wohin sollt ihr denn noch geschlagen werden, Da ihr im Abfall verharrt?* כָּל־רֹאשׁ ist wie כָּל־לֵבָב trotz dem Fehlen des Artikels *das ganze Haupt* und *das ganze Herz* zu übersetzen vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 127 c. Daraus folgt aber nicht, dass das Volk nun als Einzelperson vorgestellt sei, sondern jeder einzelne ist so vom Unglück getroffen, dass ihm Kopf und Herz ganz krank sind. Bereits ist das Haupt ganz der Krankheit erlegen (לָחֳלִי) und auch das Herz völlig ergriffen (דַּוָּי eine Intensivbildung). Das Bild, das sie alle bieten, ist das eines dem Tode nahen Kranken; vgl. Hos 5 12 f. Diesen elenden Zustand schildert **6** weiter. Hier scheint nun doch wegen אֵין־בּוֹ מְתֹם *nichts Heiles an ihm* an eine Einzelperson gedacht werden zu müssen. Aber ein Nomen, auf das sich das Suffix in בּוֹ beziehen könnte, ist nicht vorhanden, und da jedenfalls v. 5a und dann wieder v. 7 die zweite Person steht, so bleibt die dritte Person in בּוֹ auffallend. Dann ist beachtenswert, dass in LXX ABS אין בו מתם nicht wiedergegeben ist und dass bei seiner Beibehaltung aus dem אֵין בּוֹ vor פֶּצַע das Gegenteil d. h. ein blosses בּוֹ ergänzt werden muss. Erinnert man sich, dass מְתֹם (Jdc 20 48 ist מְתִם zu lesen) nur in Ps 38 4 u. 8 und zwar ebenfalls in der Schilderung eines Kranken und in fast ähnlicher Verbindung, nämlich אֵין מְתֹם בִּבְשָׂרִי, vorkommt, so wird man in אֵין־בּוֹ מְתֹם eine aus Ps 38 4 8 geflossene Randbemerkung zu sehen haben, die nachher in den Text gekommen ist. מְתֹם ist ohnehin ein zweifelhaftes Wort, so dass P. Haupt dafür hier und Ps 38 4 8 מִתּוֹם (= מִן־תּוֹם, das partitive מִן nach einer Negation zur Verstärkung wie im Arabischen), dagegen Cheyne תָּמִים lesen will. Scheiden wir die Glosse aus, so wird der Kontext klarer: *Von der Fusssohle bis zum Haupte Nur Beule und Striemen.* פֶּצַע = die durch einen Schlag entstandene Zerquetschung des Fleisches, חַבּוּרָה = Striemen, das von einem Hiebe herrührende Zeichen, vgl. beide Wörter auch Gen 4 23 neben einander. Neben diesen Zeichen früherer Schläge finden sich immer *frische Wunden*, und nichts wird zu ihrer Heilung oder Linderung gethan. Die Hilfe

käme von Jahwe, aber er ist es ja, der jetzt diese Strafen verhängt. Die Reihenfolge der ärztlichen Behandlung ist kaum sachgemäss. Das Auspressen der Wunde, wenn זֹרוּ diesen Sinn hat, ist wohl das erste, aber das Aufgiessen von Öl folgt doch kaum erst dem Verbinden, sondern geschieht höchstens gleichzeitig vgl. Lk 10 34. Die alten Übersetzungen, die vom hebräischen Text und unter sich abweichen, können hier wenig helfen. Ausserdem fällt der Wechsel des Numerus in den Verben, zweimal der Plural und einmal der Singular, auf; denn die chiastische Beziehung der Plurale auf die beiden Nomina פֶּצַע und חַבּוּרָה und des Singulars auf das den Pluralen vorangehende מַכָּה ist so wenig glaubhaft, wie die unpersönliche oder die individualisierende Fassung des femininen Singulars וְלֹא רֻכְּכָה (= *und nicht ist's gelindert mit Öl* oder *und keine* der Wunden *ist gelindert mit Öl*). Diesem sachlichen und sprachlichen Übelstande hilft am besten die Annahme ab, dass לֹא־זֹרוּ וְלֹא חֻבָּשׁוּ eine Glosse ist, die als Prädikat zu פֶּצַע וְחַבּוּרָה an den Rand, von einem späteren Abschreiber aber an der unrichtigen Stelle in den Text gesetzt wurde. Dies hatte die Folge, dass das letzte Verbum לֹא רֻכְּכָה ein וְ zur Einführung erhielt. זֹרוּ erklärt man als passives Perf. Ḳal von זרר *auspressen* s. GES.-KAUTZSCH[26] § 67 m u. 52 e. Doch ist זרר in diesem Sinne ἅπ. λεγ. und man muss Verwandtschaft mit צרר annehmen. Oder soll man לֹא אֻזְּרוּ vermuten? Das stünde etwas tautologisch mit dem term. techn. חָבַשׁ für das *Verbinden* einer Wunde. Der Text hat somit ursprünglich gelautet: *Von der Fusssohle bis zum Haupte Nur Quetschungen und Striemen Und frische Wunden, Mit Öl nicht gelindert.* Das Bild ist auch so schon ausgeführt genug. **7** folgt nun die Erklärung. Kraftvoll stehen die Nomina nebeneinander, um durch ihren Kontrast die traurige Lage um so auffallender zu zeichnen: *Euer Land eine Wüstenei, Eure Städte mit Feuer verbrannt.* אַדְמַתְכֶם *euer angebautes, kultiviertes Land,* das bedeutet אֲדָמָה. לְנֶגְדְּכֶם zieht man am besten als Qualification zu אַדְמַתְכֶם = die *vor euren Augen, in eurer nächsten Nähe* liegenden Äcker. *Fremde verzehren sie,* natürlich das, was das bebaute Land hervorbringt. Bis in die nächste Nähe der Hauptstadt sind die *Fremden* gelangt, die ganze Landschaft ausraubend und verheerend. Mit *Fremden* können nicht die Angehörigen des Nordreichs bezeichnet werden, es sind offenbar die Assyrer, und die Schilderung geht auf die Cernierung Jerusalems durch Sanherib im Jahre 701. Damals lebten die Assyrer von den Früchten der judäischen Landschaft und Sanherib konnte sich nachmals auf seiner Prunkinschrift rühmen, 46 befestigte judäische Städte erobert, 200150 Menschen fortgeführt und den König selber „wie einen Vogel im Käfig" in Jerusalem eingeschlossen zu haben vgl. KAT[2] 293. Das letzte Glied *und eine Wüstenei ist's wie bei einer Zerstörung durch Fremde* ist Glosse zu dem ersten שְׁמָמָה vgl. STUDER JpTh 1877, 714f. und DUHM. Aber זָרִים kann auch nicht einmal einem Glossator zugetraut werden, denn es sind ja wirklich זָרִים, die die Ländereien verwüsten, und die Verwüstung ist daher nicht nur wie eine Barbarenverwüstung. Die *Fremden* als Objekt der Verwüstung (= wie man Barbaren verwüstet) zu fassen oder dafür זֶרֶם „Wetterguss" zu lesen, macht die Glosse nicht verständlicher; zudem ist מַהְפֵּכָה der stehende Ausdruck für die Umkehrung von Sodom u. Gomorrha

Am 4 11 Dtn 29 22 Jes 13 19 Jer 49 18 50 40 vgl. Gen 19 25 29 u. s. ZATW 1897, 87. Die Glosse wies daher ursprünglich für זָרִים vielmehr סְדֹם *Sodom* auf, so Ewald u. a., und sie wurde im Blick auf v. 9 zu v. 7 an den Rand gesetzt. Die Änderung in זָרִים hat das im Verse nicht weit voranstehende זָרִים verschuldet. 8 בַּת צִיּוֹן *Tochter Zion* = *Zion*, die Explikation צִיּוֹן steht in Annexion zu dem Explizierten בַּת, wie in v. 4 מְרֵעִים zu זֶרַע vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 128 k. Poetisch werden die Städte als Frauen bezeichnet, sie heissen daher בַּת *Tochter*, בְּתוּלָה *Jungfrau*, אֵם *Mutter* II Sam 20 19 Ps 87 5 (LXX). Ganz allein in der weiten verwüsteten Landschaft ist Jerusalem übrig geblieben; sie steht so einsam, wie eine Wächterhütte im Weinberg, wie eine Nachthütte im Gurkenfeld. מְלוּנָה *Nachthütte* ist nach 24 20 eine Art Hängematte. Die Gurken bildeten, wie heute noch, eine wichtige Nahrung vgl. Benzinger, Archäol. 90. Einsam ist der Bewohner einer solchen Hütte im Weinberg oder im Gurkenfeld auf alle Fälle, besonders trostlos und verlassen ist aber seine Lage, wenn der Weinberg oder das Gurkenfeld verwüstet ist. So ragt Zion aus der verwüsteten Landschaft hervor. Aber was besagt: כְּעִיר נְצוּרָה? Schwerlich ist *wie eine belagerte Stadt* richtig; das war ja Jerusalem doch, als die Assyrer es einschlossen. Übrigens ist der Sinn von נָצַר *beobachten, cernieren*, so dass Dillmann das Part. Niph. נְצוּרָה von צור *einengen, belagern* lesen wollte, um die traditionelle Übersetzung festzuhalten. Besser ist die Fassung *wie ein Turm der Wacht;* denn nach II Reg 17 9 kann auch ein מִגְדַּל נוֹצְרִים *Wachtturm* sehr wohl עִיר genannt werden, da עִיר nach eben dieser Stelle nichts anderes bedeutet als eine mit einer Umwallung versehene Örtlichkeit. נְצוּרָה ist ein Infinitivnomen, wie גְּבוּרָה, קְבוּצָה collectio, קְבוּרָה Begräbnis, שְׁמוּעָה Gerücht vgl. König Lehrgeb. II, 198, und bedeutet *Beobachtung, Wacht;* zum Plur. נְצוּרִים vgl. Jes 65 4. Daher ist עִיר נְצוּרָה als poetischer Ausdruck für מִגְדַּל נוֹצְרִים zu betrachten, und Jerusalem gleicht nach unserem Verse einem in einsamer Gegend angelegten Wachtturm, einem Luginsland oder einer Wartburg. Ringsum ist alles verödet, keine Bewohner können melden, was in der Umgebung vorgeht. 9 Ja, nur mit genauer Not ist Jerusalem völliger Vernichtung entgangen. כִּמְעַט *wie ein weniges, es fehlte nur wenig, beinahe* ist von der Massora zum ersten Halbvers gezogen. Will man es aber mit שָׂרִיד *Entronnener* verbinden, so kann doch schwerlich die Hauptstadt als ein wie weniges, wie nichts zu rechnender Entronnener bezeichnet werden. Zieht man dagegen כִּמְעַט zum Folgenden, so stört es den Sinn in gleicher Weise; denn es stösst sich dann mit לוּלֵי: Wenn Jahwe nicht einen Rest gelassen hätte, so wären sie ja nicht nur *fast*, sondern ganz *wie Sodom geworden*. Zudem fehlt כִּמְעַט in LXX, Pesch., Vulg.; es ist daher mit Guthe bei Kautzsch als Glosse zu betrachten, die aber nicht den Zweck hat, den Gedanken abzuschwächen, sondern den Sinn des ersten Versglieds, das wirklich nichts andres besagt als *mit genauer Not*, zusammenfasst und daher als Verdeutlichung des ersten Gliedes von der Massora mit Recht vor Athnach gestellt ist. Die Zerstörung von Sodom und Gomorrha ist auch sonst das Paradigma einer gründlichen Zerstörung s. v. 7. יְהוָה צְבָאוֹת Abkürzung für ursprüngliches יְהוָה אֱלֹהֵי צ׳ Ges.-Kautzsch[26] § 125 h = *Jahwe der Heerscharen* hat bei den Propheten seit

Amos eine tiefere Bedeutung erhalten; Jahwe ist nicht nur der Gott der israelitischen Heere, sondern der Gott aller Mächte in der Menschenwelt und in der Natur. Im Übrigen ist v. 9ª in der Form wenig poetisch und die Beziehung von הוֹתִיר לָנוּ שָׂרִיד *er hat uns einen Entronnenen übrig gelassen* = *einige entrinnen lassen* auf die Verschonung Jerusalems nicht sehr klar. Für שָׂרִיד steht in LXX σπέρμα, in Vulg. semen. Bedenken gegen die Ursprünglichkeit dieses Verses lassen sich daher nicht gänzlich unterdrücken.

10—17 Die wahre Thora Jahwes. Trotz der verzweifelten Lage merken die Jerusalemer immer noch nicht, was Jahwe fordert. Der Prophet will ihnen die Augen öffnen: Nicht Kultus und Opfer will Jahwe, sondern Recht und Gerechtigkeit im bürgerlichen Leben. Der Abschnitt ist in mehrfacher Hinsicht wichtig: Er zeigt einmal, dass für Jes *Thora* und *Wort* Gottes keine Gegensätze sind und Thora nicht auf kultische Weisungen einzuschränken ist; dann aber zeugt er dafür, dass für Jesaja die ethischen Gebote im Vordergrund standen. Dass Jes die Abschaffung der Opfer verlange, ist nicht zu sagen; aber es ist auch nicht zu leugnen, dass diese Forderung in der Konsequenz seiner Opposition liege. Die Opfer haben in der prophetischen Religion keine sichere Begründung, darum ist die vorliegende Opposition von prinzipieller Bedeutung. Jes stimmt in diesem Urteil über die Opfer mit seinen Vorgängern Amos (4 4 5 21–25) und Hosea (6 4–6), wie mit seinen Nachfolgern überein vgl. Mch 6 6–8 Jer 7 4 21 22 Jes 40 16 43 23 ff., ein sicherer Beweis, dass man damals von dem Priestercodex noch nichts wusste, der die Kultusgesetzgebung als Moses Leistung betrachtet. Die prophetische Anschauung ist trotz der Bedeutung, die der Kultus nach dem Exil erlangte, lebendig geblieben vgl. Ps 40 7 50 7–15 51 9 Prv 15 8 21 3 27; ja in den letzten Jahrhunderten vor Christus haben die Frommen die offiziellen Gemeindeopfer wohl gelten lassen, aber den Erweis der Frömmigkeit in anderem gesehen, gab es doch aus dem Judentum stammende Sekten wie die Essäer, welche die Opfer vollständig verwarfen.

Der Abschnitt begegnet dem Einwand, den die Jerusalemer mit Berufung auf ihre kultische Verehrung Jahwes gegen die Apostrophe des Propheten in v. 4–9 erheben konnten. Auch formell schliesst sich v. 10 an das Vorhergehende an: v. 9 heisst es, dass Jerusalem nur mit genauer Not dem Schicksal Sodoms und Gomorrhas entgangen sei; v. 10 werden die Jerusalemer geradezu als Sodomer und Gomorrher angeredet. Aber das Hereinspielen von v. 9 ist dem Gedanken nicht günstig; denn es beeinträchtigt die Kraft und Wirkung der Anrede und diese wäre auch ohne v. 9 nicht unverständlich. Die Bedenken gegen v. 9 werden daher vermehrt; v. 9 könnte eine künstliche Klammer sein, um ursprünglich getrennte Stücke zu verbinden, oder, was wahrscheinlicher ist, da inhaltlich v. 10–17 sich gut an v. 4–8 anschliesst, um die vorhandene Verbindung auch in der Form zum Ausdruck zu bringen.

10 Jes nennt Jerusalem ein Sodom und Gomorrha, nicht weil es fast dieselbe Katastrophe erfuhr, sondern weil man sich in Jerusalem über alle Forderungen des Rechts und der Sitte hinwegsetzte, wie einst in Sodom und Gomorrha. Im Einzelnen wird sich die Sittenlosigkeit in Jerusalem ganz anders geäussert haben, kaum so arg, wie von Sodom und Gomorrha erzählt wird; auf alle Fälle ist nicht daran zu denken, dass Jes auch in Bezug auf die Hochschätzung des Kultus die Bewohner dieser drei Städte einander gleichsetze. Die grösste Verantwortung an der Sittenverderbnis in der gesamten Bevölkerung tragen die leitenden Persönlichkeiten. Sie werden daher auch zuerst angeführt. Jes nennt sie קְצִינֵי סְדֹם *Sodomsgebieter*. קָצִין (über die Bildung vgl. König Lehrgeb. II 136. 405) entspricht arab. *ḳāḍi*, gewöhnlich mit *Richter* übersetzt, hängt mit קָצָה *abschneiden*, *entscheiden* zusammen und

bedeutet den *Decernenten* und zwar den, der nicht nur im Gericht die Entscheidung trifft, sondern überhaupt den Ton angiebt, den *Volksführer*, das *Parteihaupt*. תּוֹרָה *Weisung*, wahrscheinlich von יָרָה *werfen*, ursprünglich die durch das Werfen des heiligen Loses von der Gottheit erhaltene Weisung, dann allgemeiner jeder durch Priester oder Prophet vermittelte göttliche Befehl, ein für einen speciellen Fall gegebenes Wort Gottes. Solang man daran dachte, dass die *tōrōt* nur Äusserungen und Darstellungen des Willens Gottes und für einen besondern Fall gegeben waren, konnte ein Gegensatz zwischen dem Willen Gottes und den *tōrōt* nicht aufkommen. Als man aber den kultischen und zufälligen Weisungen die Unbedingtheit der sittlichen Gebote und des Willens Gottes selber verleihen wollte, als das Deuteronomium Gesetzeskraft erhielt, stellte sich der Gegensatz deutlich heraus (vgl. Jer 8 8), von dem fast die ganze nachexilische Geschichte der israelitischen Religion Zeugnis ablegt. Vgl. A. Gampert, La Thora. Étude historique sur ses origines et son développement 1895. **11** Bis v. 15ª reicht der negative Teil der prophetischen Thora: Fort mit euren Opfern! ***Wozu mir die Menge eurer Schlachtopfer?*** Diese Frage Jahwes ist an die Jerusalemer (v. 10) gerichtet, die sich mit Opfern im Tempel eingefunden haben, um Jahwe günstig zu stimmen. Je mehr Opfer, desto sicherer ist die Einwirkung auf Jahwe und desto grösser sein Eifer, die Stadt zu retten, so denken Fürsten und Volk, nicht als ob sie wirklich noch meinten, wie es die alte Vorstellung war, dass die Opfer der Gottheit zur Speise dienten. Aber auch so kennen sie Jahwe nicht; ganz andres fordert er von ihnen. Die Opfer helfen nichts, was für Opfer auch immer es seien, ob sie die geschlachteten Tiere (זֶבַח) ganz als sog. Brandopfer (עֹלָה) oder ob sie nur Teile davon, Fett חֵלֶב und Blut, wie bei den Mahlopfern, darbringen, ob sie Widder oder Mastkälber oder Farren oder Lämmer oder Böcke schlachten. In v. 11ᵇ wird nach LXX וּכְבָשִׂים als die Aufzählung vervollständigende spätere Einfügung zu betrachten sein; dann ist auch die Abhängigkeit des וְעַתּוּדִים von דַּם um etwas erleichtert und braucht man nicht כְּבָשִׂים und עַתּוּדִים als selbständige Objekte zu לֹא חָפָצְתִּי zu fassen. Von **12** sind die zwei letzten Wörter mit dem folgenden zu verbinden (Duhm); es kann doch niemand einfallen, von der Hand ein Zerstampfen der Vorhöfe zu fordern. Ferner aber ist לראות nicht mit Massora als Inf. Niph. mit synkopiertem ה = לְהֵרָאוֹת (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 51 l), sondern als Inf. Ḳal לִרְאוֹת zu lesen. Denn zu dem Niph. לֵרָאוֹת ***um zu erscheinen*** passt kein Objekt, sondern nur zu Ḳal ***um mein Angesicht zu sehen***. Die Lesung als Niph'al wurde vorgezogen, weil jedes Schauen Gottes den Spätern als todbringend erschien, nicht nur das eines Ungeweihten, und weil der „Gottesdienst" ihnen als die Erfüllung einer statutarischen Pflicht galt, da sie ihn nicht mehr verstanden als hervorgegangen aus dem Verlangen nach der seligmachenden Gemeinschaft mit Gott. Schon von LXX ist diese spätere gesetzliche Anschauung in die Stelle hineingelegt; aber Jes kannte die rechte Stimmung, die zum Heiligtum führt und die dort den Besucher erfüllt, ihm war das höchste Glück, Gottes Angesicht zu sehen, vgl. Cap. 6. Der Kultus ist kein verdienstliches Werk, der Besuch des Gotteshauses hat den Verkehr mit der Gottheit zum Ziel. Dort will man, wenn man weiss, was man thut,

Gottes Angesicht sehen. פָּנִים *Angesicht* Gottes nannte man in früherer Zeit einen Gegenstand, der die Gegenwart der Gottheit verbürgte, oder auch eine Erscheinung, durch die man der Gegenwart Gottes bewusst wurde. *Panīm* tritt daher in Parallele mit der Lade Jahwes, mit dem מַלְאַךְ יהוה und mit dem „Namen" שֵׁם der Gottheit und kann auch einfach mit Jahwe wechseln (Ex 33 14 vgl. auch Num 10 35 36 II Sam 15 25). Es bedeutet gerade wie שֵׁם den θεὸς ἐπιφανής. So sind auch die phönizischen Namen *pĕnē ba'al* und שמבעל, letzterer auf der Ešmunazarinschrift, zu erklären, und anderes wollte es nicht besagen, wenn sich später ägyptische und syrische Könige das Epitheton ἐπιφανής gaben. Bei Jes hat man kaum mehr an ein Substrat für die Epiphanie Gottes im Tempel zu denken; denn die Jahwelade wohnte im Dunkeln und kam dem Besucher kaum mehr zu Gesicht, von einem Jahwebilde im Tempel zu Jerusalem wissen wir aber nichts. Nach der alten Ordnung durfte man nicht mit leeren Händen der Gottheit nahen Ex 23 15 34 20, nach Jes verlangt aber Gott keine Opfer: *Wer hat dies von eurer Hand gefordert?* זאת weist auf die v. 11 aufgezählten Opfer zurück. Zu יֶדְכֶם mit ֶ von יַד vgl. König Lehrgeb. II § 130 3 d S. 507. Die Thora Jahwes ist eine andere geworden; was gefordert wird, steht v. 16 f. Ein *Zertreten der Vorhöfe* des Jahwetempels zu Jerusalem ist der Kultus der Judäer, die sich dort mit ihren Opfertieren einstellen, eine Entweihung der geweihten Stätte und eine Verletzung der guten alten Sitte, nach welcher ein solcher heiliger Bezirk nur in höchster Ehrfurcht zu betreten oder auch für Menschen und Tiere unnahbar war vgl. Ex 19 12 ff.
13 לֹא תוֹסִיפוּ ist das Verbum zu רְמֹס חֲצֵרָי: *Meine Vorhöfe zu zertreten — sollt ihr bleiben lassen.* Dadurch wird die massoretische Auffassung von v. 13ª unhaltbar, nach welcher bei Kautzsch übersetzt ist: *Bringt nicht mehr unnütze Gaben dar — ein gräulicher Brand sind sie mir.* So stark auch so der Sinn der Stelle noch bleibt, so ist ihre Schärfe doch sehr gemildert; denn es tritt nicht mehr hervor, dass alle Gaben unnütz und Jahwe ein Greuel sind. Diesem Gedanken, der von v. 11 f. gefordert ist, entspricht die LXX besser; sie trennt שָׁוְא von מִנְחַת und תּוֹעֵבָה von קְטֹרֶת. Duhm folgt der LXX und zwar der von der ed. rom. gebotenen Konstruktion, nach der שָׁוְא קְטֹרֶת als Prädikat und Subjekt zu nehmen sind = μάταιον θυμίαμα *hinfällig ist das Rauchopfer.* Möglich ist es aber auch, mit Tischendorf den Haupteinschnitt nach שָׁוְא zu machen: ἐὰν φέρητε σεμίδαλιν, μάταιον· θυμίαμα, βδέλυγμά μοί ἐστι = *Opfergabe zu bringen, ist unnütz; Rauchopfer, ein Greuel ist es mir.* Vorausgesetzt ist bei diesen Übersetzungen, dass statt מִנְחַת der stat. absol. im Sing. מִנְחָה oder ohne Konsonantenveränderung der Plural מְנָחֹת zu lesen sei. Immerhin ist auch so der Halbvers nicht ohne Bedenken: קְטֹרֶת findet sich abgesehen von unserer Stelle und Dtn 33 10, wo קְטוֹרָה steht, nur bei exilischen und nachexilischen Schriftstellern (s. Wellh. Prol. S. 67) und ist bei ihnen ausser in dem allgemeinen Sinn von Räucherwerk von Hesekiel an als term. techn. für Weihrauchopfer gebräuchlich. Die Ursprünglichkeit von קְטֹרֶת ist daher zweifelhaft, seine Einfügung erfolgte zur Vervollständigung der Aufzählung, wie וּכְבָשִׂים in v. 11, und mit Rücksicht auf Jer 6 20, wo der Weihrauch (לְבוֹנָה) als Jahwe missfällig aufgeführt ist. Dann aber ist auch שָׁוְא schwerlich zu halten, es dient zur Ab-

schwächung des scharfen Urteils, um zu sagen, dass nicht alle Opfergaben, sondern nur die, welche die Determination שָׁוְא d. h. der Nichtigkeit, der Heuchelei verdienen, Jahwe ein Greuel sind. מִנְחָה *Gabe* bezeichnet den Tribut an den König, wie jede Opfergabe an Gott, die vegetabilische sowohl als die animalische vgl. Gen 4 3 und 4; später aber, bes. bei Hesekiel und im Priestercodex, ist es term. techn. für das vegetabilische Opfer. Ursprünglich war somit v. 13a nur zu lesen: *Opfergabe zu bringen — ein Greuel ist es mir.* **13b** folgt das Urteil über die Festtage, über den Neumond, den die Israeliten schon feierten, als sie noch Nomaden waren, und über den Sabbat, den sie wohl erst als Bauern in Kanaan kennen lernten, aber damals noch lange nicht, wie später und heutzutage begingen. מִקְרָא, hier, wie 4 5, ohne die übliche Determination קֹדֶשׁ, bedeutet dasselbe, was מִקְרָא קֹדֶשׁ: gottesdienstliche Versammlung, die nach Lev 23 am Sabbat und an besonderen Festtagen stattfand. Ob jedoch מִקְרָא für sich allein bereits zu Jes's Zeit term. techn. war, ist fraglich; die Abkürzung im Sinne von heiliger, gottesdienstlicher Versammlung scheint den vollständigen Ausdruck zur Voraussetzung zu haben, und es ist daher SCHWALLY ZATW 1891, 257 zuzustimmen, der קְרֹא מִקְרָא für eine Interpolation ansieht. Für die Übersetzung von לֹא־אוּכַל mit *ich halte es nicht aus* beruft man sich auf Ps 101 5. Aber an beiden Stellen müsste ein von dem Verbum יָכֹל abhängiger Infinitiv, לָשֵׂאת wie Jer 44 22 oder לְהָכִיל wie Am 7 10, entweder im Texte oder doch dem Sinne nach ergänzt werden. Näher als לָשֵׂאת einzusetzen läge es mit SCHWALLY אָכִיל Hiph. von כול zu lesen, was den von den Auslegern geforderten Sinn ausdrückt vgl. Am 7 10 Jer 10 10 Jo 2 11; aber die Kürze der Zeile spricht doch für den Ausfall von לָשֵׂאת. Jahwe kann Neumond und Sabbat nicht ausstehen, weil dieselben den Judäern ein Anlass zu einem Treiben sind, das ihm zuwider ist. Statt אָוֶן וַעֲצָרָה *Unrecht und Festfeier* hat LXX νηστείαν καὶ ἀργίαν, sie setzt somit für אָוֶן im Text צוֹם *Fasten* voraus. Da sich die Änderung in אָוֶן wiederum als Milderung begreifen lässt und da sie zudem durch I Sam 15 23 nahegelegt wurde, ist die Lesart der LXX mit KOPPE und SCHWALLY vorzuziehen. Das Fasten ist ursprünglich die Vorbereitung auf den sakramentalen Genuss des heiligen Fleisches (W. R. SMITH Rel. of Sem.², 434) und passt daher vortrefflich zu עֲצָרָה *Festfeier*, die Jahwe auch nach Am 5 21 nicht riechen kann. Hier ist עֲצָרָה noch nicht synonym mit מִקְרָא קֹדֶשׁ, sondern hat die allgemeinere Bedeutung von Festfeier überhaupt, = die Zeit, in der man עָצוּר „geweiht", „heilig", „in Klausur" ist. Auch später gehören noch צוֹם und עֲצָרָה zusammen Jo 1 14 und die Bedeutung einer Vorbereitung zum Verkehr mit der Gottheit hat das Fasten nicht verloren, es dient zur Vorbereitung auf den Empfang einer Offenbarung Dan 9 3 10 3 Apk Bar 20 5 21 1, wird als Begleitung des Gebetes empfohlen Tob 12 8, und noch heute muss der Katholik mit nüchternem Magen zur Kommunion kommen. Ist daneben das Fasten auch ohne solche bestimmte Abzweckung geübt und hat es eine selbständige Bedeutung gewonnen, so soll es doch eben das Zeichen eines frommen Menschen sein, wie z. B. bei dem Pharisäer Lk 18 12. Wenn man diese dem Fasten beigelegte Bedeutung bedenkt, dann versteht man erst recht die Schärfe des Urteils Jesajas. **14** ist

v. 13b ziemlich parallel. Selbst חֹדֶשׁ ist wiederholt und מוֹעֲדֵיכֶם ist nur der zusammenfassende Ausdruck für die bereits vorher erwähnten Festfeiern. Dazu fällt auf, dass hier das Suffix nun mildernd sich einstellt, als ob Jes vorher zu scharf geurteilt zu haben meinte. Es hilft gegen diese Bedenken wenig, wenn mit Schwally חַגֵּיכֶם für חָדְשֵׁיכֶם gelesen würde; dann ständen zwei völlig synonyme Ausdrücke beisammen. Ich halte die beiden Worte für mildernde Glosse zu חֹדֶשׁ וְשַׁבָּת und ziehe, wie LXX, שָׂנְאָה נַפְשִׁי als Prädikat zu צוֹם וַעֲצָרָה: *Fasten und Festfeier — sind mir in der Seele zuwider.* נַפְשִׁי verstärkt den Ausdruck; um so auffallender sind daher die zwei folgenden Verben, welche gradatim die Schärfe abschwächen: ***sie sind mir zur Last geworden, ich bin müde zu tragen,*** wobei sich eigentlich noch fragt, ob nicht נָשָׂא hier doch den Sinn von ***vergeben*** hat, den LXX darin sieht und den später das absolut gebrauchte נָשָׂא nicht ungern hat, vgl. z. B. zu Hos 1 6. Dann ist zu übersetzen: ***ich bin müde zu vergeben.*** Zu der Infinitivform נְשֹׂא statt שְׂאֵת vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 76 b. Diese abschwächenden Sätze scheinen nicht ursprünglich zu sein. **15a** Auch das Beten der Judäer hilft nichts. Gott verhüllt seine Augen, wenn sie ihre Hände ausbreiten, ein Gestus des Gebetes, der schwerlich ein Ausdruck der Abwehr sein sollte, sondern davon herrührt, dass in alter Zeit das Gottesbild mit den Handflächen (כַּף) gestreichelt wurde, vgl. auch den Ausdruck חִלָּה אֶת־פְּנֵי יְהוָה z. B. I Sam 13 12 und Wellh. Reste arab. Heid. 105. Selbst das Vielewortemachen beim Gebet rührt Jahwe nicht, das kann den Mangel der richtigen inneren Stimmung, die man haben muss, wenn man „Jahwes Angesicht schauen" will, nicht ersetzen; das βαττολογεῖν hat auch Jesus (Mt 6 7) und das Abthun des Gebetes als einer statutarischen Pflicht, als קֶבַע, selbst Rabbi Šim'on (Pirḳ. Ab. 2 13) verworfen. Die Anliegen, die man an heiliger Stätte Jahwe sonst vorbringen konnte vgl. Gen 25 22 I Sam 1 10 ff., finden keine Beachtung noch Gehör. Hier handelte es sich bei den Judäern offenbar bei dem Feste, da sie vom Propheten Jahwes Weisung vernahmen, um eine nationale Angelegenheit. Zu dem Chireḳ in וּבְפָרִשְׂכֶם vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 60 f und 61 e.

15b—v. 17 folgt die positive Seite der Thora Gottes: Übung von Recht und Gerechtigkeit ist Gottes Forderung. Die Missachtung dieser Forderung hat Jahwes Abneigung zur Folge. ***Eure Hände sind mit Blut befleckt;*** דָּמִים ist vergossenes Blut, Blutschuld vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 124 n, und zur Voranstellung des Objektes ebenda § 117 z. Bei diesem Vorwurf ist nicht an das Opferblut zu denken, sondern nach den folgenden Versen klebt in Wirklichkeit blutiges Unrecht an ihren Händen, Rechtslosigkeit herrscht ja im Lande, der Gewaltthat wird nicht entgegengetreten und dem Schwachen nicht zu seinem Rechte verholfen. Gerade das macht Jerusalem und Juda zu einem Sodom und Gomorrha. **16** Die unvermittelte Nebeneinanderstellung der beiden Imperative: ***Wascht, reinigt euch*** (zu הִזַּכּוּ Hithp. von זכה = ***hizdakku*** resp. ***hiztakku*** vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 54 d) drückt aus, dass der zweite die Folge des ersten sein soll: waschet euch rein vgl. Marti Aram. Gr. § 129 e. Das Substantivum רֹעַ ***die Bosheit eurer Thaten*** hebt nachdrücklich das Schlimme ihres Treibens hervor, s. Ges.-Kautzsch[26] § 128 r. **17** חִדְלוּ הָרֵעַ ist, wie לִמְדוּ הֵיטֵב, so allgemein, dass Duhm recht haben wird, wenn er darin eine

Glosse sieht, die die einzelnen Forderungen in eine einzige Formel zusammenfasst vgl. Jer 4 22 7 5. מִשְׁפָּט, dem sie nachjagen sollen, ist die bürgerliche Gerechtigkeit, das, was Sitte und Recht ist. Das ist Jahwes Wille, denn auf ihn geht die bürgerliche Ordnung zurück; jede Gewaltthat ist eine Verletzung seines Willens und unter seinem Schutze stehn die Schwachen, die sich selber nicht helfen können, bes. die Waisen und Witwen. Wenn diesen ihr Recht nicht wird, so ist das eine Widerspenstigkeit gegen Gott und eine Verletzung seiner Ordnung. Darum ist zuerst gefordert: אַשְּׁרוּ חָמוֹץ *haltet den Gewaltthätigen in Schranken.* Das ist wohl der Sinn dieser Worte; denn das Pi. von אִשֵּׁר bedeutet auch 3 12 *führen, den Weg weisen,* doch ist vielleicht mit Cheyne יַסְּרוּ *weiset zurecht* zu lesen, und חָמוֹץ kann in aktivem Sinn (vgl. König Lehrgeb II, S. 124) als der Gewaltthätige gefasst werden. Die LXX denkt allerdings mit ihrer Übersetzung ῥύσασθε ἀδικούμενον an die Lesung חָמוּץ „den Vergewaltigten" und bei אַשְּׁרוּ an אִשֵּׁר „glücklich preisen", „glücklich machen" = *retten.* Dann aber ist auch der Rechtsschutz für die Schwachen, die selber ihr Recht nicht wahrnehmen können, nötig. Hier kommen namentlich die Waisen und Witwen in Betracht, weil ihnen die natürlichen Anwälte fehlen; für sie tritt Jahwe ein; wer diesen beisteht, der kennt die Pflichten der Religion weit besser, als wer Opfergaben darbringt. שָׁפַט und רִיב stehn hier prägnant mit dem Objekt der Person; *richten* hat den Sinn von „zum Recht verhelfen" und רִיב *streiten* den von „Sachwalter sein", „die Sache der Witwe, ihre Verteidigung führen".

Im gegenwärtigen Text von v. 10–17 ist die Schärfe des Urteils über den Kultus durch manche kleine Einfügungen gemildert, so dass sich daneben doch immer noch ein Jahwe wohlgefälliger Opferkult denken lässt. Damit ist die Pointe des Abschnitts, der die Übung von Recht und Gerechtigkeit als die Forderung der Religion dem Opferdienst entgegenstellt, abgeschwächt; es empfiehlt sich daher, hier den ursprünglichen Wortlaut, wie er sich als der wahrscheinliche ergeben hat, zusammenzustellen. Als Einfügung sind erkannt v. 11 וּכְבָשִׂים, v. 13 שָׁוְא קְטֹרֶת und קְרֹא מִקְרָא, sowie die Änderung von צוֹם in אָוֶן, v. 14 חָדְשֵׁיכֶם וּמוֹעֲדֵיכֶם, sowie הָיוּ עָלַי לָטֹרַח נִלְאֵיתִי נְשֹׂא, ferner v. 16 חִדְלוּ הָרֵעַ und v. 17 לִמְדוּ הֵיטֵב. Was übrig bleibt, fügt sich nun vortrefflich in ziemlich gleichmässige Vierzeiler, wie dies auch v. 2–9 der Fall ist; nur in v. 12 wird man noch geneigt sein, um den Stichos abzukürzen, מִיֶּדְכֶם wegzulassen, und vielleicht ebenso aus dem gleichen Grunde v. 15 מִכֶּם für überflüssig ansehn. Danach lauteten die Worte Jesajas ursprünglich wohl folgendermassen:

Hört das Wort Jahwes	Ihr Sodomsgebieter!
Merkt auf die Weisung unsers Gottes	Ihr Leute von Gomorrha!
Was soll mir eurer Opfer Menge?	Spricht Jahwe.
Ich habe satt die Brandopfer von Widdern	Und das Fett der Kälber;
Am Blut der Farren und Böcke	Habe ich kein Gefallen;
Wann ihr kommt, mein Angesicht zu schauen,	Wer hat solches gefordert?
Meine Vorhöfe zu zerstampfen,	Sollt ihr bleiben lassen,
Opfergaben zu bringen,	Ein Greuel ist es mir.
Neumond und Sabbat	Kann ich nicht leiden,
Fasten und Festfeier	Sind mir verhasst in der Seele.
Und wenn ihr eure Hände ausbreitet,	Verhülle ich meine Augen
Und wenn ihr noch so viel betet,	Höre ich doch nicht.
Blut klebt an euren Händen	Wascht euch, um rein zu werden!
Schafft die Bosheit eurer Thaten	Mir aus den Augen!

Jaget dem Rechte nach, Steuert dem Frevler,
Helft der Waise zum Recht, Führt die Sache der Witwe!

Auch P. Haupt hat in seinem Vortrag The First Chapter of Isaiah (Dec. 1898), den er mir freundlichst im Manuscript zur Verfügung stellte, beobachtet, dass in v. 12–14 sekundäre Elemente sich finden; doch scheint mir sein Urteil im Einzelnen weniger begründet, als das oben verteidigte. Haupts Auffassung unterscheidet sich von der obigen darin, 1) dass sie רְמֹס חֲצֵרָי v. 12, לֹא אוּכַל אָוֶן וַעֲצָרָה v. 13 und שָׂנְאָה נַפְשִׁי v. 14 auch noch ausschaltet, 2) aber מִיֶּדְכֶם v. 12, שָׁוְא קְטֹרֶת v. 13ª, קְרֹא מִקְרָא v. 13ᵇ und נִלְאֵיתִי נְשֹׂא v. 14 beibehält. Beiden Versuchen gemeinsam ist die Ausschaltung von חָדְשֵׁיכֶם וּמוֹעֲדֵיכֶם und הָיוּ עָלַי לָטֹרַח in v. 14.

b) 1 18–20 Die Sünde der Judäer und die Wahl, die ihnen für die Zukunft gestellt wird.

In v. 18 redet Jahwe vgl. יֹאמַר יְהוָה, in v. 19 f. dagegen der Prophet, sonst würde am Ende stehen: denn mein Mund hat es geredet. Demnach zerfallen die drei Verse schon formell in zwei Teile. Aber auch inhaltlich besteht zwischen v. 18 und v. 19 f. kein enger Zusammenhang. In jedem der zwei Vierzeiler ist ein Wort Jesajas gegeben, das eine wichtige Wahrheit seiner Verkündigung kurz ausdrückt. Eine Verbindung beider Stücke kann nur auf künstliche Weise erzwungen werden, das καί der LXX zu Anfang von v. 19 erleichtert eine Beziehung des einen Spruches auf den andern nicht. Jeder Spruch ist daher für sich zu nehmen.

α) **18** Das erste Tetrastich ist mit den Worten eingeführt: ***Wohlan denn, lasst uns mit einander rechten, spricht Jahwe.*** Diese Einleitung könnte dem, der das Capitel zusammengestellt hat, zuzuschreiben sein. Zwar ist der Anstoss Cheynes an der Wendung יֹאמַר יְהוָה angesichts von v. 11, wo ebenso יֹאמַר יְהוָה vorkommt, kaum begründet; dagegen erscheinen die vier Worte allerdings zur Ausfüllung von zwei Zeilen, verglichen mit den Zeilen des folgenden Tetrastichs, etwas kurz. Sei dem, wie ihm wolle, auf alle Fälle liegt ein wichtiger Fingerzeig darin für das Verständnis von v. 18ᵇ. Das Tetrastich ist solchen zugerufen, die ihre Schuld nicht einsehen wollen und gegen die daher eine gerichtliche Verhandlung in Aussicht genommen ist. Jahwe erinnert seine Gegner daran, was eine gerichtliche Verhandlung herausstellen wird. Es ist daher nicht möglich, in dem Spruch die Verheissung der Vergebung selbst der schreiendsten Sünden zu sehen. Wo Gericht gehalten wird, ist das Recht, nicht die Gnade wirksam, und „nirgends bietet Jes so zuvorkommend dem Volke die Sündenvergebung an“ (Duhm), 22 14 lautet Gottes Spruch ganz anders: Keine Vergebung bis zum Tod! Man hat somit die beiden Nachsätze entweder fragend (so auch Wellh. Prol.² 443: Wenn eure Sünden wie Scharlach sind, sollen sie dann für weiss gelten wie Schnee? wenn sie sich röten wie Purpur, sollen sie dann wie Wolle sein?) oder noch besser mit Duhm in ironischem Sinne zu fassen. ***Wenn eure Sünden wie Scharlach sind, so werden sie natürlich schon schneeweiss werden! wenn sie rot sind wie Purpur, so werden sie schon rein werden wie Wolle!*** d. h. ihr wisst natürlich das Mittel, euch dann schon rein zu waschen. Es ist somit hier sarkastisch ausgesprochen, was bei Jer 2 22 zu lesen ist: Soviel ihr euch Mühe gebt, ihr werdet den Schmutz eurer Sünde nicht reinwaschen können. Noch sarkastischer wird der Sinn, wenn man zugleich mit Duhm eine Aufforderung darin sehen dürfte: „lasst sie weiss sein! macht euch zu unschuldigen Lämmern!“ nämlich, wenn ihr könnt! יַלְבִּינוּ und יַאְדִּימוּ, denominatives Hiph. „mit innerlicher Wendung der Kausa-

tivität“ Stade Gr. § 160 b; שָׁנִי bedeutet sowohl die Karmesinfarbe, wie den damit gefärbten Stoff, der Plur. daher: scharlachrote Fäden, Zeuge, und תּוֹלָע, der Kermeswurm, der die Purpurfarbe lieferte, wird für Purpur selber gebraucht. Über die Herstellung dieser Farben vgl. Delitzsch Iris S. 46—50, Benzinger Archäol. § 37 S. 269. Da die Schafe im Orient fast ohne Ausnahme weiss sind vgl. Gen 30 32, so kann צֶמֶר *Wolle* gut in Parallele mit Schnee stehen, vgl. auch Ps 147 16 Dan 7 9.

β) **19** f. Der zweite Spruch drückt eine Centralforderung Jes's aus: williger Gehorsam und unbedingtes Vertrauen auf Jahwe vgl. bes. 30 15. Wenn die Judäer einmal dieser Forderung entsprechen und ihren Eigensinn aufgeben, der die Hilfe in eigenen Machinationen und politischer Koalition mit den Nachbarstaaten bes. mit Ägypten sieht, dann sollen sie ***das Gute des Landes geniessen,*** sorglos und glücklich ein jeder unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum wohnen I Reg 5 5. **20** Die der Verheissung entsprechende Drohung für den Fall des Ungehorsams. Nur, was חֶרֶב תְּאֻכְּלוּ bedeutet, ist fraglich. Die Übersetzung bei Kautzsch ***so sollt ihr vom Schwerte verzehrt werden,*** setzt jedenfalls eine grammatisch harte Konstruktion voraus, ob man חֶרֶב mit Kimchi = בְּחֶרֶב oder mit Ges.-Kautzsch[26] § 121 c als „einen aus der aktiv. Konstruktion beibehaltenen Objektsaccusativ“ erkläre, will aber auch im Gedanken dem parallelen Gliede in v. 19 nicht entsprechen. Die Übersetzung: ***so werdet ihr das Schwert fressen gemacht*** d. h. ***das Schwert fressen müssen*** nach der arab. Redensart, nach welcher „das Schwert fressen“ „dem Schwert preisgegeben sein“ bedeutet, verbessert in etwas den Gegensatz, aber schwerlich die Grammatik, da das Pu"al תְּאֻכְּלוּ = „fressen gemacht werden“ gefasst ist. Duhm fordert daher das Kal תֹּאכְלוּ. Noch genauer aber wird der Gegensatz, wenn man ausserdem statt חֶרֶב unter der Annahme, dass ein ת vor תאכלו ausgefallen ist, חֳרָבוֹת *Trümmer, Ruinen* lesen darf: ***sollt ihr von Trümmerhaufen zu leben haben.*** Diese Erklärung hat den Vorzug, dass sie sich nicht auf eine arabische Redensart zu berufen braucht, sondern auf Jes selber in 5 17 hinweisen kann. Also entweder ruhiger Genuss alles dessen, was das Land an köstlichen Früchten hervorbringen kann, oder Krieg und Verwüstung und kümmerliches Dasein im verödeten Lande habt ihr zu wählen. An Stelle eines Lebens wie im Garten Eden tritt im Falle der Widerspenstigkeit die Mühseligkeit und der Kummer der Bearbeitung eines verwüsteten Landes voll Disteln und Dornen Gen 3. Die abschliessende Formel ***denn Jahwes Mund hat es geredet*** findet sich auch 40 5 58 14 Mch 4 4; sie erscheint darum Cheyne als Zusatz von späterer Hand.

Die Entstehungszeit des ersten Spruches v. 18 lässt sich nicht bestimmen, da er jederzeit von Jes gesprochen sein kann; der zweite dagegen (v. 19 f.) weist in eine Zeit, da das Land noch nicht von den Assyrern verwüstet ist (wie v. 7–9) und die Judäer wider den Rat Jahwes sich mit dem Gedanken trugen, ein Bündnis mit Ägypten gegen die Assyrer zu schliessen, also etwa in das Jahr 705.

c) 1 21–26 Das Gericht über die sittlich verderbte Stadt und das neue Jerusalem.

Einst war Jerusalem eine treue Stadt, jetzt ist es sittlich verkommen; ein Gericht wird es wieder zu dem machen, was es einst gewesen ist. Das Stück beginnt mit dem für

die Totenklage stereotypen אֵיכָה und verläuft in dem besonders bei der Totenklage üblichen Metrum, dessen Charakteristicum darin besteht, dass der zweite Hemistich etwas kürzer ist als der erste, oder anders ausgedrückt, dass die Cäsur einen Langvers in zwei ungleiche Glieder trennt, z. B. so, dass das zweite nur zwei Hebungen hat, wenn das erste drei aufweist. Der Name Kina- (Klagelied-) Metrum (Budde) ist deshalb nicht ganz genau, weil das Metrum auch ausserhalb des Klagelieds vorkommt und so auch hier noch gebraucht ist, wo die Klage in die Drohung übergeht.

21—23 Die Klage über Jerusalems Verkommenheit. Dreimal zwei Langverse: 2 in v. 21, 1 in v. 22 und 3 v. 23. **21** ***Ach wie ist zur Hure geworden — die treue Stadt!*** Jerusalem war einst d. h. am Anfang (s. v. 26), also da sie in israelitischen Besitz kam und David dort residierte, eine treue, Jahwe gehorsame Stadt (קִרְיָה ein poet. Wort), jetzt ist sie eine זוֹנָה, nicht weil sie keinen Kultus zu Ehren Jahwes mehr übte — darin ist sie so eifrig, wie zu Davids Zeiten, v. 10-15 —, sondern weil sie das Recht bricht und die sittlichen Forderungen ihres Gebieters nicht erfüllt, weil man jetzt nicht mehr von ihr rühmen kann, dass sie von Recht erfüllt sei und die Gerechtigkeit in ihr eine Heimat habe (v. 21[b]). Für Jesaja ist es der Ruhm Jerusalems, der Sitz der Gerechtigkeit, für Sirach, der Sitz der Weisheit zu sein (JSir 24). Zu מְלֵאֲתִי mit dem sog. Jod compaginis vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 90 l; יָלִין ist das sog. durative Imperf. = wo Gerechtigkeit zu weilen pflegte, wo sie eine Heimat hatte, Tag und Nacht wohnte. In v. 21[b] scheint das Metrum bereits in die Brüche zu gehen; denn das erste Glied ist unverhältnismässig lang, wenn die Cäsur erst nach בָּהּ gemacht werden sollte. Aber Duhm hat bemerkt, dass die zwei letzten Worte ***und jetzt Mörder*** sehr lose angehängt sind und ohnedies den Gedankengang schädigen, da sie gegenüber von v. 22 f. viel zu stark sind und erst noch v. 23 vorwegnehmen. Sie sind eine Glosse, die an v. 15-17 erinnern wollte; und es ist verfehlt, dass Haupt diese Worte festhält und dafür מְלֵאֲתִי מִשְׁפָּט preisgiebt. Wenn nun die zwei Glieder bei einer Cäsur vor צֶדֶק zu gleichmässig erscheinen wollen, so bietet LXX eine treffliche Abhilfe mit ihrem Σιων vor מְלֵאֲתִי, sodass der Langvers nun durchaus tadellos ist: ***Zion, das von Recht erfüllte — wo Gerechtigkeit wohnte!*** **22** Die allgemeine Verschlechterung der Sitten wird zuerst im Bilde geschildert: ***Dein Silber ist zu Schlacken geworden — dein Wein verschnitten mit Wasser.*** „Die Gegenwart ist nur Schlacke und Schatten der Vergangenheit“ (Delitzsch). Zu סִיגִים ***Schlacken,*** dem bei der Läuterung des Silbers sich ausscheidenden Abgang, ist das Silber jetzt selber geworden, und der Wein ist מָהוּל ***verschnitten*** d. h. gefälscht, verwässert, seine Reinheit und sein Duft sind verdorben.

Der Ausdruck hat seine Analogieen in semitischen und indogermanischen Sprachen, vgl. im Arabischen ʿudah maqṭūʿah = verschnittenes Aloe-öl (Snouck-Hurgronje Mekka II, 174), den Wein verwunden (شَجَّ) = ihn mit Wasser vermischen (Goldziher Moh. Stud. I, 23), das lateinische castrare vinum (Plinius) und scelus est jugulare Falernum (Martial), das französ. couper du vin, du lait, das spanische trasegar (= lat. transsecare vgl. Perles Analekten 77); es ist daher nicht am Platze, dafür mit Barth und Nöldeke מוהל مُهْل „Fruchtsaft“ zu lesen. Dagegen ist בַּמָּיִם eine Randbemerkung, die zwar richtig ist, aber den Vers unnötig verlängert (Budde) und zum ursprüngl. Sinne von מָהַל schlecht passt (Duhm), es müsste denn מהל bereits die Bedeutung von „mogeln“ erhalten haben.

23 Das Urteil, das in den Bildern (v. 22) liegt, wird durch die Schilderung der Wirklichkeit erklärt: v. 23^{a} bringt zwei Doppelzeilen, deren erste bei Duhm mit guter Wiedergabe des bereits Hos 9 15 sich findenden Wortspiels zwischen שָׂרִים und סֹרְרִים lautet: *Deine Führer sind Aufrührer — und Genossen von Dieben.* Buddes Ergänzung von הָיוּ hinter שָׂרַיִךְ „nach dem Muster von v. 22^{a}“ verbessert das Metrum. Mit v. 23^{a} ist die ganze Schlechtigkeit der Beamten gezeichnet: Statt den Gehorsam gegen Jahwe zu befördern, stiften sie Aufruhr (סָרָה 1 5 Jer 28 16) gegen ihn, und statt das Wohl der Bürger im Auge zu haben, stecken sie mit den Dieben unter einer Decke. Ihr Absehen geht auf Bestechung (שֹׁחַד) und auf שַׁלְמֹנִים d. h. Vergütungen widerrechtlich geleisteter Dienste. **23**^{b} Gerade an dem Wohl (שָׁלוֹם) der Witwen und Waisen, das Jahwe in erster Linie fordert (v. 17), liegt ihnen nichts; von Religion, Rücksicht auf Jahwe, wissen sie nichts. Auch hier ist das Metrum nicht gut. Schon Budde hatte an die Umstellung der beiden Glieder gedacht, mit welcher sich Duhm hilft, entschloss sich aber lieber, weil er darin eine Abschwächung von v. 21–23^{a} sah, zu der Annahme, v. 23^{b} sei aus v. 17^{b} „gezogen und eingeschoben“. Aber v. 23^{b} bringt gerade das Signifikanteste der Untreue der Führer, daher ist eher ein Fehler im Texte anzunehmen; graphisch sind ריב אלמנה und יבוא אליהם einander so ähnlich, dass eher zu vermuten ist, es sei nur zu lesen nach v. 17: וְאַלְמָנָה לֹא יָרִיבוּ.

24–26 Die Gerichtsdrohung umfasst wieder dreimal zwei Langverse. Die Einleitung der Drohung mit לָכֵן ist bei Jes so charakteristisch, wie אֵיכָה für den Anfang eines Trauerliedes überhaupt. LXX setzt אֲבִיר יִשְׂרָאֵל erst hinter הוֹי voraus; man wird daher, da der erste Langvers v. 24^{a} überfüllt ist, lieber mit Budde diese Worte als fremde Zuthat ansehen, als mit Duhm das bei Jes 3 1 [10 16 33 19 4] mit הָאָדוֹן verbundene יַהְוֶה צְבָאוֹת, zumal Duhm selber darauf hinweist, dass „der Starke, der Held Israels“ den Gottesschutz, dessen die Israeliten sich zu erfreuen haben, ausdrückt (Gen 49 24) und daher gerne in Parallele zu גֹּאֵל gebraucht wird (Jes 49 26 60 16). Hier ist gerade, wo es sich um ein Gericht über Juda handelt, dieser Name viel weniger am Platz, als der Name *Jahwe der Heere,* welcher Jahwe jetzt auch als den bezeichnet, der gegen sein eigenes Volk Krieg führen kann, s. zu v. 9. הָאָדוֹן ist der Gebieter, der zu entscheiden und zu befehlen hat und der vor allem Ordnung im Rechtswesen fordert (vgl. דִּין). Sein Spruch, der durch die Einführung נְאֻם הָאָדוֹן noch besonders als göttliche Offenbarung hervorgehoben wird, beginnt mit הוֹי *weh!,* in dem weniger das Mitleid mit den Betroffenen, als die Grösse ihrer Strafe angedeutet ist. Quos ego! הוֹי אֶנָּחֵם *Wie sehr werde ich mich letzen,* mir Tröstung, Genugthuung verschaffen *an meinen Widersachern — und mich rächen an meinen Feinden.* Dass diese Feinde die Widersetzlichen סוֹרְרִים in seinem Volke sind (v. 23), die ihn einengen und die er nicht mehr ausstehen kann, wie Opfer und Feiertage v. 13, wird **25** ganz deutlich, wo er Zion direkt anredet. Die Übersetzung bei Kautzsch folgt dem MT; nur bedeutet הֵשִׁיב יָד עַל nicht: die Hand wieder gegen jemand kehren, sondern nur *die Hand gegen jemand wenden* vgl. Am 1 8, und eine Rückbeziehung auf das Gericht von v. 5 ff. (so Dillmann) liegt nicht im Ausdruck. Ferner ist die Vergleichungspartikel

unhaltbar, wo die ganze Schilderung bildlich ist. In כַּבֹּר, das gewöhnlich *wie mit Lauge* = nach Art der Lauge erklärt wird s. Ges.-Kautzsch[26] § 118 w, muss daher ein Fehler liegen; denn man läutert nicht „wie mit Laugensalz" בֹּר, sondern man bedient sich wirklich des Laugensalzes zur Beförderung der Läuterung beim Schmelzen. Die nächstliegende und von vielen Exegeten angenommene Verbesserung stellt die ersten Konsonanten von כַּבֹּר um und liest בַּכֻּר *im Schmelzofen*. Dadurch wird der Sinn tadellos und die Konstruktion glatt: ***ich läutere im Schmelzofen deine Schlacken*** (zu Schlacken ist ja das Silber Zions geworden v. 22) — ***und entferne alle deine Bleistücke,*** sämtliche unedle Metalle. Bei dieser Fassung bleibt nur ein Übelstand ungehoben: Es fehlt das notwendige vierte Glied der zwei Langzeilen und doch weist auch die LXX, so sehr sie sonst den Vers nicht genau wiedergiebt, auf eine Vierteilung des ursprünglichen Textes hin. Budde nimmt daher an, dass das zu וְאָשִׁיבָה יָדִי עָלַיִךְ gehörige zweite Versglied verloren gegangen sei und von וְאֶצְרֹף an der zweite Langvers zu rechnen sei mit der Cäsur hinter סִיגָיִךְ. Um auch hier das zweite Glied kürzer zu haben, streicht er כָּל־ vor בְּדִילָיִךְ. Eine andere Lösung schlägt Duhm vor, er zieht das unmögliche כ von כַּבֹּר als Suffix zum vorangehenden Verbum und schliesst die Langzeile mit בֹּר, verbessert also in אֶצְרְפֵךְ בֹּר; was übrig bleibt, genügt ihm für die zweite Langzeile, die vor כָּל־ zu trennen ist; das וְ vor אָסִירָה ist ihm das Waw apodosis (vgl. Ges-Kautzsch[26] § 143 d) und er kann daher den Vers übersetzen: ***Und will wenden meine Hand wider dich — und dich läutern mit Lauge, Deine Schlacken, die will ich entfernen, — all deine Bleistücke.*** Schwierig bleibt bei dieser Erklärung das nackte בֹּר, man müsste wohl ein כַּבֹּר vermuten, und der zweite Teil bleibt hart mit seinem ו apodosis. Daher wird man doch den Verlust eines Versgliedes, dessen Wortlaut nicht mehr herzustellen ist (sollte es etwa וְאַצִּיתָה אֵשׁ עָלַיִךְ vgl. Jer 11 16 „und ein Feuer will ich gegen dich anzünden" gelautet haben?), oder am Ende וְאָשִׁיבָה יָדִי עָלַיִךְ וְ als eingeschoben annehmen müssen. Letzteres hätte den Vorteil, dass man die wenig ansprechende Wiederholung des gleichen Wortes zu Anfang von zwei Versen 25 und 26 los wäre, würde aber weiter dazu führen, um die beiden Teile dieses Abschnittes v. 21–26 einander gleich sein zu lassen, doch auch v. 23[b] als spätere Zuthat anzusehen. Übrigens kann man in v. 25 wie in v. 24 und 26 die Reime nicht verkennen. **26** Nach dem Gericht werden Richter und Ratsherren eingesetzt, die denen der davidischen Zeit gleichen. Den König nennt Jes nicht besonders, er gehört mit den genannten Beamten in eine Linie. אָשִׁיבָה heisst hier *ich mache wieder,* ich mache, dass wieder Richter sind wie einst. Dann wird Jerusalem wieder eine Burg der Gerechtigkeit, eine treue Stadt genannt werden können. So schlägt dieser Vers auf den Anfang v. 21 zurück und rundet sich das regelmässig gebaute Gedicht vortrefflich ab.

Dass der Abschnitt v. 21–26 in die Zeit vor der assyrischen Invasion unter Sanherib zu setzen ist, leidet keine Frage; das Gericht (vgl. 1 2–9) ist noch ausstehend. Aber gehört er unmittelbar vor diese Zeit oder ist er in den Anfang der Wirksamkeit Jesajas zu setzen? Ein besonderer Zug, der auf eine bestimmte einzelne Thatsache hinzuweisen scheint, tritt nicht hervor; aber man wird kaum die Verwandtschaft der Klage in v. 21–23, auch wenn v. 23[b] nicht ursprünglich sein sollte, mit v. 17 verkennen und daher mit Cheyne

geneigt sein, den Abschnitt in die Nähe von 1 10–17 zu rücken, also etwa in das Jahr 705. Auf das wichtige Ereignis dieses Jahres, nämlich den Abschluss eines Bündnisses mit Ägypten wider den Willen Jahwes, wird eine Hindeutung in der Bezeichnung der Führer als „Aufrührer“ v. 23 zu sehen sein, und damit wird es zusammenhangen, dass im neuen Jerusalem andere „Ratgeber“ v. 26, als jetzt das Wort führen vgl. auch Jes 22 15 ff., von Einfluss sein sollen. Auch die im Dtn 13 erwähnte סָרָה, wenn sie dort schon in Abfall zu heidnischem Kulte sich kundgiebt, erfährt eine ähnliche Bestrafung: den Tod der Aufrührer und die Verbrennung der Stadt. Dass der Vorwurf der sittlichen Schlechtigkeit und der rechtlichen Unordnung nicht nur in diese Zeit passt, ist zuzugeben; aber die Gründe, mit welchen man die letzten Jahre Jesajas als ausgeschlossen ansehen will, sind nicht stichhaltig. Ein Läuterungsgericht soll Jesaja nur am Anfang haben erwarten können. Aber jedes Gericht hat den Zweck, ein Neues zu schaffen, und der Gedanke der Läuterung wird gerade hier nur wegen des Bildes v. 22 und 25 gefunden. Ebenso soll das Zukunftsbild zu einfach sein und die eigentümlichen jesajanischen Gedanken noch nicht enthalten; aber es fragt sich, ob z. B. 9 1–6 11 1–8 von Jesaja herrühren.

Der Abschnitt ist auf alle Fälle von hoher Wichtigkeit. Mit allem Nachdruck wird das sittliche Moment betont. Weil Sittlichkeit und Rechtlichkeit verletzt sind, ergeht Jahwes Spruch; die sittliche Erkenntnis ist der Boden, auf dem dem Propheten der göttliche Urteilsspruch klar wird. Die Verantwortlichkeit für die schlimmen sittlichen und rechtlichen Verhältnisse schreibt Jesaja den Führern zu; dass er dabei die Geringen und Schwachen nicht verachtet, zeigt seine Fürsorge für dieselben. Er ist eine aristokratische Natur, aber ein Aristokrat mit dem vollen Bewusstsein von den Pflichten, welche die leitenden Personen gegenüber ihren Mitbürgern haben. Auch der König tritt nicht hervor, er ist ja im Frieden doch mehr nur der erste unter seinesgleichen und diese können ihre Schuld nicht auf den König abwälzen. Für die Zeit des Heils, die nach dem Gerichte eintritt, ist kein Messias verheissen; was sie auszeichnet, ist eine lebendige Treue gegen Jahwe, die sich in der gerechten Behandlung der Volksgenossen und einer gewissenhaften Verwaltung des Rechtswesens äussert. Treue und Gerechtigkeit, wahre Frömmigkeit, Sittlichkeit und Rechtlichkeit sind die Grundlagen des Glücks. Einfach und deutlich ist dieses Zukunftsbild Jesajas, frei von jeder phantastischen Regung und natürlich - gesund ist die Art, mit welcher der Prophet in die Zukunft schaut (Hackmann).

d) 1 27 f. Zions Rettung und der Untergang der Sünder. Ein Anhang zu v. 21–26, der die nachexilische eschatologische Hoffnung über Zion nachträgt. Zion ist hier schon der Inbegriff der Getreuen und Frommen, die Bekehrten gehören zu ihm, aber nicht die Sünder und Abtrünnigen. Daher hat nur שָׁבֶיהָ das Suffix, nicht aber die חַטָּאִים und פֹּשְׁעִים, und daher ist vielleicht v. 21ᵇ das ursprüngliche Zion ausgelassen. Zion und seine Bekehrten (שָׁבֶיהָ, die von der Sünde sich abgewandt haben, vgl. שָׁבֵי פֶשַׁע 59 20) werden gerettet aus ihrer schlimmen Lage, wohl nicht aus dem Exil, sondern aus der Not und Bedrängnis zu Jerusalem, בְּמִשְׁפָּט und בִּצְדָקָה *nach Recht und Gerechtigkeit,* mit Fug und Recht; Zion hat die Rettung verdient, ein Gedanke, der Jesaja ganz fern liegt, dagegen der nachexilischen Zeit vertraut ist, vgl. 59 17–20 61 8. Die gerechte Vergeltung, für die der gerechte Gott bürgt, sichert Zion das Heil. Die Lesung שִׁבְיָהּ (LXX) *ihre Gefangenen* ist wegen des Gegensatzes, den die Sünder v. 28 dazu bilden, nicht wahrscheinlich. 28 וְשֶׁבֶר *aber Zerschmetterung über* steht als kraftvoller Ausruf voran, es entspricht einem verb. fin. und ist parallel יִכְלוּ. Die *Abtrünnigen* und *Sünder* sind Juden, die Jahwe, die väterliche Religion, verlassen haben, עֹזְבֵי יְהוָה. In die zwei Gruppen der Frommen und Gottlosen zerfiel Israel nach dem Exil. Die Frommen hielten sich an das Gesetz und die Gebote Jahwes, die Abtrünnigen neigten sich hin

zu den alten Gebräuchen, die das Volk vor dem Exil geübt hatte, und wollten die früheren Formen des Kultus und der Sitte festhalten. Sie sind von Esra und Nehemia aus der Gemeinde verdrängt worden und haben sich als Samaritaner zusammengeschlossen. Diese nicht zum wahren Zion gehörenden Elemente innerhalb und ausserhalb der Gemeinde sollen beim Gerichte verschwinden vgl. 65 11 f.

Dass diese beiden Verse nicht mit v. 21–26 zusammenhangen, zeigt sich schon daran, dass nicht mehr Jahwe redet, sondern von ihm in der 3. pers. die Rede ist vgl. עֹזְבֵי יַהְוֶה. Auch inhaltlich sind sie ganz verschieden von v. 21–26: dort verdient Zion ein hartes Gericht, hier eine glänzende Rettung. Die Verse sind aber nicht nur dem Zusammenhang, sondern auch Jesaja fremd (Duhm, Cheyne). Erst in späterer Zeit, nach der Einführung des Deuteronomiums, hatte man einen Massstab, um so wie hier zwei Klassen zu unterscheiden. Die hier gebotenen Klassennamen finden sich daher auch nur in unächten Stücken Jes's: שָׁבֵי פֶשַׁע 59 20, פֹּשְׁעִים 46 8 53 12, חַטָּאִים 13 9 33 14, עֹזְבֵי יַהְוֶה 65 11 (Cheyne). Die Entstehung dieser Verse dürfte daher am ehesten in die Zeit von Esra abwärts zu setzen sein. Das Metrum kann dagegen nicht entscheiden; denn, wenn es auch dem von v. 21–26 noch mehr gliche, so wäre dadurch der einheitliche Ursprung noch nicht erwiesen, und auf keinen Fall hat man wegen des Metrums mit Budde עֹזְבֵי יַהְוֶה in עֹזְבַי zu ändern. Ob v. 27 f. mit v. 29–31 zusammengehört, siehe unten nach v. 31.

e) 1 29–31 Die Ausrottung der Anhänger der altheidnischen Kulte.

Der masor. Text bietet zu Anfang von v. 29 die 3. Pers. und nachher die 2., LXX dagegen überall die 3. Nur die gleiche Person kann richtig sein; die Entscheidung hängt damit zusammen, ob v. 29–31 ein bes. Fragment ist, oder ob es etwa mit v. 27 f. zusammengehört. Darum lässt sie sich erst nach Besprechung des Ganzen treffen.

29 כִּי *Denn* setzt voraus, dass ihm etwas vorausgegangen ist; entweder ist der Anfang verloren, oder er ist im Vorhergehenden zu suchen. Der Anschluss an v. 27 f. ist von Duhm für unhaltbar erklärt; aber mit Hackmann wird doch die Möglichkeit offen zu lassen sein, dass eine Verbindung besteht: Das Gericht wird die Sünder vernichten, denn ihre Hoffnung auf ihre heidnischen Kulte wird zu Schanden. בּוֹשׁ מִן = sich in einer Hoffnung getäuscht sehen, die man auf etwas gesetzt hat, z. B. auf einen politischen Bundesgenossen 20 5 Jer 2 36 oder auf die verehrte Gottheit z. B. Jer 48 13. Synonym ist das parallele תַּחְפְּרוּ, mit dem בְּחַרְתֶּם ein Wortspiel bildet. Der Kult unter den Terebinthen אֵילִים und in den Gärten ist die Hoffnung der Angeredeten. אֵלָה ist ein immergrüner Baum und גַּנָּה ist ein Hain, ein heiliger Bezirk, eine von Bäumen umschattete Quelle. Der Baumkult, wie der Kult bei den heiligen Quellen ist in Israel alter Brauch, der sich vom semitischen Heidentum her erhalten hat. Bei den Bäumen und Quellen ist der Sitz der elohimischen Mächte. Aber dieser Glaube hat sich fortgepflanzt durch alle Zeiten, die Erzählungen über die Patriarchen kennen die heiligen Bäume und Quellen und besonders Hosea hält den Israeliten im Nordreich diesen Kult unter den Bäumen mit so lieblichem Schatten (Hos 4 13) als einen heidnischen vor. Auch vor dem Exil finden sich davon noch Spuren genug in Juda, vgl. Jer 2 27 Hes 6 13; ja es sind gerade damals, als der Glaube an Jahwe schwand, weil er der Not des Staates und dem drohenden Untergang nicht wehren zu können schien, die alten Gebräuche wieder aufgetaucht und mit neuer Macht hervorgetreten. Selbst das Exil war nicht stark genug, um sie unter den Juden verschwinden zu lassen; 57 4 werden

gerade wie hier die Terebinthen und 65 3 66 17 die Gärten erwähnt als die Stätten der von den Juden damals geübten Kulte; nach den Cap. 57 65 66 gegebenen Andeutungen haben noch manche andere alte Gebräuche sich in weiten Kreisen erhalten, die den Geboten Jahwes durch Propheten und Gesetz, welche diese Kulte verpönten, sich widersetzten. **30** Jämmerlich sollen sie in ihrer Enttäuschung dastehen, selber einer Terebinthe, *'ēla,* gleich sein, die ihr vermeintlicher *'ēl* nicht vor Verwelken zu schützen vermochte, und einem Garten, dem die dort verehrte Gottheit die Quelle nicht erhalten konnte. Trostlos wie eine Terebinthe, ***deren Laub verwelkt*** (zu der sog. uneigentlichen Annexion נֹבֶלֶת עָלֶהָ, hier mit Beibehaltung des ursprünglichen Suffixes, vgl. zu v. 4 כֶּבֶד עָוֹן), wie ein dürrer verödeter Garten stehn sie da. **31** Verwelkte und verdorrte Gegenstände brennen leicht zusammen; das wird auch das Schicksal sein des חָסֹן ***des Starken*** und seines פֹּעַל ***seines Werkes.*** Die Mas. punktiert allerdings wie Jer 22 13 פֹּעֲלוֹ ***sein Schöpfer,*** was aber unverständlich bleibt und daher mit LXX = פָּעֳלוֹ ***sein Werk*** zu fassen ist vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 93 q. חָסֹן ist nach Am 2 9 eine Eigenschaft der Eichen, es passt daher hier trefflich für die „Starken", die sich durch ihren Kult unter den Terebinthen stark dünkten und die doch nun einer dürren Eiche gleichen. ***Die Starken werden zu Werg,*** zu haltlosem leicht brennbarem Stoffe, ***und ihr Werk zum Funken,*** der das Werg in Brand steckt, oder, wenn mit RUBEN נַעֲצוּץ 7 19 zu lesen ist, ***zu Dornen,*** die wie das Werg leicht in Feuer aufgehen. Ihr Werk ist schwerlich ein Götzenbild, eher Kriegsvorbereitungen oder ihr götzendienerisches Treiben. Beide — der Starke und sein Werk (LXX unrichtig in Erinnerung an v. 28 die Abtrünnigen und die Sünder) — verbrennen zusammen. Die Änderungen, die DE LAGARDE vorschlägt, sind unnütz: denn חַמָּן „Sonnensäule" für חָסֹן zerstört den Zusammenhang, der zwischen חָסֹן und אֵלָה besteht, und בַּעְלוֹ ***sein*** scil. der Sonnensäule ***Baal,*** auch von STADE ZATW, 1883, 13 acceptiert mit der Erklärung „der vom חמן verehrte Baal", würde dem אֵל, der nicht einmal seine אֵלָה vor Verdorren schützen kann, eine unglaubliche Lebenskraft zuschreiben und den bereits Toten noch verbrennen lassen.

Gewöhnlich sieht man in v. 29–31 ein Fragment einer Rede Jesajas gegen das nördliche Reich Israels vor dessen Untergang im Jahre 722. Man nimmt dies an, weil Jesaja gerade die hier hervorgehobenen Kulte den Judäern nicht vorwirft. Aber der Prophet redet überhaupt nirgends von אֵילִים und גַּנּוֹת als kultischen Objekten, auch wenn er auf Götzendienst und Zaubermittel zu sprechen kommt vgl. 2 6 8 10 4 (?) 17 10 f. Dagegen sind nun Terebinthen und Gärten für die Klasse der abtrünnigen Juden, die in den letzten Capp. Jes's gezeichnet werden, besondere Lieblingsstätten s. oben zu v. 29. Dort üben sie ihre mystischen und heidnischen Kulte. Es scheint mir daher der Schluss unausweichlich, dass auch in unserem Abschnitte jene Kreise gemeint sind, aus denen die samaritanische Gemeinde hervorging. Auch das dürfte noch hiefür sprechen, dass das bei Jesaja wenig gebräuchliche בָּחַר gerade in Bezug auf diese Klasse der nachexilischen Juden und ihre heidnischen Kulte 65 12 und 66 3 angewandt ist.

Ist das Stück aber nicht von Jesaja und gegen diejenigen gerichtet, die v. 28 „Abtrünnige und Sünder" genannt sind, so darf man weiter folgern, dass v. 27–31 zusammengehören; v. 29–31 schildert, wie elend die „Sünder" zu Schanden werden und den schon v. 28 ihnen gedrohten Untergang erleiden. Somit wird die 3. Pers. der LXX im Rechte und auch im hebr. Texte überall zu restituieren sein. Man lese daher v. 29 וְיֵחְפְּרוּ und בָּחֲרוּ und v. 30 יִהְיוּ. Der Grund, warum MT die 2. Pers. in diesen Worten bietet, wird,

wie Budde vermutet hat, in חמרתם v. 29 liegen, das fälschlich als 2. Pers. plur. gefasst wurde, während חֲמֻדָתָם *ihre Lust* zu lesen ist. Das Metrum ist der Verbindung von v. 27 f. und v. 29–31 nicht zuwider, man braucht nicht mit den von Budde vorgenommenen Streichungen von אֲשֶׁר[1] und אֲשֶׁר בְּחַרְתֶּם in v. 29 und von אֲשֶׁר in v. 30 nachzuhelfen. Während v. 27 f. jeder Vers einen Langvers mit der üblichen Cäsur enthält, umfasst in v. 29–31 jederVers zwei. Nur v. 30^{b} ist etwas kurz und es könnte daher bei כְּגַנָּה ein Wort ausgefallen sein (Duhm). Von v. 27 bis v. 31 haben wir daher acht Langverse. Durch die Verbindung von v. 27 f. mit v. 29–31 wird nun auch die Entstehungszeit von v. 27 f. näher limitiert; obschon es auch später noch Abtrünnige in der jüdischen Gemeinde zu Jerusalem gab (man denke an die Zeiten der Makkabäer), so gehört der Abschnitt nach der v. 29 f. gegebenen Schilderung in die Zeit, da die Samaritaner von den Juden sich trennten und eine eigene Gemeinde bildeten, also c. 440.

Die Komposition von Cap. 1. Wie sich bei der Erklärung ergeben hat, ist Cap. 1 aus folgenden ursprünglich selbständigen Stücken zusammengesetzt: 1) v. 2–17 eine Rede Jesajas an die in der assyrischen Not beim Kultus im Jahwetempel Heil suchenden Jerusalemer und Judäer aus dem Jahre 701 (s. zu v. 7 und zu v. 11); 2) v. 18 ein Spruch, dessen Entstehungszeit nicht näher zu bestimmen ist; 3) v. 19 20 ein Spruch aus der Zeit, da Juda mit Ägypten über den Abschluss eines Bündnisses verhandelte, ungefähr 705; 4) v. 21–26 ein regelmässig aufgebautes und schön abgerundetes Gedicht, höchst wahrscheinlich aus demselben Jahre 705 und 5) v. 27–31 ein Stück, das die zukünftige Rettung Zions und die Vertilgung der Sünder, insbesondere der vom Jahwekult abgefallenen Sünder schildert, aus der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts.

Einerseits fanden wir, wie Duhm, keinen Grund, v. 2–17 noch weiter zu zerlegen, wie dies von verschiedenen Kritikern in verschiedener Weise geschieht; auch nicht einmal die fast allgemein beliebte, auch bei Kautzsch angenommene Trennung in v. 2–9 und v. 10–18 (20) ist zu empfehlen, da die beiden Stücke sich gut zusammenschliessen: Das undankbare Volk hat keine Idee von dem, was Jahwe fordert, es bringt Opfer in Menge und wird doch gestraft für seine Ungerechtigkeit. Die Annahme eines Einschnittes hinter v. 3 von de Lagarde Sem. I 1–5 und Cornill ZATW 1884, 86—88 hat mit Recht keinen Anklang gefunden und die Zerlegung in v. 2–4 und v. 5–9 bei Stade Gesch. Isr. I 586 622 und Cheyne hat nur einigen Schein, wenn v. 4^{b} nicht als Glosse erkannt ist.

Andrerseits erwies sich v. 21–31 zwar ebenfalls nicht als einheitlich (Budde, Hackmann), aber auch nicht als in drei Stücke v. 21–26, v. 27 f. und v. 29–31 zerfallend (Duhm, Cheyne). Der Bruch, der jetzt zwischen v. 27 f. und v. 29–31 besteht, geht auf Verderbnis des Textes zurück, bei Herstellung der ursprünglichen von LXX noch bezeugten Gestalt ist der Bruch gehoben. Allerdings gehört aber dann das ganze Stück v. 27–31 in eine späte Zeit.

Schwerer lässt sich ermitteln, wie diese Stücke so verschiedener Zeit zusammengekommen sind. Das Schicksal Judas und insbesondere Jerusalems scheint der verbindende Gedanke zu sein. Aber dieser Gedanke muss nicht das Prius der ganzen kleinen Sammlung gewesen sein, es ist viel wahrscheinlicher, dass sie nach und nach entstanden ist. Den Grundstock der Sammlung bildete die erste Rede v. 2–17, daran reihte der Besitzer des Blattes die zwei ihm wichtigen Sprüche v. 18–20 und das kleine Gedicht v. 21–26, welches das gleiche Thema, wie v. 2–17, behandelt. Auf diese Weise ist der Besitzer selber der Sammler gewesen. Die Zukunft Jerusalems musste die Gemüter besonders beschäftigen, als das Gericht im Jahre 586 wirklich eingetroffen war; für einen spätern Besitzer lag es daher sehr nahe, auch noch das spätere Stück v. 27–31 hinzuzufügen, das genauer über die Zukunft Zions redete und den Untergang der Gottlosen in Aussicht stellte. Dass aber das Stück 2 2–4 dazu als vortrefflicher Abschluss passt, leuchtet ein; es ist so zu sagen die notwendige Ergänzung, die, sobald das Stück einem bekannt wurde, von selber die Hinzufügung forderte. Da nun auch jeder Zusammenhang mit 2 6 ff. fehlt, so ist der Annahme von de Lagarde, Stade Gesch. Isr. I, 608 und Cheyne zuzustimmen, dass in Wirklichkeit einst 2 2–4 zu der Sammlung von Cap. 1 gehörte und die Überschrift 2 1 fälschlich von 2 6 hierher versetzt wurde. Die Sammlung 1 1—2 4 (5), die vom Schicksal Jeru-

salems handelt, eignete sich aber auch aufs beste dazu, an die Spitze des Buches Jes gestellt zu werden.

2) 2 1–4 6 Das Gericht über den Stolz, Hochmut und Luxus in Jerusalem und Juda.

Über die ursprüngliche Zugehörigkeit des eschatolgischen Stückes 2 2–5 zu der Sammlung von Cap. 1 siehe Schlussbemerkung zu Cap. 1. Auch diese neue Sammlung 2 1 6—4 6 ist durch ein eschatologisches Stück abgeschlossen.

1 Die neue Überschrift ist nicht als eine Teilüberschrift gekennzeichnet, sie bietet sich durchaus mit ihren Angaben des Namens Jesajas und dessen Vaters als die Überschrift eines für sich stehenden Ganzen dar. Die Sammlung 2 6—4 6 hat eben einmal isoliert existiert und die Überschrift 1 1 scheint nach derselben gebildet s. zu 1 1. Ebenso vgl. 1 1 über die Verbindung von חָזָה *schauen*, wofür LXX הָיָה אֶל־ liest, mit dem Objekt דָּבָר *Wort* und über die Stellung von Juda vor Jerusalem.

a) 2 2–5 Die einstige alles überragende Stellung des Hauses Jahwes und der von dort in alle Welt ausgehende Segen.

Die Verse 2–4 finden sich mit kleinen Textvarianten und mit einem Plus am Schlusse Mch 4 1–4 wieder, auch in v. 5 kann die Verwandtschaft mit Mch 4 5 nicht verkannt werden. Die Erklärung dieser merkwürdigen Thatsache, dass dasselbe prophetische Stück doppelt und zwar in zwei verschiedenen Prophetenschriften sich findet, siehe unten im Excurs über v. 2–5. Das Metrum ist unverkennbar, es sind kurze meist dreihebige Zeilen; diese Zeilen lassen sich ganz ungezwungen zu Strophen von vier Zeilen verbinden. Über die Verteilung in sechszeilige Strophen bei Duhm siehe zu v. 4.

2 וְהָיָה *Geschehen wird's* knüpft gewöhnlich an etwas vorangegangenes an, ist aber eine so geläufige Formel zur Ankündigung eines Künftigen geworden, dass sie auch am Anfang stehen kann, bes. wenn, wie hier, eine Zeitbestimmung folgt. Aus dem vielen Gebrauche erklärt sich auch, dass das folgende Verb יִהְיֶה keine Einführung durch וְ nötig hat vgl. König Synt. § 357 n. Aus dem ὅτι ἔσται in LXX Jes ist kaum zu schliessen, dass LXX ein כִּי יִהְיֶה vor sich hatte; denn ὅτι wird nach dem vorangehenden λόγος als das recitative gedacht sein. בְּאַחֲרִית הַיָּמִים *am Ende der Tage* ist ursprünglich ein allgemeiner Ausdruck für „in künftigen Tagen" vgl. das ganz entsprechende assyr. *(ina) aḫrat umi* Schrader KAT² 153, hat aber dann eine besondere Bedeutung mit Beziehung auf die messianische Zeit bekommen, als man seit Hesekiel ein bestimmtes Bild von den Ereignissen der Endzeit entwarf Hes 38 16 (8). Diesen technischen eschatologischen Sinn „Beginn der Endzeit", „Anbruch der messianischen Zeit" hat das Wort auch hier, was auf die späte Entstehung dieser Stelle hinweist. Stärk ZATW 1891 247—251 sieht unrichtig den allgemeinen Sinn für erst aus dem eschatologischen abgeleitet an. Die Beziehung auf die messianische Zeit ist dem Ausdruck auch im NT geblieben, ob man dieselbe nun als mit Jesus bereits angebrochen erachtete Hbr 1 2 I Pt 1 20 (ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων) oder ob man dieselbe in voller Herrlichkeit erst noch erwartete Joh 6 39 12 48. נָכוֹן *festgegründet* ist in LXX in freier Weise durch ἐμφανές „sichtbar" wiedergegeben, genauer ist aber in LXX Mch daneben noch ἕτοιμον zu finden. Keine Katastrophe wird je den Zion er-

schüttern vgl. Sach 6 1 und niemals etwa seine Prärogative ihm rauben, durch nichts kann seine Heiligkeit und Weihe gestört werden, vgl. נָכוֹן Ex 19 11, wo es geradezu „geweiht“ bedeutet. Nach LXX Jes und Mch ist nicht, wie im MT, der Berg des Hauses Jahwes, sondern der Berg Jahwes d. h. der Tempelberg zu Jerusalem, den das Dtn als die einzige von Jahwe erwählte Stätte erklärte, das Subjekt. בֵּית ist als Glosse später eingedrungen (Ryssel Textgest. Mch 69) oder wohl besser nach LXX Jes durch Zusammenziehung des Texts entstanden; denn es ist nach v. 4 hinter הַר יְהוָה zu lesen: בֵּית הָאֱלֹהִים oder בֵּית אֱלֹהֵינוּ (Duhm). Das Prädikat dazu ist בְּרֹאשׁ הֶהָרִים = auf dem Haupt der Berge d. h. ***auf dem höchsten der Berge.*** Die uneigentliche Fassung „auf dem an Bedeutung hervorragendsten Berge“ ist gezwungen, vielmehr liegt die durch נִשָּׂא מִגְּבָעוֹת ebenfalls empfohlene Vorstellung vor, dass der Berg nicht nur politisch oder religiös, sondern physisch über alle Berge hervorragen werde. Eine allgemeine Umänderung der Natur erwartet Hes 40 2 47 1 und Deuterojesaja, und von da an ist dies ein bleibender Zug im eschatologischen Gemälde, wie schon das bezeugen kann, dass vom Tempel aus eine Quelle fliesst, die die Fruchtbarkeit des Landes bewirkt vgl. Jo 4 18 Sach 14 8 und bes. v. 10. Nach Mch 4 1 wird man hinter נִשָּׂא ein הוּא einzusetzen haben, dasselbe aber nicht auf ראשׁ, sondern auf בֵּית beziehen ***und es ragt so hinaus über alle Höhen.*** In 2b ist אֵלָיו ***zu ihm hin*** besser als עָלָיו ***auf ihn*** (Mch), dagegen könnte das oftmals eingesetzte כָּל־ wegen v. 4 auch hier als eingesetzt angesehen werden, da es in Mch fehlt, doch hat es auf den Sinn keinen grossen Einfluss. נָהַר ***zusammenströmen*** kommt nur noch Jer 31 12 51 44 vor. Die Versabteilung ist nicht gut, v. 2b gehört zur folgenden Strophe. Die erste Strophe lautet: 1 ***Geschehen wirds am Ende der Tage,*** 2 ***Festgegründet wird sein der Berg Jahwes*** 3 ***Und das Haus unsres Gottes wird stehen auf dem höchsten der Berge*** 4 ***Und hinausragen über die Hügel.*** **3** Die ersten drei Worte stehen in Parallele zu v. 2b; וְאָמְרוּ ist in Jes und Mch von MT und LXX geboten, kann aber trotzdem als erklärende Glosse nach Sach 8 21 hier eingefügt sein, weil es unnötig und prosaisch den Vers überfüllt (Duhm). Die Auseinanderhaltung von Berg und Haus Jahwes spricht für die Richtigkeit des Textes der LXX in v. 2. אֱלֹהֵי יַעֲקֹב ist nicht jesajanischer Ausdruck, sondern in den Psalmen beliebt z. B. Ps 20 2 46 8 12 vgl. II Sam 23 1. Mit וְיֹרֵנוּ ***er soll uns lehren*** beginnt das dritte Tetrastich. Als „Lehrer“ ist Gott erst gefasst worden, als es „Schriftgelehrte“ gab, Jesaja und die alte Zeit kannte ihn als den Gebieter (הָאָדוֹן) 1 24, und seine Thora war nicht eine Belehrung, sondern eine Weisung. Nur in späten Abschnitten erscheint daher Jahwe als „Lehrer“ vgl. 28 26 30 20 Ps 25 8 u. 94 10. Das מִן in מִדְּרָכָיו ist partitiv = das, was zu seinen Wegen gehört. דֶּרֶךְ steht hier ארח parallel wie in dem eben angeführten Ps 25 4 und Prv 2 8 = die von Gott gewollte Lebensweise. Von da aus ist es nicht mehr so weit zu der Bedeutung von ἡ ὁδὸς τοῦ θεοῦ oder auch bloss ἡ ὁδός = Religion überhaupt vgl. Mt 22 16 Mk 12 14 und Act 9 2 19 9 23 24 22. Von Jahwe auf Zion erhalten die Völker ihre religiöse Belehrung; denn von dort geht die wahre Religion aus und die Völker unterwerfen sich seinem Entscheide. Diese Gedanken liegen eher in der Linie

Deuterojesajas und seiner Nachfolger als in der Jesajas; denn davon, dass der Prophet diese Weisung vermittle, ist keine Rede, Jahwe ist das Licht der Heiden und von ihm geht die wahre Religion aus zu den Inseln. Auch handelt es sich nicht um einzelne Abgesandte der Völker, um sich in Jerusalem Rat zu holen, wie man in der alten Zeit unter Israel und den Heiden etwa zu einer berühmten Orakelstätte wallfahrtete vgl. z. B. noch Dtn 30 11–14, sondern ganze Völker ziehen nach Jerusalem vgl. 11 10 Sach 8 20–23 14 16–21 Jes 60 5–12 66 23.

4 Jahwe wird aber als der Lehrer auch der oberste Schiedsrichter unter den Nationen, er richtet שָׁפַט, wenn sich Streitigkeiten unter ihnen erheben, und trifft die Entscheidung für die Völker הוֹכִיחַ לְ. Die Hinzufügung von עַד־רָחוֹק Mch 4 3^{b} überfüllt die Zeile. Die Folge dieses Schiedsrichtertums Jahwes ist allgemeiner Frieden auf Erden: Der Krieg hat ein Ende, die Völker üben (יִלְמְדוּ) ihn gar nicht mehr, und die friedlichen Werke des Landmanns gedeihen. Die Kriegswaffen werden in Ackergeräte umgewandelt: die Schwerter in אִתִּים, plur. von אֵת, das nach den meisten Versionen das Pflugeisen, nach Symmachus den weniger zu Schwert passenden Karst bezeichnet, und die Lanzenspitzen in Winzermesser. חַרְבוֹתָם wechselt mit der regelmässigen, aber deshalb nicht sicher älteren Form חַרְבוֹתֵיהֶם bei Mch vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 92 n. Dagegen ist אֶל־ im Sinne von עַל (גּוֹי אֶל־גּוֹי) bei beiden, Jes und Mch, späterer Gebrauch. Der Plur. יִשְׂאוּ Mch für Sing. יִשָּׂא Jes ist vorzuziehen, das Subj. ist ja bereits bekannt und גּוֹי אֶל־גּוֹי ist dann eine definierende Explikation dazu. Geringfügig ist der Unterschied יִלְמְדוּן Mch und יִלְמְדוּ Jes. Für den Propheten Jes, wie für Amos ist der Tag Jahwes, der Tag des Gerichts über Israel noch ausstehend, und die Niederlage wird den Israeliten durch die von Jahwe herbeigerufenen leibhaftigen Feinde bereitet, die daher den Krieg noch nicht verlernen dürfen; erst später fährt Jahwe mit seinen Helden herab, aber dann gegen die feindliche Heidenwelt (vgl. Joel). Die Anschauung unserer Verse passt daher nicht zu Jesaja, sondern in eine spätere Zeit; sie erwarten auch kein Gericht mehr, das ist für sie bereits vollzogen und die Bewegung in der Heidenwelt eingetreten, schon gehorchen die Völker dem Winke Jahwes und fügen sich seiner Entscheidung. Vgl. zu 11 10.

Mch 4 4 hat noch zwei Zeilen: ***Und jeder wird sitzen unter seinem Weinstock Und unter seinem Feigenbaum von niemand gestört.*** Sie schildern die kommende Friedenszeit auch als eine Zeit des Glücks und des behaglichen Wohlergehens, wohl unter Anwendung eines sprichwörtlichen Ausdrucks I Reg 5 5 vgl. II Reg 18 31 u. Sach 3 10. „Metrische Gründe" und „schwächlicher Inhalt" sollen diese Worte als späteren Zusatz erweisen. Aber wie oft ist für die Zeit des Heils eine herrliche Fruchtbarkeit des Landes verheissen! Von Jer und Hes an bildet diese Verheissung einen ständigen Zug im Gemälde der Zukunft (vgl. Deuterojes., Sach, Jo), und wie v. $4^{b\beta}$ den beiden Stichen von v. 4^{a} entspricht, so ist dieses Plus in Mch das treffliche Komplement zu v. $4^{b\alpha}$. Die metrischen Gründe aber können nur geltend gemacht werden, wenn die drei sechszeiligen Strophen sinngemässer einteilten als die fünf Vierzeiler, die man mit Hinzunahme von Mch 4 4 erhält. Die fünf Strophen zu vier Zeilen sind ganz gute Einheiten: 1. (v. 2^{a}) die Erhöhung des Tempelbergs; 2. (v. 2^{b} $3^{a\alpha}$ [bis יַעֲקֹב]) das Herzuströmen der Völker; 3. (v. $3^{a\beta b}$) das Verlangen nach Jahwes Lehre; 4. (v. $4^{ab\alpha}$) Jahwe der Schiedsrichter der Völker; 5. (v. $4^{b\beta}$ Mch 4 4) Friede und Glück auf Erden. Diese beiden Zeilen können in Jes aus rein äusseren Gründen fehlen, z. B. weil der Raum für ihre Aufnahme mangelte.

5 kann nicht mit dem folgenden verbunden werden, weil die Ähnlichkeit mit Mch 4 5 zu gross ist. Wie der letztere Vers ist auch unser Vers 5 ein späterer Zusatz zu v. 2-4: ***Haus Jakobs, auf! lasst uns gehen im Lichte Jahwes!,*** eine passende Aufforderung, doch ***im Lichte Jahwes zu wandeln,*** dem einst alle Heiden zuströmen werden. ***Licht Jahwes*** umfasst hier die klare Weisung und Erkenntnis, die Jahwe dem Hause Jakobs erteilt hat, und das Glück, das ihm Jahwe bereitet. Das Licht Jahwes ist die Thora vgl. Prv 6 23 und das Glück, das aus der Befolgung derselben sich ergiebt vgl. Ps 19 8ff. Eine Anspielung an das jüdisch-aramäische אוֹרָיָא = תּוֹרָה ist in dem בְּאוֹר יְהוָה nicht ausgeschlossen (Cheyne). Als Abschluss der Sammlung 1 2—2 4, deren Inhalt sich um die beiden Pole der Strafe Jerusalems für die Missachtung der wahren Thora und des Glückes dreht, das ihre Befolgung bringt, eignete sich diese Aufforderung vortrefflich.

Die Frage nach dem Ursprung von 2 2-4 resp. Mch 4 1-4 hat die verschiedensten Antworten erfahren. Die gewöhnliche Ansicht geht immer noch dahin, dass beide, Jesaja und Micha, die Stelle einem älteren Propheten entnommen haben. Hitzig hatte sogar die Hypothese gewagt, dieser ältere Prophet sei Joel, und Ewald hatte denselben Gedanken. Aber wenn irgend welche Beziehung zwischen unserem Stücke und Joel, z. B. Jo 1 12 2 2 22 4 10 18, besteht, so kann das Verhältnis eben auch das umgekehrte sein; jedenfalls aber haben nicht Jesaja und Micha eine Stelle aus Joel entlehnt, da dessen Schrift nicht mehr als die älteste Prophetenschrift, wie Hitzig noch annahm, gelten kann, vielmehr eine der spätesten ist. Übrigens werden Jesaja und Micha keinem Vorgänger Worte entlehnt haben; denn „einander die Worte zu stehlen" ist die Art der falschen Propheten nach Jer 23 30.

Andere Exegeten machen einen der beiden, Micha oder Jesaja, zum Autor der Verse. Bei Micha liegt im Allgemeinen der bessere, jedenfalls der vollständigere Text vor. Daher hat noch Ryssel Textgesch. des Mch 218—224 die Autorschaft Michas verteidigt; aber dagegen legt Jer 26 18 ein entscheidendes Veto ein; denn nach dieser Stelle wusste man zu Jeremias Zeit noch nichts von einer derartigen Weissagung Michas, im Gegenteil nur von seiner Verkündigung einer totalen Zerstörung des Tempelbergs und Jerusalems (Mch 3 12). Für Jesaja hat nun neuerdings Duhm die Verse in Anspruch genommen, vgl. auch Bertholet Stellung der Isr. zu den Fremden 97—99. Zur Begründung dieser Annahme wird auf die innere Verwandtschaft mit 11 6ff. und 32 1-4 hingewiesen, und Duhm denkt daran, Jes könnte diese Worte verfasst haben „am Ersten im Greisenalter, nicht für das grosse Publikum, sondern für die Jünger und Gläubigen, und nicht als beauftragter Prophet, sondern als prophetischer Dichter; vielleicht war dieser Cyclus von Dichtungen (11 1-8 32 1-5 (6-8) 15-20) sein Schwanengesang." Man sieht, dass eigentlich alles daran hängt, ob Jes 11 und 32 auf Jesaja zurückzuführen sind. Das ist nun höchst zweifelhaft, es lässt sich die zweifelhafte Stelle 2 2-4 daher nicht durch andre zweifelhafte stützen, und auch die Betonung, dass die Voraussetzungen zu den 2 2-4 vertretenen Ansichten zur Zeit Jesajas vorhanden seien (so Bertholet; vgl. aber über die Wallfahrten zu den Heiligtümern oben zu v. 3), reicht nicht hin, es handelt sich darum, ob die hier ausgesprochenen Gedanken in Wirklichkeit dem Gedankenkreis Jesajas entsprechen.

Dies ist nun mit Recht von Stade ZATW 1881, 165—167 u. 1884, 292, Wellh. Kl. Proph. 139f., Hackmann 126—130, Cheyne Einl. in das B. Jes S. 9—16 in Abrede gestellt worden. Die Stelle ist nicht nur im Zusammenhang isoliert, was für sich allein nichts gegen Jes beweisen könnte, auch ihre Gedanken weisen weit über Jes hinab auf Hesekiel, Deuterojesaja und die späteren Jahrhunderte. Spät ist die Anschauung von der alles überragenden Bedeutung Zions und des Tempels und zwar nicht nur für die Judäer, die sich ja in der That im Kampf mit den Nachbarn auf den dort, aber doch nicht dort allein verehrten Jahwe verliessen, sondern für alle Völker, die dorthin zusammenströmen.

Und zwar ist es wohl zu beachten, auch Jes hat Jahwe eine über Juda und Israel hinausgehende Bedeutung zuerkannt, aber der Tempel und der dort geübte Gottesdienst konnte nicht an Jahwes Stelle treten vgl. 1 10–17. Ferner ist es ein späterer Gedanke, dass die Thora, die religiöse Unterweisung, eine universale, katholische Bedeutung für die gesamte Menschheit hat und nicht mehr bloss für die Israeliten, für das Volk, das Jahwe verehrt. Ebenso ist es eine Anschauung, die von Deuterojesaja an naheliegt, dass die ganze Welt ein Friedensreich bildet, die Völker nach Jerusalem strömen, sich dort im Tempel unterweisen lassen und dem Priestervolk der Juden dienen (vgl. Deuterojes, Sach I und II, Tritojes). Dazu kommt noch manches andere, worauf schon bei der Erklärung hingewiesen ist: die Bedeutung von בְּאַחֲרִית הַיָּמִים, die Erhöhung Jerusalems, das Verbum נָהַר, v. 3 der Ausdruck אֱלֹהֵי יַעֲקֹב, die Auffassung Gottes als eines Lehrers, der Gebrauch von דֶּרֶךְ und אֹרַח.

Das Alles nötigt dazu, den Abschnitt Jesaja abzusprechen und ihn in die Zeit nach dem Exil zu verlegen. Aber in welche Zeit? Die Zeit Sacharjas ist nicht durchaus ausgeschlossen, doch liegt es näher, in noch spätere Zeit hinabzugehen, wo man der Chokmalitteratur noch näher kommt. Ein freundliches Verhalten zu den Völkern, falls man die Unterwerfung unter Jahwe so nennen will, ist auch bei Tritojesaja vertreten vgl. Cap. 60 und 66. Toy hat daher wohl recht, wenn er das 5. Jahrh. als Entstehungszeit annimmt, falls man nicht noch lieber mit Cheyne in den Anfang der griechischen Zeit hinabgeht.

Der Abschnitt bleibt ein wichtiges Stück für die Kenntnis der Hoffnung in der jüdischen Gemeinde, ein Zeugnis von den universalen Erwartungen bei allem Bewusstsein der eigenen Hoheit. בֵּית יַעֲקֹב לְכוּ וְנֵלְכָה בְּאוֹר יְהוָה ist der richtige Schluss, den ein Frommer, vielleicht der Sammler selbst, aus diesen Versen gezogen hat. Dieser grossartige Ausblick in die Zukunft ist somit weder von Jesaja noch von Micha an die jetzigen Fundstellen gesetzt, sondern von einem Sammler, und zwar geschah es mit gutem Bedacht, in Micha zur Milderung von 3 12 und in Jes zur Erklärung von 1 27 und als Gegenstück zu 1 28–31, vielleicht nicht ohne einen Seitenblick auf die „Abtrünnigen" in der samaritanischen Gemeinde, die auf dem Berge Garizim „anbeteten": Der Berg Jahwes wird höher sein als alle Berge, von ihm geht die wahre Lehre aus in alle Welt.

b) 2 6–22 Der drohende Gerichtstag Jahwes.

Jes „entwirft hier ein Kolossalgemälde mit dem Grundton der göttlichen Urgewalt und der irdischen Schattenhaftigkeit, in welchem die dichterische Kraft dem prophetischen Gedanken ein bewunderungswürdiges Gewand verleiht" (Hackmann 121). Offenbar wirkt die Erinnerung an das Erdbeben unter Usia (Sach 14 5 vgl. Am 1 1) nach, das Jes in jungen Jahren selber erlebt hat. Es verbinden sich in der Darstellung des Tages Jahwes die Erscheinungen von Erdbeben und Gewittersturm. Mit elementarer Gewalt saust der Orkan über die Gipfel der Berge, das Land und das Meer dahin und fegt alles, was in die Höhe ragt, hinweg. Man hat mit Recht in dem enthusiastischen Flug der Rede das Aufwallen der Jugend bemerkt und daher in dem Abschnitt das älteste oder eines der ältesten Stücke des Propheten erkannt. In die Zeit nach seiner Berufung passt auch am besten, was v. 6–8 über die kriegerischen Hilfsmittel und den sich mehrenden Reichtum gesagt ist. Usia hatte ja Elat am älanitischen Meerbusen wieder an Juda gebracht (II Reg 14 22) und, wenn II Chr 26 6–15 auf alte Nachrichten zurückgeht, auch sonst kriegerische Erfolge davongetragen; dass aber durch den regen Verkehr mit dem Ausland und durch den Reichtum heidnisches Wesen in Juda Eingang gefunden hat, ist am wenigsten zu verwundern. Die Entstehungszeit fällt daher kurz nach 740 v. Chr. Leider ist aber der Text dieses Abschnitts in sehr schlimmem Zustande erhalten, man hat daher v. 6–22 schon „ein etwas verstümmeltes und in Unordnung geratenes Gedicht" (F. Brown) genannt, vgl. auch Beil. bei Kautzsch. Jede Erklärung muss sich mit einem Versuche begnügen.

6 beginnt mit einem כִּי *denn;* demnach ist der Anfang verloren und die Vermutung von Duhm sehr ansprechend, dass der Kehrvers v. 10 19 21, der zur Flucht vor Jahwe auffordert, vorherging. Aber auch der noch vorliegende

Text ist nicht zu halten. Die 2. Pers. נָטַשְׁתָּה *du hast verstossen,* mit ה am Ende geschrieben s. GES.-KAUTZSCH[26] § 44 g, muss Jahwe als Subjekt haben, nur Jer 15 6 Dtn 32 15 hat dieses Verbum ein anderes Subjekt. Jahwe ist nun aber hier nicht genannt und die Annahme, תה sei ein verdorbenes יה = יהוה, hat an LXX keine Stütze. Wir werden wohl einfach mit LXX die 3. Pers. im Verbum und im Suffix des Objektes עַם zu lesen haben: כִּי נָטַשׁ עַמּוֹ בֵּית יַעֲקֹב *denn er hat sein Volk, das Haus Jakobs, verstossen!* Es bedeutet im Sinne keine Verschiebung, wenn man für יַעֲקֹב mit LXX יִשְׂרָאֵל lesen wollte. Denn keiner von beiden Ausdrücken geht ausschliesslich nur auf das eine der „beiden Häuser Israels" 8 14, und beide können Juda allein bezeichnen vgl. 5 7 8 17, um dieses handelt es sich hier auch in erster Linie. Der Grund der Verwerfung liegt in dem ausländischen Wesen und in dem heidnischen Sinne, die im Volke um sich gegriffen haben. Das Vertrauen auf Jahwe, dessen Herrlichkeit die ganze Erde erfüllt (6 3), die wahre Religion und Sittlichkeit sind, wie sich daran zeigt, im Schwinden begriffen, das führt des Propheten Entrüstung herbei und lässt ihn den drohenden Gerichtstag Jahwes verkünden. Zuerst nennt er die Wahrsagerei und Zauberei. Es ist fast allgemeine Ansicht, dass v. $6^{a\beta}$ vor מִקֶּדֶם *von Osten her* das Objekt des Verbums fehle. Vermutlich ist מִקְסָם oder קֶסֶם *Wahrsagerei* oder קֹסְמִים oder קֹסְמֵי *Wahrsager* ausgefallen, was alles wegen Ähnlichkeit mit מִקֶּדֶם leicht übersehen werden konnte. Wenn man den stat. abs. des ergänzten Wortes liest, so wird man vielleicht das מִן von קֶדֶם als das komparative übersetzen dürfen: *sie sind mit Wahrsagerei* resp. *mit Wahrsagern mehr durchsetzt als der Osten* vgl. zu מָלֵא מִן Jer 4 12. עֹנְנִים wird besser nicht mehr als abhängig von מָלְאוּ, sondern als Anfang eines selbständigen Sätzchens gefasst: *und sie treiben Zauberei wie die Philister.* Zur Not könnte nach עֹנְנִים ein הָיוּ ausgefallen sein. Mantik und Zauberei waren in der alten Welt überall verbreitet. Im Osten galt Chaldaea ganz besonders als die Heimat der mantischen Künste vgl. zu Belomantie und Leberschau zu Hes 21 26, ferner vgl. bes. Jes 47 11–15, und diesen Charakter hat Babylonien bis in die spätesten Zeiten behalten, vgl. die dort gefundenen Zauberschalen und R. STÜBE jüdisch-babyl. Zaubertexte (1895). Im Westen ist wenigstens I Sam 6 2 von den Mantikern der Philister die Rede und dass die Zauberei bei den kanaanäischen Völkerschaften im Schwange war, ist aus Dtn 18 14 zu erschliessen. Aber alle diese Künste hatten auch unter den Israeliten Eingang gefunden, das zeigt nicht nur unser Vers, sondern auch das Verbot derselben in Dtn 18 10 14 Lev 19 26 und die Benennung der Israeliten als בְּנֵי עֹנְנָה Jes 57 3. קָסַם bedeutet urspr. zerteilen und geht in seiner Anwendung auf Wahrsagerei und Zauberei überhaupt auf den Gebrauch des Losorakels (βελομαντία und ῥαβδομαντία) zurück, bei welchem man nach dem Fallen der Lospfeile resp. Losstäbe zerteilte d. h. die Entscheidung traf vgl. Hes 21 26 und WELLH. Arab. Heid. 127 f. Dagegen ist die urspr. Bedeutung von עָנַן, vgl. auch Jer 27 9, unsicher. Man denkt an die Wahrschau aus den Wolken (עָנָן), eventuell an Regenzauber, oder an arab. غنّ *näseln, lispeln = Zaubersprüche murmeln,* oder an *Nestel knüpfen* vgl. Dan 5 12 16, oder an eine Ableitung von עַיִן, wobei man entweder die Bedeutung „mit dem

bösen Auge treffen“ zu Grunde legt oder das arab. عِيَان = *die Wahrschau* herbeizieht, vgl. Stade Gesch. Isr. I 505; Wellh. a. a. O. 148; ferner über die abergläubischen Gebräuche in Syrien ZDPV 1884, 79—118; 1885, 80—94, unter den Arabern Palästinas 1887, 160—181 und bes. über „das böse Auge“ 1889, 200—222. **6**[b] wird mit Belassung des jetzigen Textes übersetzt: sie haben Überfluss an Jünglingen der Fremden. Inhalt und Form sind aber gleich auffallend. Sind „die Kinder der Fremden“ als Zauberer gedungen und warum steht נָכְרִים statt נֵכָר und hat das im Hiph. ungewöhnliche Verb שָׂפַק das Objekt mit בְּ eingeleitet? Daher hat sich die Konjektur Hitzigs, die בִּידֵי für יַלְדֵי liest, auch Guthe (bei Kautzsch) und Duhm empfohlen: ***sie schlagen ein*** (von שָׂפַק „schlagen“ Hi 27 23) ***in die Hände der Fremden***. Auch so ist der Sinn noch nicht völlig befriedigend, man erwartet nicht ein Wort darüber, dass sie mit den Fremden sich einlassen, sondern über eine weitere Art der Mantik; auch ist das Hiph. dabei nicht erklärt. Schon die alten Versionen haben den Ausdruck nicht mehr verstanden; vielleicht liegt eben doch die Andeutung eines mantischen Brauches darin. Man denkt etwa an יִדְּעֹנִי „Wahrsager“ und einen Völkernamen (כְּרִים?); aber Sicherheit erlangt man nicht. **7** Der Verkehr mit dem Ausland brachte ferner eine Vermehrung des Reichtums und Beschaffung neuen Kriegsmaterials. Beides liess Jahwe vergessen, man verliess sich auf seine angehäuften Reichtümer und die Menge von Rossen und Streitwagen. Diese garantierten den Bestand des Staates und nicht Jahwe, und so zerstörten sie die Religion und die damit unmittelbar zusammenhangende Sitte, über deren Beobachtung Jahwe wachte, welchen man nicht mehr zu brauchen meinte. Es ist bei Jes nicht der Konservativismus der Rekabiten und Nasiräer, welche in Erinnerung an die früheren Zeiten alle Kultur verwarfen, in keiner Stadt wohnten und keinen Weinbau trieben; seine Abneigung gegen das ausländische Wesen ist nicht blosse Tradition, sondern sie beruht auf der aus der Erfahrung gewonnenen Einsicht, dass durch dasselbe Religion und Ethik zerstört werden, vgl. 30 15-17 31 1-3. קְצֵה ist eine vollere Form für קֵץ. Zur Konstruktion von מָלֵא und נִמְלָא vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 117 z. **8** Neben Zauberei und Luxus kommen vom Ausland die Götzen. Jes nennt sie die Nichtse אֱלִילִים (von אַל „nicht“) und giebt deutlich zu verstehen, wie viel sie, die אֵלִים (von אֵל „der Starke“) sein sollten, in Wahrheit wert sind. In Altisrael waren Gottesbilder selten und wohl durch ihre Herkunft aus ältester Zeit ehrwürdig; jetzt aber bei der fortgeschrittenen Kultur fabriziert man sie in Masse und fällt vor dem Fabrikat seiner eigenen Hände nieder, vgl. Ex 20 23 Hos 13 2. Ansprechend ist die Vermutung Duhms, dass hinter אֱלִילִים durch Homoioteleuton mit dem folgenden אֶצְבְּעֹתָיו der Stichos ausgefallen sei: וְאֵין קֵצֶה לַעֲצַבֹּתָיו ***und kein Ende ist seinen Götzen.*** Ferner hat man wegen der Singularsuffixe auch für יִשְׁתַּחֲווּ den Sing. יִשְׁתַּחֲוֶה zu lesen. Die Not der Exegese beginnt mit **9**. Zu wiederholten Malen treten Bruchstücke auf, die grosse Ähnlichkeit mit einander haben und bald mehr, bald weniger vollständig erscheinen. Andererseits ist man versucht, v. 11-17 als ein besonderes Stück herauszunehmen, vgl. hierüber unten zum ganzen Abschnitt. Jetzt lautet v. 9: ***Da beugte sich der Mensch und erniedrigte sich der***

Mann und du darfst ihnen nicht vergeben. Ist der Sinn: durch die Annahme des ausländischen Aberglaubens und Götzendienstes sind die Menschen tief gesunken? Aber warum steht nicht statt der Menschen „die Judäer“? Darauf käme es an. Und dann „du darfst ihnen nicht vergeben!“ ist in der That „unglaublich schwächlich und schläfrig, und zumal in dieser Feuerrede“ (Duhm). Aber auch die Verbesserung Duhms וְאַם שְׂאֵת לָהֶם *und nicht giebts Erhebung für sie* kann nicht befriedigen. Wir müssen die besser erhaltenen Varianten dieses Textes herbeiziehen. Sehr ähnlich ist 5 15 und das dort sich findende תִּשְׁפַּלְנָה ist graphisch unserm תשא להם so ähnlich, dass dieses wohl aus jenem verderbt sein kann; aber weiter hilft uns 5 15 nicht. Wichtiger sind die Varianten in unserem Cap. v. 11 und bes. v. 17f. Am vollständigsten erhalten ist v. 17f.; wir haben nämlich v. 18 hinzuzunehmen, da v. 19, die Fortsetzung von v. 18, gleichfalls die Parallele zu v. 10, der Fortsetzung von v. 9, ist. Für den verdorbenen Text v. 9 ist daher v. 17f. zu lesen, nur dass die Zeitbestimmung בַּיּוֹם הַהוּא von v. 17 hier unverständlich und als Hinzufügung anzusehen ist. Im übrigen ist im Texte von v. 18 wohl für יַחֲלֹף mit Hinzunahme des ו des folgenden וּבָאוּ (v. 19) der Plural יַחֲלֹפוּ zu lesen: *sie fahren vorüber* wie ein Wind 21 1 = sie verschwinden, werden zu nichte. Dann brauchen wir כָּלִיל nicht als Subjekt *das Ganze* zu fassen oder mit de Lagarde כְּלַיִל *wie die Nacht* zu lesen; die Paronomasie: כָּלִיל אֱלִילִים bleibt und כָּלִיל ist adverbiell = *samt und sonders.* Auf v. 8 folgte somit an Stelle des jetzigen v. 9 ursprünglich: *Aber gebeugt wird der Stolz der Menschen Und erniedrigt der Hochmut der Männer; Jahwe allein wird erhaben sein, Die Nichtse aber — samt und sonders gehn sie zu nichte.* Der Vers handelt also nicht von der Versunkenheit in Aberglauben, sondern von der Niederbeugung durch ein kommendes Gericht, vor dem der Stolz und Hochmut sich in den Staub beugt und das alle Nichtse hinwegfegt. Damit ist nun auch die Wegleitung für **10** gegeben. בוא und הִטָּמֵן, als Sing. des Impera. oder als Inf. gefasst, fallen auf, wie das „Eingehen in Felsen“, dessen Schwierigkeit Winckler Alttest. Untersuch. 175f. damit zu heben sucht, dass er בצור als ein Nomen des Verbums בָּצַר ansieht und übersetzt: „geh in einen Schlupfwinkel“; besser sind die Parallelen in v. 19 und 21. Danach wird zu lesen sein: בֹּאוּ der Impera. plur. nach וּבָאוּ v. 19, wo ו zu יחלף gehört und fälschlich das Perf. punktiert ist; ferner בִּמְעָרוֹת צֻרִים mit v. 19 und endlich entweder וְהִטָּמְנוּ בֶעָפָר mit v. 10 oder וּבִמְחִלּוֹת עָפָר mit v. 19. Ferner wird mit J. Kennedy vgl. Cheyne nach I Sam 14 15 für מֵהֲדַר parallel zu פַּחַד zu lesen sein מַחֲרֶדֶת = *aus Entsetzen* vor seiner Majestät. Über die Varianten von v. 21 vgl. zu diesem Vers. Der Refrain lautete somit wohl: *Verkriecht euch in Felsenhöhlen Und verbergt euch in Erdlöcher Vor dem Schrecken, den Jahwes Erscheinung euch einjagt Und aus Entsetzen vor seiner Majestät.* Unmittelbar hierauf wird gefolgt sein, was v. 19 und 21 bieten und auch die LXX v. 10 am Ende liest: *wenn er sich erhebt, die Erde zu erschüttern.* Wie man sich vor einem gefährlichen Feinde in Felsenhöhlen und Erdlöchern verkriecht, so sollen sich die hochmütigen Menschen vor Jahwes Majestät verkriechen vgl. I Sam 13 6 14 11. **11** ist Variante von v. 9, vgl. zu v. 9, aber mit verdorbenem Text; denn „die Augen des Hochmuts der Menschen ist (sic!)

niedrig" geht nach Form und Inhalt nicht an. Die Verbesserungen, die man vornimmt: וְעָנוּ „und ducken wird sich" für וְעֵינֵי, und Entfernung von שָׁפֵל oder שַׁח, sind hier überflüssig, da der richtige Text in v. 17 vorliegt. Wie v. 9, so spielt auch bei seiner Variante v. 11 der Text von 5 15 herein. v. 9 und 10 weisen verdorbenen Text auf, v. 9 sollte durch die Variante v. 11 am Rande verbessert werden. Schon dort oder bei der spätern Aufnahme in den fortlaufenden Text ist auch die Variante verdorben. Zwischen v. 8 und 12 steht der Refrain ursprünglich nur einmal. **12** bildet zu dem, was wir für v. 9 und 10 als ursprünglichen Text vermuteten, eine gute Fortsetzung: Die Schilderung vom Tage Jahwes, mit כִּי angeknüpft zur Begründung der Aufforderung an das hochmütige „götzendienerische Gesindel", sich vor Jahwe zu verkriechen, über dessen Erscheinen es ein panischer Schrecken befällt. Ein Tag Jahwes, aber nicht, wie ihn die Israeliten früher erlebten und auch jetzt noch erwarten mochten, ein Tag des Sieges über die Feinde, sondern ein Tag der Niederlage und des Schreckens! וְשָׁפֵל „dass er erniedrigt werde" nennt höchst unnötig das Resultat, das doch keineswegs fraglich ist; LXX bietet es auch καὶ ταπεινωθήσονται, aber erst als nachträgliche Korrektur nach dem Hebräischen. Sie hatte den ursprünglichen Text bereits richtig mit ὑψηλὸν καὶ μετέωρον übersetzt. Danach ist für וְשָׁפֵל entweder וְנִשָּׂא oder וְגָבֹהַּ zu setzen: *über alles Hohe und Erhabene.* Der Schilderung des Gottessturmes **13—16** spürt man die rasende Eile ab, mit der er über das ganze Land dahinsaust und überall in den Waldungen, in den Städten und auf dem Meere seine Verheerungen anrichtet. An eine allegorische Ausdeutung des Einzelnen ist nicht zu denken. Gerade die Allgewalt eines Sturmes giebt den Judäern eine Idee von der Macht Jahwes, von der Ohnmacht der Nichtse und der Schattenhaftigkeit der so hochmütigen Menschen; darum ist die Schilderung des Gerichtes, das Jahwe vollziehen wird, unter diesem Bilde so wirksam. Wer Jahwes Vollstrecker sein wird, braucht der Prophet nicht zu sagen; das ist völlig Nebensache. Jahwe ist doch die gewaltige Macht, die sich wie im Sturm, so auch im Gericht manifestiert. **13** Der Sturm kommt von Nordosten über das Land, man hört schon wie er unter den Cedern auf dem Libanon und den Eichen in Basan (vgl. Hes 27 6) fürchterlich haust. Die Stellung von הַנִּשָּׂאִים ist unhaltbar, Duhm versetzt es daher an das Ende des Verses; aber die jetzige unrichtige Stellung verrät wohl noch, dass es mit הָרָמִים vom Rande in den Text geraten ist, wo jemand nach Analogie von v. 14 die beiden Adjektive nachtragen zu müssen meinte, obschon sie in v. 13 beide Stichen überfüllen. **15** בְּצוּרָה *unzugänglich, uneinnehmbar* von Mauern vgl. Dtn 28 52 Jer 15 20. **16** אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ die Tarschischsegler, ursprünglich die Schiffe, die nach Tarschisch d. h. Tartessus, einer phöniz. Handelsstadt in Spanien (vgl. Hes 27 12 25) fuhren, dann aber Name für Kauffahrteischiffe überhaupt, LXX πλοῖον θαλάσσης, wie bei uns „Grönlandfahrer" und „Indienfahrer". So fahren Tarschischschiffe auch nach Ophir I Reg 22 49, und Elat am Golf von Akaba war jetzt wieder in judäischem Besitz vgl. II Reg 14 22. Man trug sich vielleicht mit dem Gedanken, wieder von dort Schiffe auslaufen zu lassen. Diese Hoffnung wird der Sturm zerschmettern. Doch braucht Jesaja nicht an

das rote Meer zu denken, das Mittelmeer liegt viel näher. Was שְׂכִיּוֹת bedeutet, ist nicht zu sagen. Die Ableitung von שָׂכָה *schauen* führt zu „Schaustück“ und mit Vergleichung von מַשְׂכִּית Gebilde und Einbildung zu „Bildwerk“. Nach dem Zusammenhang sind es nun am ehesten irgendwelche Schmuckgegenstände an den Schiffen: *Verzierungen* (Hitzig), *Wimpel* oder *Flaggen* (Gesenius). Dagegen denkt Ewald an schöne Aussichtsbauten und Duhm an Erzeugnisse der Schnitzkunst und Bildhauerei an Häusern und Gärten; man könnte dazu an die mit Elfenbein verzierten Häuser Am 3 15 erinnern. Doch wird man bei den Schiffen bleiben und vielleicht שְׂכִיּוֹת mit Gunkel Schöpf. und Chaos 50 Anm. 3 für ein Synonymon von אֳנִיּוֹת halten müssen; Stade-Siegfried im Lex. vermuten geradezu, es sei סְפִינוֹת *Schiffe* zu lesen, was dem von Cheyne vorgeschlagenen כִּסְאוֹת *Throne, Sitze* vorzuziehen ist. Zu **17** f. s. oben bei v. 9 und 10. Hier schliesst sich der Refrain trefflich an: Wenn alles, worauf der Mensch so stolz war, zusammenbricht, dann wird sein Hochmut verschwinden und mit den ohnmächtigen Nichtsen ist es vorbei. Auch hier ist בַּיּוֹם הַהוּא eine unnötige Glosse; es ist nicht einzusehen, warum es nur zu dem dritten Gliede gehörte, und dass es sich um „jenen Tag“ handelt, ist selbstverständlich. **19** Fährt man mit וּבָאוּ fort, so ist das Subjekt dazu הָאֱלִילִים „die Nichtse“. Da dies nicht angeht, so statuiert Duhm eine Lücke. Einfacher scheint es, darin die gut erhaltene hierher verschlagene d. h. am Ende des Abschnitts nachgebrachte Variante zu v. 10 zu sehen, die allerdings am Anfang בֹּאוּ gelesen werden muss; s. zu v. 10. **20** f. beweisen, dass schon bald einem späteren Leser der Kontext von v. 18 und 19 auffallend vorgekommen ist. Denn die beiden Verse sind nichts als eine Erklärung von v. 19, die nach 30 22 und 31 7 zeigt, wie es möglich ist, dass die Nichtse in Felshöhlen „kommen“. Der Mensch wirft sie eben den Ratten und Fledermäusen hin, sodass sie auf diese Weise in die Felsenspalten und Steinritzen gelangen. Das thut der Mensch aus Schrecken vor Jahwe, dem die Götzen ein Greuel sind und gegen den sie doch nichts ausrichten. v. 20 ist die reinste Prosa, eingeleitet mit dem bei solchen Einfügungen beliebten בַּיּוֹם הַהוּא. Für עָשׂוּ ist der Singular עָשָׂה herzustellen, vgl. die Singularsuffixe in כַּסְפּוֹ, זְהָבוֹ und לוֹ; לַחְפֹּר פֵּרוֹת (um Gruben zu graben!?) ist als ein einziges Wort zu schreiben: חֲפַרְפָּרוֹת = *Maulwürfe* oder *Ratten*, eigentlich ein vielgrabendes Tier; zur Bildung des Wortes vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 84 u. Ratten und Fledermäuse hausen in Löchern, Ecken und Winkeln, darum steht wohl **21** statt Felsenhöhlen und Erdlöchern nur von Felsenspalten und Steinritzen; mit dem Artikel in נ׳ הַצֻּרִים und ס׳ הַסְּלָעִים ist aber deutlich auf die v. 19 genannten Örtlichkeiten hingewiesen und לָבוֹא statt וּבָאוּ (v. 19) stellt den Zusammenhang zwischen v. 20 und 21 klar: So kommen die Nichtse in die v. 19 genannten Höhlen und Löcher.

22 ist noch später hinzugesetzt als die Verse 20 und 21. Die LXX hat den Vers noch nicht, also ihn noch nicht in ihrer hebr. Vorlage gefunden. Er drückt die Schlussfolgerung und Anwendung aus, die ein Leser aus der vorangegangenen Schilderung des Gerichts, welches die Menschen in ihrer ganzen Schattenhaftigkeit und Machtlosigkeit zeigt, gezogen hat: *Lasst doch* (לָכֶם sog. dativus ethicus Ges.-Kautzsch[26] § 119 s) *ab von den Menschen* d. h. höret doch

auf, auf Menschen zu vertrauen, die so vergänglich sind! Denn als gar nichts sind sie zu achten! *Ein Hauch ist in seiner Nase,* mehr nicht als in allen andern lebenden Wesen auf Erden vgl. Gen 2 7 7 22. Unter Menschen ist kein El und keine רוּחַ zu suchen Jes 31 3. *Denn als was* d. h. als gar nichts *ist er zu achten,* in Rechnung zu ziehen? Über den gerundivischen Sinn des partic. pass. נֶחְשָׁב vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 116 e. Zum Inhalt des ganzen Verses vgl. die Parallelen Jer 17 5 Hi 7 16 Ps 118 8 9 und bes. Ps 146 3 f.

Die obige Erklärung von v. 6–22 weicht hauptsächlich darin von der neuesten Erklärung ab, dass sie glaubt mit der Annahme eines einzigen Stückes auszukommen. DUHM hat nämlich in diesen Versen zwei ineinander geschobene Stücke finden wollen: 1. v. 6–10 und v. 18–21 und 2. v. 11–17. CHEYNE stimmt dieser Teilung bei, und auch WINCKLER Alttest. Untersuch. 176 hatte den Abschnitt in zwei Stücke zerlegt, aber v. 12–22 zusammengenommen und diese Verse für eine Nachahmung des vorhergehenden Abschnittes durch einen oder mehrere Verfasser erklärt. Dass dieselben Elemente in v. 12–22 wie in v. 6–11 wiederkehren, ist nicht zu leugnen, aber diese Thatsache erklärt sich einerseits aus der Wiederkehr des Refrains v. 9 und v. 17, und andrerseits aus der Aufnahme von Varianten und Glossen in den jetzigen Text vgl. oben zu v. 11 und v. 19–21. Die Wiederkehr des gleichen Refrains erschwert aber auch die Annahme DUHMS, dass v. 11–17 ein eingeschobenes Stück sei vgl. v. 9 mit v. 11 und 17, dagegen ist die Vermutung DUHMS, dass vor v. 6 ursprünglich der andere Refrain v. 10 und v. 19 gestanden habe, sehr ansprechend. Setzen wir diesen Refrain voran, so erhalten wir folgendes zehnstrophige Gedicht, dessen beide Hälften mit dem gleichen Refrain beginnen und dem gleichen Refrain aufhören:

1. Strophe: Verkriecht euch in die Höhlen der Felsen
Und in die Löcher der Erde
Vor Schrecken über das Erscheinen Jahwes
Und aus Entsetzen vor seiner Majestät!

2. Strophe: 6 Denn er hat sein Volk, das Haus Jakobs, verstossen;
Denn voll sind sie von Wahrsagerei mehr als der Osten
Und sie treiben Zauberei, wie die Philister
Und lassen sich ein mit den Fremden.

3. Strophe: 7 Ihr Land ist angefüllt mit Silber und Gold
Und ihre Schätze sind unermesslich;
Ihr Land ist angefüllt mit Rossen
Und ihre Wagen sind nicht zu zählen.

4. Strophe: 8 Ihr Land ist angefüllt mit Nichtsen
Und ihre Götzen sind nicht zu zählen,
Vor dem Machwerk ihrer Hände fallen sie nieder,
Vor dem, was ihre Finger hergestellt haben.

5. Strophe: 9 Aber niedrig wird werden der Stolz der Menschen
Und erniedrigt der Hochmut der Männer;
Jahwe allein wird hocherhaben sein,
Und die Nichtse — samt und sonders sind sie zu nichte.

---

6. Strophe: 10 Verkriecht euch in die Höhlen der Felsen
Und in die Löcher der Erde
Vor Schrecken über das Erscheinen Jahwes
Und aus Entsetzen vor seiner Majestät,

7. Strophe: Wenn er sich erhebt zu erschüttern die Erde!
12 Denn einen Tag hat Jahwe der Heere
Über alles, was hoch ist und erhaben,
Und über alles, was emporragt und stolz ist,

8. Strophe: 13 Über alle Cedern auf dem Libanon
Und über alle Eichen in Basan
14 Und über alle Berge, die hohen,
Und über alle Hügel, die hochragenden,
9. Strophe: 15 Und über alle stolzen Türme
Und über alle uneinnehmbaren Mauern
16 Und über alle Tarschischsegler
Und über alle prächtigen Gebilde.
10. Strophe: 17 Dann wird niedrig sein der Stolz der Menschen
Und erniedrigt der Hochmut der Männer;
Jahwe allein wird hocherhaben sein,
18 Und die Nichtse — samt und sonders sind sie zu nichte.

c) 3 1–15 Der Zerfall Judas und seine Ursache.

In 2 7–22 war zuerst die Schuld und nachher die Strafe geschildert, hier giebt umgekehrt der Prophet in erster Linie 3 1–7 ein Bild von der Strafe, welche die Hauptstadt und das ganze Land trifft, und erst dann 3 8–15 zeigt er die Ursache davon auf. Die Strafe besteht in der Entfernung aller Stützen der staatlichen Ordnung, in der damit eingeleiteten Anarchie, welche den Ruin des Staatswesens herbeiführt und in allgemeiner Verzweiflung endigt, da niemand mehr die Pflicht übernehmen will, in dem Trümmerhaufen Ordnung zu schaffen. Wie diese Strafe sich vollzieht, ob Jahwe es durch innere Revolution zu der Herrschaft der Kommune kommen lässt oder ob ein äusserer Feind mit der Wegführung der „Spitzen der Gesellschaft" den Anstoss dazu giebt, ist nicht gesagt; doch ist das letztere wahrscheinlich, wenn man an 2 12 ff. denkt, wonach ein gewaltiger Sturm über alles Hochstehende dahinfährt, zwar hat der Prophet am Nordreich gesehen, wozu die innere Revolution führen kann. Die Schuld an dem Zusammenbruch des Staates tragen die leitenden Kreise, die mit ihrer schlechten Rechtspflege und gottvergessenen Vergewaltigung der Elenden, Jahwe empören und nicht daran denken, dass er der höchste Gebieter und Richter ist, der nach seinem Willen sein Volk regiert sehen will.

Wir ziehen mit Guthe bei Kautzsch und mit Cheyne v. 13–15 zu diesem Abschnitt. Die Verbindung mit dem Vorhergehenden liegt in der Sache, wenn auch formell v. 13 neu einzusetzen scheint. Auch die Unterschrift v. 15^b kann nicht für eine Abtrennung v. 13–15^a sprechen; denn streng genommen passt sie nur zu v. 14^b und 15^a. Ebenso vermögen wir nicht, wie Duhm, im Metrum einen Grund zur Isolierung von v. 13–15 zu erkennen; s. hierüber unten S. 41 f.

1 כִּי will wahrscheinlich das neue Stück an 2 6 ff. anknüpfen, wird aber kaum ursprünglich sein; denn der Refrain hat gezeigt, dass jenes Stück zu Ende ist, und im Übrigen sind es andre Sünden, die hier v. 9–15 als Ursache des Zerfalles genannt sind, als die 2 6–9 aufgezählten. הִנֵּה mit folgendem Partic. dient zur Ankündigung unmittelbar oder doch nahe bevorstehender Ereignisse, s. Ges.-Kautzsch^{26} § 116 p, also: *bereits ist Jahwe daran zu entfernen* etc. Zu הָאָדוֹן vgl. 1 24. *Aus Jerusalem und Juda,* die Hauptstadt Jerusalem steht bei Jesaja voran, anders in den Überschriften 1 1 2 1. מַשְׁעֵן וּמַשְׁעֵנָה *Stütze und Stützung* ist paronomastische Nebeneinanderstellung von Masc. und Feminin. zur Bezeichnung der Totalität = jede Art von Stütze vgl. Ges.-Kautzsch^{26} § 122 v und Na 2 13: טֶרֶף וּטְרֵפָה. 1^b *jede Stütze an Brot und jede Stütze an Wasser* ist eine unrichtige Glosse, die im Hinblick auf v. 7 und auf den Ausdruck סָעַד לֵב *das Herz stützen = sich erquicken durch Nahrung* Gen 18 5 an einen Entzug der Nahrungsmittel, an eine Hungersnot infolge von Krieg und Belagerung dachte. Aber die Stützen Jerusalems und Judas sind nachher v. 2 und 3 genannt, es sind die „Stützen der politischen

und sozialen Ordnung", die פִּנּוֹת הָעָם die festen Ecksteine und Ecksäulen des Volkes 19 3 Jdc 20 2 I Sam 14 38 Sach 10 4, die στῦλοι, die columina reipublicae. 2f. Die Aufzählung geschieht ohne Ordnung. Immerhin ist es interessant, wer zu den Stützen der Ordnung gezählt und als zu den Autoritäts- und Magistratspersonen gehörig gerechnet wird. Möglich ist es allerdings, ja bei der Unordnung wahrscheinlich, dass die Aufzählung eine Vermehrung erfahren hat. Aber auch CHEYNE wagt keine Scheidung des Ursprünglichen und Sekundären vorzunehmen. Zuerst werden die militärischen Stützen genannt: גִּבּוֹר וְאִישׁ מִלְחָמָה. Auch Hes 39 20 stehen diese beiden Kategorieen neben einander mit einem כָּל־ vor אִישׁ. Sie werden sich dadurch unterscheiden, dass mit גִּבּוֹר der Berufssoldat „der Soldat der stehenden Truppe der gibborim oder Leibwache" (so DUHM) vgl. II Sam 23 8 Jer 5 16, dagegen mit אִישׁ מִלְחָמָה der gewöhnliche Krieger, der nur im Kriege unter die Waffen tritt und dem גִּבּוֹר gegenüber mehr ein Dilettant in der Kriegskunst ist, bezeichnet wird. 2ᵇ werden die Stützen der Ordnung für Friedenszeiten genannt. Zwischen שׁוֹפֵט *dem Richter* und זָקֵן (vgl. zu v. 14) stehen neben einander נָבִיא und קֹסֵם *Prophet* und *Wahrsager*. Die Nähe von קֹסֵם, vgl. über diesen zu 2 6, lässt erkennen, dass Jesaja wohl sich im Grunde ebenso wenig, wie Amos (vgl. 7 14), zu den Nebīim zählte und sich ganz andrer Art wusste als sie, von denen er wenig rühmliches zu melden hatte vgl. 28 7 und s. Mch 3 5 7 11. 3 Ganz ungeordnet nennt dieser Vers zuerst wieder einen militärischen Beamten: den *Hauptmann über Fünfzig*, oder mit STADE ThLZ 1894 Sp. 68 *den Hauptmann der Gerüsteten* חֲמֻשִׁים vgl. Jdc 7 11; dann den נְשׂוּא פָנִים *den Hochangesehenen*, wobei unbestimmt bleibt, ob er durch seine eigene Vortrefflichkeit zu dem hohen Ansehen gelangte, oder ob blos die Gunst des Fürsten ihn erhob, sodass er im eigentlichen Sinn ein „Erhobener des Angesichts", etwa wie wir sagen, „ein in den Adelstand Erhobener" war; weiter den *Ratsherrn* יוֹעֵץ, aus dem die LXX, welche den Hochangesehenen nicht verzeichnet, sogar einen θαυμαστὸν σύμβουλον, einen Wunderrat (vgl. 9 5) macht; endlich noch zwei Klassen der στῦλοι, die mit נָבִיא und קֹסֵם verwandt sind: חֲכַם חֲרָשִׁים und נְבוֹן לָחַשׁ. Der erste ist nicht der weise Architekt (LXX), sondern *der weise Zauberkünstler*, denn חֶרֶשׁ vgl. auch 44 11 ist mit aram. חַרְשָׁא = Zauberkunst und vielleicht mit arab. خُرْسٌ = Speise der Wöchnerinnen, die offenbar auch einem Zauber dienen sollte (vgl. W. R. SMITH Rel. of Sem.² 492), verwandt; und der zweite ist noch weniger der verständige „Auditor" (ἀκροάτης LXX), sondern *der, der sich auf die Beschwörung versteht*, da לַחַשׁ das Geflüster scil. von Beschwörungs- und Zauberformeln vgl. Jer 8 17 und selbst das Amulett d. h. den Gegenstand, der Schutz gegen dämonische Mächte gewährt vgl. 3 20, bedeutet. Selbst wenn die ganze Reihe von Namen, unter denen auffallenderweise der Priester fehlt, von Jesaja herrühren sollte, so ist damit nicht gesagt, dass auch er alle diese Professionen anerkennt; er stellt nur den Thatbestand fest, ohne sich hier in eine Kritik desselben einzulassen. 4 Wenn die Männer von Autorität und die Organe der Ordnung entfernt sind, so kommen die „Jungen" ans Ruder, die ohne Zusammenhang mit der Vergangenheit und im Gegensatz zu den erfahrenen Beamten (זְקֵנִים) als Neulinge nach reiner Willkür regieren. *Ich*

mache Buben zu ihren Beamten Und die Willkür soll über sie herrschen. Die 1. Pers. וְנָתַתִּי ist auffallend, vorher v. 1 und nachher v. 8 ist von Jahwe in der 3. Pers. gesprochen; aber es kann dem Sinne nach nur Jahwe der Sprecher sein. תַּעֲלוּלִים, zu der Bildung, sowie zu dem Abstrakt-Plural vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 85 r, *Mutwille, Willkür,* abstr. pro concr. = *Mutwillige, Ausgelassene,* die sich um Recht und Sitte nichts kümmern, werden regieren. Wie es unter einer solchen Willkürherrschaft zugeht, schildert **5**: Nicht nur aller Respekt vor den Amtspersonen, auch alle Rücksicht auf den Genossen ist geschwunden, selbst Ehrfurcht vor dem Alter und Schutz für die Ehrenhaftigkeit giebt es nicht mehr. Es ist der krasse Egoismus eines jeden und Gewalt geht vor Recht, ein bellum omnium contra omnes. וְנִגַּשׂ *es drängt sich* d. h. es misshandelt sich die Bürgerschaft gegenseitig, ein jeder ist נֹגֵשׂ *der Plaggeist* des andern und jeder nimmt sich gegen den andern jede Gewaltthat heraus, das heisst יִרְהֲבוּ ὑβρίζειν. Allem Recht und Respekt hohnsprechend erlaubt sich der Junge gegen den Alten, der נִקְלֶה *Nichtswürdige, Lump,* gegen den נִכְבָּד *Ehrenmann* jede Frechheit. „Es lösen sich alle Bande frommer Scheu; der Gute räumt den Platz dem Bösen, Und alle Laster walten frei.“ **6** Das Ende solcher Pöbelherrschaft ist ein Trümmerhaufe מַכְשֵׁלָה und niemand will das Erbe der Kommune antreten. Selbst der Abkömmling einer patrizischen Familie, die früher zu den Regierenden gehörte, schlägt jetzt die angebotene Führerschaft aus. v. 6 ist Vordersatz: *Wenn dann einer seinen Volksgenossen* (das bedeutet hier אָח) *anfasst.* Schwierig ist die Erklärung von בֵּית אָבִיו. Zwar wird nicht zu leugnen sein, dass aus Gründen der Euphonie oder am Ende bisweilen auch durch ein Versehen das blosse Nomen ohne Einleitung mit בְּ auf die Frage wo? steht, s. Ges.-Kautzsch[26] § 118 g; aber gehört diese Ortsbestimmung zu dem Vorhergehenden oder dem Folgenden? Die Masora und die neueren Erklärer ziehen sie zum Vorangehenden. Aber was hat sie dann zu bedeuten? Nur Duhm antwortet darauf, indem er darin die Andeutung erblickt, dass der angefasste Volksgenosse nicht nur im eigenen Hause, sondern im Hause seines Vaters, im alten Erbe, sitze. Doch genügte der Sitz im väterlichen Hause wohl kaum, um zu den Patriziern zu gehören, und bei enger Verbindung mit dem Vorhergehenden ist man versucht, das Suffix von אָבִיו eher auf אִישׁ zu beziehen. Das thut auch die LXX, empfindet aber das Schwierige dieser Beziehung und übersetzt בֵּית mit ἢ τοῦ οἰκείου (Vulg. bloss: domesticum). Hat sie etwa ein ו gelesen und dasselbe als אוֹ *oder* gedeutet? Auch ohne ein solches ו möchte ich wagen, vor בֵּית einen Einschnitt anzunehmen und בֵּית אָבִיו שִׂמְלָה als Relativsatz zu אָחִיו zu übersetzen: *in dessen Vaters Hause ein Mantel war,* vgl. auch das entsprechende וּבְבֵיתִי v. 7. Darauf kommt es an, dass er aus einem Geschlechte stammt, in dem ein *Mantel* d. h. ein Amtskleid, das Zeichen des Beamten, war. Dann ist לְכָה = *wohlan! auf!* zum Folgenden zu ziehen und die Annahme, dass לְכָה für לְךָ *dir* stehe, s. Ges.-Kautzsch[26] § 104 g, unnötig. Besser aber wird noch die Konstruktion, wenn man אָבִיו in אָבִיךָ, aus dem wegen אָחִיו leicht אָבִיו wurde, ändert; dann ist zu übersetzen: *Wenn dann einer seinen Volksgenossen anfasst: Im Haus deines Vaters ist ein Mantel; Auf! Gebieter sollst du uns sein! Der Trümmerhaufe*

da ist in deiner Hand. Diesem Vordersatz entspricht aufs beste der Nachsatz **7**. Das hier vorhandene לֵאמֹר ist v. 6 für den Sinn hinter בְּאָחִיו zu ergänzen. In יִשָּׂא *er wird rufen*, steht נָשָׂא absolut = נָשָׂא קוֹל. Die Antwort dessen, dem das Amt angeboten wird, ist ein kategorisches Nein: er hat keine Lust, חֹבֵשׁ *Wundarzt* zu sein, Hand anzulegen zur Heilung des zerschlagenen Staates, vgl. Jer 6 14; dazu fehlen ihm auch die Mittel, ist ihm doch selber nichts geblieben, wie sollte er da die Wunden anderer heilen können und eine Verantwortung für andere Leute übernehmen! קְצִין עָם muss nicht den Gebieter des ganzen Volkes, den König bezeichnen, sondern nur eine obrigkeitliche Person im Volk. Vom König ist v. 1–7 gar nicht die Rede; wahrscheinlich ist aber doch zu denken, dass er auch mit den Stützen des Staates entfernt werde vgl. Hos 3 4. Das Ende von allem ist, dass niemand mehr ein Amt bekleiden will.

8—12 Die Ursachen, die zum Zusammenbruch des Staates führen. **8** Mit כָּשְׁלָה Jerusalem *ist zertrümmert*, schon soviel wie zertrümmert, wird auf מַכְשֵׁלָה v. 6 angespielt. Der sittliche Zerfall ist schon da, der äussere wird folgen. Denn mit Wort und That, darum steht לְשׁוֹנָם וּמַעַלְלֵיהֶם *ihre Zunge und ihre Thaten*, sind sie *gegen Jahwe;* es ist עַל *gegen* für אֶל־ *in der Richtung auf* zu lesen. Zu לַמְרוֹת mit unregelmässiger Synkope des ה für לְהַמְרוֹת Inf. Hiph. = *um zu trotzen, um zu empören* vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 53 q. **9** Der Trotz gegen Jahwe, der Recht und Gerechtigkeit fordert, ist offenkundig: Einmal עָנְתָה בָּם *zeugt wider sie* d. h. klagt sie an הַכָּרַת פְּנֵיהֶם *ihr parteiisches Rechtsprechen*, ihre προσωποληψία; das Suffix ־הֶם gehört zu dem durch die Verbindung der beiden Worte dargestellten Gesamtbegriff, vgl. Beispiele dieser Art bei Ges.-Kautzsch[26] § 135 n, was hier um so leichter möglich ist, als הִכִּיר פָּנִים der gebräuchliche Ausdruck für *parteiisch sein* z. B. Dtn 1 17 und הַכָּרָה das von הִכִּיר abgeleitete Infinitiv-Nomen ist. Es ist daher ganz verfehlt, wenn man הִכִּיר פָּנִים auseinanderreissen und unseren Ausdruck mit *ihre Mienen, ihr Gesichtsausdruck, ihre Frechheit* wiedergeben will. Damit zerstört man zudem die Pointe, die darin liegt, dass gerade ihr parteiisches Gericht sie anklagt. Dann aber machen sie ja selber aus ihrer Sünde kein Hehl. Auch הִגִּידוּ *sie machen kund* spielt auf den juridischen Terminus *vor Gericht anmelden, anzeigen* vgl. Jer 20 10 Hi 17 5 an, wie לֹא כִחֵדוּ *sie leugnen nicht ab*. Letzteres ist ein verbaler Umstandssatz vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 156 g, also: *ohne Hehl machen sie ihre Sünde kund, zeigen sie sich selber an.* כִּסְדֹם steht an auffallendem Platze, wenn man nicht dahinter einen Einschnitt machen darf: *Ihre Sünden sind wie zu Sodom.* Aber auch so ist es hart, und dann käme ein neues Moment hier mitten in die Schilderung ihrer schlechten Rechtspflege hinein, so dass כִּסְדֹם mit Duhm für eine Glosse zu halten ist, die die unverhohlene Ungerechtigkeit die Jerusalemer mit dem schamlosen Treiben der Sodomiter vergleichen will und von 1 10 beeinflusst sein mag. Sodom ist übrigens auch in später Zeit immer gerne als δεῖγμα für die Sünder und ihre Bestrafung gebraucht worden vgl. noch II Pt 2 6 Jud v. 7.

9[b] ist auch von Duhm und Cheyne nicht beanstandet, ist aber im Inhalt zu allgemein und nach v. 1–3 und v. 8 zu überflüssig, um als ursprünglich gelten zu können, auch die Form ist nicht besonders vertrauenerweckend: *Wehe ihnen selbst, denn sich fügen*

sie Böses zu! לָהֶם ist reflexiv gebraucht vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 135 i; die Änderung von לָהֶם in לַיהוה = לה׳, die Perles vorschlägt, hebt die Schwierigkeit des Ganzen nicht. Dieses Wehe ist eine Bemerkung eines späteren Lesers, der ausdrücklich hervorheben wollte, wie statt der durch die Ungerechtigkeit erhofften glücklichen Tage das Unheil über die Grossen von Jerusalem hereinbreche. Um so mehr ist v. 9[b] eine Randbemerkung, als v. 10f. eingeschoben ist und v. 12 sich sehr gut an v. 9[a] anschliesst. Die Hervorhebung der Schlechtigkeit der Grossen v. 9a führt mit Leichtigkeit über zur Klage über das übelregierte Volk v. 12. **10**f. ist nämlich, wie Duhm erkannt hat, eine Glosse zum Troste der Leser, die nach der späteren Vergeltungslehre den Frommen vom Gottlosen genau unterscheidet und das Urteil v. 8f. auf den Gottlosen einschränkt, da ja jeder die Frucht seiner Thaten empfängt. Für den Glossator ist das Volk, das nach v. 1ff. noch unter den Sünden seiner Regierung zu leiden hat, in einzelne Individuen zerfallen, von denen jedes bei der Abrechnung besonders berücksichtigt wird und die sich in die zwei Klassen von Fromm und Gottlos scheiden. צַדִּיק hiess in alter Zeit der Unschuldige und רָשָׁע der Schuldige, aber in der gesetzlichen Periode der Religion ist צַדִּיק der Fromme, der die Normen des Gesetzes beachtet, und רָשָׁע der Gottlose, der sich um die göttlichen im Gesetz niedergelegten Ordnungen nicht kümmert vgl. Ps 1. Diese Umbildung des Begriffs und diese Scheidung des Volkes in die zwei Klassen erfolgte nach der Einführung der Kodifikation des göttlichen Willens im Dtn und nach der Zerstörung des judäischen Staates. Das Individuum erhielt damals eine erhöhte Bedeutung. Für אִמְרוּ *sagt* ist, wie der Gegensatz אוי v. 11 fordert, אַשְׁרֵי *Heil dem Gerechten* zu lesen vgl. Beilagen bei Kautzsch; ebenso ist hinter טוב v. 10 ein לו und v. 11 für das blosse רָע zu lesen: כִּי רַע לו, da blosses טוב und רַע den nötigen Sinn *gut* resp. *böse ergeht es ihm* nicht ausdrücken und die Verstümmelung von dem zu engen Raum, der für die Randbemerkung v. 10 und 11 übrig blieb, herrühren wird (Duhm). Der Versuch von LXX, einen Zusammenhang von v. 10f. mit dem Vorhergehenden herzustellen durch die Übersetzung: εἰπόντες Δήσωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστί, beweist die Zusammenhangslosigkeit des vorliegenden hebräischen Textes.

12 schliesst an v. 8 9[a] sich an und schildert weiter das Treiben der Führer in Jerusalem: עַמִּי נֹגְשָׂיו מְעוֹלֵל und נָשִׁים מָשְׁלוּ בוֹ. In נֹגְשָׂיו מְעוֹלֵל fällt die Incongruenz zwischen Subj. und Präd. auf; entweder ist נֹגְשָׂיו als sog. Herrschaftsplural zu fassen, vgl. Ges-Kautzsch[26] § 124 k, wenn man dann nicht lieber den Singular נֹגְשׂוֹ liest: *Sein Befehlshaber ist ein* מְעוֹלֵל, oder das Präd. steht im sog. distributiven Singular vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 145 l: *jeder seiner Befehlshaber ist ein* מְעוֹלֵל. In beiden Fällen steht עַמִּי als sog. casus pendens voran, עַמִּי ist Subjekt und die Aussage folgt in einem ganzen Satz. מְעוֹלֵל wird jetzt gewöhnlich als *Kind, Bube,* wenn auch nicht immer im eigentlichen Sinn, sondern in übertragener Bedeutung *von knabenhaftem Charakter,* gefasst. Aber das ist nicht die älteste Auffassung der Stelle, vgl. LXX, und sonst wird עוֹלֵל oder עוֹלָל für *Kind* gebraucht. Darum hat man מְעוֹלֵל seinen Sinn: *übel mitspielend, malträtierend, Quäler, Quälgeist* zu lassen und danach zu übersetzen: *meines Volkes Herrscher*, die נֹגְשִׂים d. h. solche, die das Volk in Ordnung, in Schranken halten sollten, *sind* der Unterthanen *Quäler.* Zu der Fassung des מְעוֹלֵל als *Kind* hat neben der Rücksicht auf die נְעָרִים v. 4, die aber in der Gegenwart noch nicht regieren, sondern erst in der Zukunft ans Ruder kommen, auch die masor. Lesart נָשִׁים *Weiber* geführt: *Weiber beherrschen das Volk,* wenn der König ein Knabe ist. Man dachte daran, dass der junge König in den Händen seiner Frauen sei. Aber wie v. 2 und 3 der König nicht besonders genannt ist und v. 8 und 9 auch nicht dem König die Schuld zugemessen wird, so ist auch hier nicht von seinen Weibern

die Rede und mit ihnen fällt auch die Beziehung von נֹגְשָׂיו v. 12a2 auf den König allein gänzlich dahin. Zum Weiberregiment vgl. Am 4 1 und den arab. Spruch: Ich flüchte zu Gott vor der Herrschaft der Knaben und dem Regiment der Weiber (bei Delitzsch). Die Weiber kommen jedoch erst v. 16 ff. an die Reihe; im Hinblick auf diesen folgenden Abschnitt ist schon hier נָשִׁים punktiert. Hier hat man mit LXX נֹשִׁים *Wucherer, Bedrücker* vgl. z. B. Ex 22 24 zu lesen. Als solche sind sie bereits in v. 8 und 9 und werden sie noch deutlicher v. 15 gezeichnet, als solche bedrängen sie das Volk und das führt das Gericht herbei.

12b wechselt die Person; statt der 3. steht die 2. LXX setzt uniformierend überall die 2. Für gewöhnlich hilft man sich damit, dass man v. 12a mehr als untergeordnete Beschreibung des Volkes ansieht und den Nachdruck auf v. 12b verlegt. Aber ganz v. 12b ist „nicht sehr vertrauenerweckend“, „er kehrt 9 15 fast wörtlich wieder“ (Duhm), und hier klingt er doch mehr als der Seufzer eines Lesers über die gottlosen Leiter des Volkes, denn als ein Wort, das in die Schilderung passt: Hier sind die Regenten und Richter doch schon eher als Lehrer gefasst, die, statt das Volk über den rechten Weg zu unterweisen, es auf den Irrweg führen. In 1 19 steht אֲשֻׁרוּ, wenn der Text belassen wird (s. dort), in anderem Sinn und 9 15 ist nicht von Jesaja, vgl. zur St. Somit fällt v. 12b formell und inhaltlich auf und ist daher als Glosse anzusehen. Dann ist auch nicht mit Duhm ein Schreibversehen anzunehmen in der wenig ansprechenden Verbindung דֶּרֶךְ אֹרְחֹתֶיךָ *den Weg deiner Pfade*, noch בִּלֵּעוּ in בִּלּוּ (resp. בִּלְּלוּ) zu verwandeln, da nach 19 3 15 Ps. 55 10 בִּלַּע den Sinn von *verwirren* haben zu können scheint, vgl. Barth.

13 Nach Ausschaltung von v. 9b–11 und 12b ist der Zusammenhang ein straffer. Die Beherrscher von Jerusalem klagen sich selber an, erheben selbst Anzeige vor dem höchsten Richter, statt Recht zu üben, beugen sie das Recht und bedrücken Jahwes Volk; nun, *Jahwe steht da, um zu rechten, Und hat sich erhoben sein Volk zu richten.* Ohne Zweifel ist mit LXX עַמּוֹ zu lesen, vgl. auch Diehl Erkl. von Ps 47 1894 S. 5, עַמִּים kann nicht zu der Bedeutung von *Stämmen* abgeschwächt werden; das bedeutet עַמִּים auch Gen 49 10 nicht (s. dort), sondern *Völker*. Der MT hat עַמִּים, weil man bei dem Gericht an das universale Endgericht dachte, das den Späteren von Hesekiel an immer, so auch dem Glossator v. 9b–11, im Sinn lag, hier aber ganz aus der Situation fällt. Denn jetzt zu Jesajas Zeiten steht Jahwe auf, voll Eifer und Erregung über das Treiben der Herren von Jerusalem, darum nicht ruhig sitzen bleibend, wie ein unbeteiligter Richter, *um seines Volkes Sache zu führen* d. h. לָדִין עַמּוֹ.
14 Zu dem Zwecke geht Jahwe mit den Ältesten und Beamten seines Volkes ins Gericht; זְקֵנִים und שָׂרִים sind die beiden Klassen der Würdenträger im Staate, die זְקֵנִים als die Leiter und Vertreter ihrer Familien, ein Rest der Geschlechterverfassung, und die שָׂרִים die königlichen Beamten, die Funktionäre der einheitlichen Regierung. Beider Aufgabe war es, die Untergebenen und den ganzen Staat vor Schaden zu bewahren oder, bildlich gesprochen, gute Hüter des Weinbergs zu sein. Aber sie erweisen sich, wie unser derbes Sprichwort sagt, nicht als die Gärtner, sondern als die Böcke oder nach dem hebräischen Sprichwort als die, die den Weinberg abweiden oder doch abweiden lassen v. 14b. Ja, statt den Elenden und Hilflosen vor Vergewaltigung zu schützen, rauben sie ihm, was ihm von Rechtswegen gehört, und füllen mit unrechtem Gut ihre Häuser vgl. Am 5 11 12 8 11 ff. Jer 5 26–28. Zu der stat. constr.-Form גְּזֵלַת vgl. Ges.-Kautzsch 26 § 95 h und zu der stat. constr.-Verbindung

גְּזֵלַת הֶעָנִי *Armenberaubung, Armenraub*, wobei הֶעָנִי das Objekt des übergeordneten Nomens bestimmt = *das dem Armen Geraubte*, vgl. ib. § 128 h. Von וְאַתֶּם an spricht Jahwe: *Aber ihr, abgeweidet habt ihr den Weinberg*. Mit dem וְ ist an einen im Affekt ausgelassenen, weil selbstverständlichen Satz angeknüpft: זְקֵנִים und שָׂרִים heisst ihr, Beschützer meines Volkes sollt ihr sein, *aber ihr*, u. s. w. Auch 15ᵃ gehört zu dieser erregten Apostrophe, in der ein vernichtendes Urteil über die Führer des Volkes liegt. מַלָּכֶם, in einem Worte geschrieben vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 37 c = מַה־לָּכֶם *was ist euch? was fällt euch nur bei?* Sie behandeln Jahwes Volk mit übermütigster Verachtung und demütigendster Geringschätzung, Jahwes Volk, zu dem doch gerade die Armen und Elenden in besonderer Weise gehören, s. zu 1 17. Sie *zertreten* דִּכָּא Pi. = *mit Füssen treten* Thr 3 34 die Rechte der Elenden bes. im Gericht vgl. Prv 22 22 *und zermalmen das Gesicht* derselben. Diesen parteiischen Richtern, die die Person ansehen v. 9, gilt die Persönlichkeit (פְּנֵי) der Elenden nichts, deren Rechte und Ansprüche werden einfach zerrieben (טָחַן ist der Ausdruck für das Zermahlen des Getreides zwischen den beiden Mühlsteinen). Das ist das Treiben der Führer und die Ordnung in Jerusalem und Juda; da ist nichts vorhanden von Religion, von dem Bewusstsein der Verantwortlichkeit Gott gegenüber und der Pflicht den Rechtlosen zu schützen. Diese gottlosen Grossen tragen die Verantwortung und Schuld an dem Untergang des Staates. Das Gericht kommt, unter dem auch die Unterthanen zu leiden haben. Denn, da diese zur Regierung unfähig sind, ist das Ende nur ein Trümmerhaufe und allgemeine Verarmung v. 6 f. 15ᵇ ist eine redaktionelle Glosse, wie 1 20ᵇ³, die ausdrücklich v. 14ᵇ und 15ᵃ als Jahwes Spruch bezeichnen wollte. In LXX B fehlt übrigens v. 15ᵇ.

Die Zeit, in welcher der Prophet mit diesen deutlichen Worten den Zusammenbruch des judäischen Staates für die nächste Zukunft in Aussicht gestellt hat, ist nicht leicht zu bestimmen. DUHM und CHEYNE denken an den Anfang der Regierung des Königs Ahas und zwar noch an die Zeit vor dem syrisch-ephraimitischen Krieg, also an das Jahr 735. Hauptsächlich berufen sich beide darauf, dass v. 12ᵃ auf die Regierung keines Königs besser passe, als auf die des „launenhaften" und „schwachen" Ahas. Das ist offenbar richtig. Unter Ahas ist am allerehesten an die v. 8 f. 12ᵃ und 14 f. geschilderte Korruption zu denken. Aber warum dieser Abschnitt gerade in den Anfang der Regierung Ahas' zu verlegen sei, sehe ich nicht ein. In v. 12 liegt kein Hinweis darauf, dass Ahas noch in jungen Jahren stand, s. o. zu dieser Stelle, und auf v. 4 darf man sich natürlich nicht berufen, da v. 1–7 von der Zukunft handeln. Die schlimmen Folgen der schwachen Regierung Ahas' müssen schon in der gewaltthätigen Willkürherrschaft der Grossen deutlich zu Tage getreten sein, darum ist mit HACKMANN 122 f. anzunehmen, dass die Drohung in die späteren Jahre der Regierung Ahas' gehöre, da schon im Nordreiche die Anarchie begonnen hatte, welche Jesaja dem Südreich in Aussicht stellt, und da bereits die Assyrer daran waren, dem nördlichen Reiche ein Ende zu bereiten. Zu vergleichen sind auch die Drohungen 7 18–20. Je nach dem man die Regierung Ahas' bis in das Jahr 728 oder in das Jahr 721 hinabreichen lässt, fällt dieser Abschnitt in den Anfang oder in das Ende der zwanziger Jahre des 8. Jahrhunderts.

Das Metrum ist nicht sehr deutlich zu erkennen. Das beruht zum Teil auf Textverderbnis, zum Teil aber wohl auch darauf, dass Ungleichmässigkeiten von Anfang an vorkamen. DUHM findet in v. 1–12 (abgesehen von den beiden späteren Versen 10 und 11) drei achtzeilige Strophen: 1. Str. = v. 1–4, jeder Vers zwei Zeilen: 2. Str. = v. 5–7, v. 5 zu zwei und v. 6 und 7 zu je drei Zeilen; 3. Str. = v. 8 9 12, die beiden ersten Verse zu

drei und der letzte zu zwei Zeilen. In v. 13–15, die er abtrennt, sieht er zwei Vierzeiler, den ersten in v. 13 und 14ª, den zweiten in v. 14ᵇ und 15ª. Cheyne stimmt im Allgemeinen bei, nur sieht er v. 2 f., sowie v. 6 und 7 als überarbeitet an, ferner sind ihm v. 10 und 11 ein Ersatz für vier verlorene Zeilen und v. 13–15 machen ihm vier weitere Zeilen aus, sodass er auf vier Achtzeiler kommt, die er allerdings nicht in ihrem gesamten Umfang wieder herzustellen wagt. Das Metrum hat somit auch Cheyne nicht gehindert, das sachlich Zusammengehörende, v. 1–12 und v. 13–15, zu verbinden; in der That besteht ein Unterschied nicht, denn ein Grund ist nicht einzusehen, warum, um nur das eine zu nennen, die ganz gleichgebauten Verse 12ª und v. 13–15 ein anderes Metrum aufweisen sollten. Zudem ist das Schema deutlicher in v. 13–15 als in den weniger gut überlieferten Versen 1–12 vorhanden, und daher ist das dort von Duhm richtig erkannte Schema von Vierzeilern auch für v. 1–12 zu Grunde zu legen. Einen Versuch, das Metrum deutlich zu machen, möge die hier folgende Übersetzung geben, bei der ich nur die sicher überarbeiteten Verse 2–4 auslasse, die zwei (den 2. und 3.) Vierzeiler ausfüllen mochten:

1. [1a]Denn siehe der Herr	Jahwe der Heere
Entfernt aus Jerusalem und Juda	Alles, was schützt und stützt
4. [5]Misshandeln wird ein Bürger den andern,	Ein jeder seinen Genossen,
Auffahren der Junge gegen den Alten	Und der Lump gegen den Ehrenmann.
5. [6]Wenn dann einer seinen Mitbürger angeht:	„In deinem väterlichen Haus ist ein Kleid;
Auf! du bist unser Gebieter	Und der Trümmerhaufe da in deiner Hand!“
6. [7]So wird er jenes Tages rufen:	„Wundarzt will ich nicht sein;
In meinem Haus ist ja nicht Brot noch Kleid,	Zum Gebieter des Volks macht ihr mich nicht!“
7. [8]Denn Jerusalem geht in Trümmer	Und Juda zerfällt;
Denn mit Wort und That sind sie gegen Jahwe,	Den Augen seiner Majestät zu trotzen.
8. [9a]Ihr parteiisches Richten verklagt sie	Und ihre Sünde zeigen sie unverhohlen an
[12a]Meines Volkes Herren sind Quäler	Und Wucherer seine Beherrscher.
9. [13]Da steht Jahwe um zu rechten	Und tritt auf, seines Volkes Sache zu führen.
[14]Jahwe geht ins Gericht	Mit den Ältesten und Obern seines Volkes:
10. Ihr, abgeweidet habt ihr den Weinberg,	Armenraub ist in euren Häusern!
[15]Was, ihr tretet mit Füssen mein Volk	Und zermalmt das Gesicht der Elenden!

d) 3 16—4 1 Die Strafe der stolzen Frauen Jerusalems.

Wie in Nordisrael nach Amos (vgl. Am 4 1) die Frauen ihre Männer zu ihrem hochmütigen, die Untergebenen vergewaltigenden Treiben noch anfeuerten, so scheint es in Jerusalem der Fall gewesen zu sein. Die stolzen Jerusalemerinnen fühlten sich als die vornehmen, die auf das niedere Volk mit hochmütiger Verachtung herabblicken dürften. Aber das wird anders werden: vor der Beschimpfung werden sie noch bei den jetzt so gering Geschätzten unter den demütigendsten Bedingungen Schutz suchen.

Duhm und Cheyne sehen mit Recht v. 18–23 und v. 25 f. als spätere Einfügungen an. Die ausführliche Aufzählung der Gegenstände der Frauengarderobe erinnert nicht an Jesaja; er wird doch in seinem Hause gewusst haben, Ordnung zu halten, und nicht etwa gar den „christlichen“ Regierungen gleichen, die den Heiden mit dem Evangelium auch die אֱלִילִים zu liefern pflegen. Übrigens stören beide Einschübe auch den Zusammenhang, s. unten S. 44 und 46.

16 וַיֹּאמֶר יְהוָה ist hier redaktionelle Eingangsformel (Cheyne), gerade wie z. B. 1 20ᵇᵝ 3 15ᵇ redaktionelle Abschlüsse sind. Denn im Folgendem redet nicht Jahwe, sondern der Prophet verkündet, was Jahwe thut, vgl. Jahwe in der

3. Pers. v. 17. Mit יַעַן כִּי *weil* leitet Jesaja auch sonst ein vgl. 7 5 8 6 29 13. Der Vordersatz umfasst den ganzen Vers 16 und beschreibt das Benehmen der vornehmen Frauen Jerusalems. Der Prophet nennt sie בְּנוֹת צִיּוֹן *Töchter Zions* d. h. nach der üblichen Umschreibung zum Ausdruck des Begriffs der „Angehörigkeit" ***die Bewohnerinnen Zions,*** also ***die Frauen Zions,*** „des vornehmen Stadtviertels"; denn Duhm wird recht haben, dass hier Zion im engsten Sinne gemeint sei. Auf Zion lag ja der Königspalast und in der Nähe werden die Grossen und Vornehmen gewohnt haben. Diese vornehmen Damen גָּבְהוּ ***sind hochfahrend, hoffärtig geworden,*** das beweisen sie, wenn sie durch die Strassen gehen; dann schreiten sie einher נְטוּוֹת גָּרוֹן resp. נְטֻוֹת, von der Masora unnötig נְטוּיוֹת gelesen vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 75 v, ***gereckt den Hals*** d. h. mit gerecktem Hals; uneigentliche Annexion (auch in der folgenden Verbindung), wie oben 1 4 כֶּבֶד עָוֹן. Wie sie den Kopf hochtragen, so werfen sie auch ihre Blicke nach allen Seiten מְשַׂקְּרוֹת עֵינַיִם ***schielend mit den Augen,*** sie schauen kokett nach der Seite, ob die Begegnenden auch die vornehme Frau bemerken und bewundern. שׂקר ist ἅπ. λεγ., die Bedeutung ***schielen, kokett nach der Seite sehen*** ist jedoch nach dem syr. סְקַר nicht zweifelhaft. Aber sie machen sich noch durch anderes bemerkbar und auffällig v. 16b, durch ihren trippelnden Gang und das Klirren ihrer Fussspangen. Die Bedeutung von טָפֹף ist allerdings nicht sicher, aber nach dem Subst. טַף ***die Kleinen, die Kinder*** ist für das Verb. טָפַף der Sinn ***trippeln*** doch wahrscheinlich, obschon LXX: σύρουσαι τοὺς χιτῶνας, Luther: ***sie schwänzen*** übersetzt hat. Die beiden Inf. absol. beschreiben die Art des Gehens (תֵּלַכְנָה), wobei der erste dem Hauptverbum entsprechende nur die Dauer der Handlung ausdrückt: ***sie gehen beständig trippelnd einher*** vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 113 s und u. Das Klirren mit ihren Füssen geschieht durch das Zusammenschlagen der Fussspangen עֲכָסִים vgl. v. 18, die sie um ihre Knöchel tragen. Zu dem Mascul.-Suffix ברגליהֶם vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 135 o und zu תעַכַּסנה mit Pathach vgl. ebenda § 52 n. Interessant ist die Parallele zu unserer Stelle im Koran Sure 24 31. Mohammed wendet sich allerdings mehr gegen die Lüsternheit und Sinnlichkeit der Frauen, während Jesajas Worte auf ihren Stolz und Hochmut gehen, aber auch Mohammed redet von ihren Blicken und dem Geklirr ihrer Füsse. Fussspangen sind eben im Orient ein gewöhnlicher Schmuck der vornehmen Frauen. **17** beginnt der Nachsatz und damit die Schilderung der Strafe: ***Mit Grind wird der Herr ihren Scheitel behaften Und Jahwe ihre Scham entblössen.*** וְשִׂפַּח ***er wird grindig machen*** ist mit שׂ geschrieben, aber mit סַפַּחַת ***Grind, Schorf*** verwandt. Verarmung wird diese stolzen Frauen treffen und in ihrem Gefolge die Krankheit der Armut und Verwahrlosung ihren Haarschmuck zerstören. Für בְּנוֹת צִיּוֹן ist, wie im zweiten Gliede, mit Gesenius und Duhm nur das Suffix ־הֶן zu lesen. So sehr werden sie in der Achtung sinken, dass sie vor Verhöhnung und Insulten nicht sicher sind; und zwar sind es wohl nicht Feinde, sondern der Pöbel, der die stolzen Frauen auf gemeinste Weise insultiert, der Pöbel, der, nachdem die Stützen des Staates durch die Feinde entfernt sind, zur Herrschaft gelangt ist. פָּתְהֵן יְעָרֶה ist nämlich nicht mit Stade ZATW 1886, 336 in פֵּאַת zu verändern; denn פֵּאָה heisst in alter Zeit noch nicht die

Seitenlocken, die Pejes der modernen Juden, und nicht einmal schon für sich allein Schläfe, sondern die Seite, den Rand. Vielmehr wird man mit Bachmann StK 1894, 650 nach 47 3 חָרְפָּתְהֵן *ihre Scham* zu lesen haben; denn die Analogie des bibl. (I Reg 7 50) und talmud. פֹּתָה plur. פּתוֹת „Angel oder Höhlung, Pfanne, Mutter *cardo femina*, in welcher sich der Thürzapfen bewegt" (Delitzsch), vgl. arab. *faut* = *interstitium*, reicht nicht hin zur Sicherstellung des überlieferten Textes und seiner gewöhnlichen Übersetzung. Zu dem Suffix ־הֵן statt ־הֶן vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 91 f.; auch die Änderung des langen o in ein kurzes bei Ableitung von פֹּתָה ist auffallend. Der starke Ausdruck ist übrigens nicht so singulär vgl. Hos 2 12 Na 3 5 Jer 13 22 Hes 16 37 Jes 47 3, dass man ihn gegen das matte und nach v. 17a nichtssagende *die Schläfe entblössen* eintauschen möchte. Es handelt sich um Angriffe auf die Ehre und Sittlichkeit, denen die heruntergekommenen und schutzlosen Frauen dann ausgesetzt sein werden.

18—23 folgt ein langer, sehr unpoetischer, aber kulturhistorisch nicht unwichtiger Katalog von Gegenständen der Frauentoilette. Schon die Prosa beweist, dass wir es mit einem Einschub zu thun haben. Übrigens verrät sich der Interpolator auch durch בַּיּוֹם הַהוּא, die übliche Einleitung solcher sekundärer Elemente, und durch die Voranstellung der עֲכָסִים, die Jesaja v. 16 angedeutet hat. Zudem unterbrechen diese Verse deutlich den Zusammenhang zwischen v. 17 und 24. Für das Kulturgeschichtliche vgl. N. W. Schröder, Comment. de vestitu mulierum Hebraearum ad Jes 3 16 ff., Lugd. Bat. 1745 und A. Th. Hartmann, Die Hebräerin am Putztisch und als Braut, 3 Teile, Amsterdam, 1809/10. **18** Im Ganzen werden einundzwanzig Toilettengegenstände genannt; sie sind alle von dem Oberbegriff תִּפְאֶרֶת *Schmuck* abhängig, eine Jesaja niemals zuzutrauende Verbindung. Unter diesen *Schmuck* werden subsumiert 1) die עֲכָסִים *Fussspangen*, dazu s. o. zu v. 16; 2) die שְׁבִיסִים, von Schröder mit arab. *šumaisa*, deminutiv. von *šams* = Sonne, verglichen, sodass der hebr. Name mit Veränderung von מ in ב für שְׁמִיסִים zu nehmen wäre, und demnach als *Sonnchen*, die als Halsschmuck getragen wurden, erklärt, sind aber eher nach dem Verb. שָׁבַץ = שָׁבַס *plectere* und nach den ἐμπλόκια der LXX als *Stirnbänder*, die von einem Ohre bis zum anderen reichten und als Haarschmuck getragen wurden, zu verstehen; 3) die שַׂהֲרֹנִים *Mondchen* und zwar *Halbmonde*, LXX μηνίσκοι Vulg. *lunulae*, ein Halsschmuck vgl. Jdc 8 21 26, der wie aller Schmuck zugleich als Amulett diente und noch heute so beliebt ist, wie in den katholischen Gegenden die Kreuzchen vgl. ZDPV 1889, 206; Lane Ägypten III 208; Wellh. Arab. Heident. 145. Zu der Deminutivform mit ־וֹן, abgeleitet von einem Nomen, das arab. *šahr* aram. סהרא *Neumond*, *Mond* entspricht, vgl. König Lehrgeb. II § 122, 4 S. 413. **19** 4) die נְטִפוֹת *Ohrgehänge*, vgl. נָטַף *träufeln*, also die Perlen, die Tropfen klaren reinen Wassers verglichen werden können; auch von midjanitischen Häuptlingen getragen, vgl. Jdc 8 26 und arab. *naṭafa Ohrgehänge* und *munaṭṭafa* = *eine mit Ohrringen Geschmückte;* 5) die שֵׁרוֹת *Armbänder* nach aram. שירא und arab. *siwār Bracelet;* 6) die רְעָלוֹת *Schleier*. **20** 7) die פְּאֵרִים *Kopfbunde*, *Turbane*, die auch als Schmuck des Priesters und Bräutigams genannt sind Ex 39 28 Hes 44 18 Jes 61 3 10; 8) die צְעָדוֹת, worunter gewöhnlich *Schrittkettchen*, die dazu dienen sollten, die Schritte klein zu nehmen, verstanden werden, die aber wohl eher nach אֶצְעָדָה I Sam 1 10 Num 31 50 *Armspangen*, Spangen um den Oberarm, bedeuten; 9) die קִשֻּׁרִים *Gürtel*, womit auch die Braut am Hochzeitstage sich schmückt Jer 2 32 vgl. Jes 49 18; 10) die בָּתֵּי הַנֶּפֶשׁ *Duftbüchschen*, wörtlich: die Häuschen, Behälter für den Duft, den Hauch eines Aromas vgl. Cnt 1 13 צְרוֹר הַמֹּר, jedoch hält Haupt in Cheynes Is. 82, Z. 8–10 nach dem Assyr. hier für נֶפֶשׁ die Bedeutung *Salbe* für wahrscheinlich; 11) die לְחָשִׁים *Amulette* vgl. zu v. 3 und die Abbildungen in ZDPV 1889, 204 f. **21** 12) die טַבָּעוֹת *Fingerringe*; 13) die נִזְמֵי הָאָף *Nasenringe* vgl. die Abbildungen bei Benzinger Archäol. 106 f. **22** 14) die מַחֲלָצוֹת *Feierkleider* vgl. noch Sach 3 4; 15) die מַעֲטָפוֹת *Überkleider*, *Mäntel* vgl. arab. ʿ*iṭāf Hülle*, *Mantel*;

16) die מִטְפָּחוֹת *Umschlagtücher* vgl. noch Rt 3 15; 17) die חֲרִיטִים, gewöhnlich als *Taschen* erklärt, weil nach II Reg 5 23 ein Talent Silber darin geborgen wird. Man könnte die „Gretchentaschen" vergleichen; aber es fällt doch dieser Gegenstand hier auf und auch das arab. *ḫarīṭa* bedeutet *Sack*, die LXX übersetzt II Reg 5 23 θύλακος, was sowohl *Sack*, als *die weiten Beinkleider* der Perser bezeichnet. Danach könnte doch hier mit PEISER ZATW 1897, 348 ein entsprechendes Kleidungsstück gemeint sein. **23** 18) die גִּלְיֹנִים, gewöhnlich mit *Spiegel* übersetzt, vgl. רְאִי Hi 37 18; מַרְאָה Ex 38 8; ἔσοπτρον JSir 12 11, vgl. auch Jak 1 23 I Kor 13 12, in alter Zeit hatte man Metallspiegel vgl. Hi 37 18, sodass גִּלָּיוֹן *glatte Tafel* Jes 8 1 ganz gut auch eine *Metallplatte*, einen *Metallspiegel* bezeichnen könnte. Gleichwohl fällt ein Spiegel unter den Schmuckgegenständen und Kleidungsstücken auf, und man wird daher doch eher unter Vergleichung des arab. *galwa feines, seidenes Gewand* und des assyr. *gu-li-nu*, das nach PEISER ZATW 1897, 348 ebenfalls ein Kleidungsstück bezeichnet, und im Hinblick auf διαφανῆ λακωνικά d. i. lakedämonische Gazegewänder der LXX auch in גליונים den Namen eines Kleidungsstückes sehen. Nach dem Assyr. wird man dann mit PEISER גְּלִינִים zu punktieren haben. Übrigens ist nach den ältesten Zeugen im hebr. Text ו vor das Wort zu setzen und וְהגלילים zu lesen, so auch GINSBURG; 19) die סְדִינִים *leinene Unterkleider, Hemden* vgl. zu Prv 31 24; 20) die צְנִיפוֹת *Turbane*, welche auch die Männer, der Hohepriester Sach 3 5 und der König Jes 62 3, tragen; und 21) die רְדִידִים *feine, weite Überwürfe*, vgl. noch Cnt 5 7. Die Zahl einundzwanzig ist kaum Absicht, an eine „dreifache schlimme Sieben" denkt der Interpolator nicht, er katalogisiert vielmehr das ganze ihm bekannte Inventar der weiblichen Garderobe.

24 ist die Fortsetzung von v. 17. In wenigen charakteristischen Strichen schildert der Prophet das Schicksal der vornehmen Frauen, er gebraucht auch ganz andere Namen, als die Interpolation, welche v. 24 vorgreift und den Eindruck von v. 24 nur schädigt. Mit dem Stolz und der Schönheit der Frauen Jerusalems ist es dann vorüber, Moder und Lumpen treten an Stelle von Balsam und Pracht. Das folgende יִהְיֶה zeigt, dass וְהָיָה fast als blosse Partikel gefühlt wird vgl. 2 2. Man wird es aber nicht als redaktionelle nachträgliche Verbindung ansehen dürfen, sondern vielmehr daraus erklären, dass מַק יִהְיֶה den zweiten Stichos ausmacht und so vor demselben eine Cäsur anzunehmen ist: *Und dann statt des Wohlgeruchs — Giebts Modergeruch*, der zu dem Grind hinzukommt. *Statt der Schärpe giebts einen Strick*, נִקְפָּה Vulg. *funiculus* nur hier vorkommend, *Statt des Gekräusels eine Glatze*. Die Lesung מַעֲשֶׂה מִקְשֶׁה *Arbeit, gedrechselte Arbeit*, das zweite Wort als Apposition zum ersten gefasst, zeigt, dass die Masora die Inkompatibilität der beiden Wörter fühlte und dieselbe dadurch zu mildern hoffte, dass sie keine Status-constructus-Verbindung las. Aber auch so ist מַעֲשֶׂה gänzlich nichtssagend, dass man mit DUHM darin nur einen stehen gebliebenen Schreibfehler für das folgende מִקְשֶׁה *Gekräusel* sehen kann. פְּתִיגִיל muss nach den alten Verss., sowie nach dem Zusammenhang der Stelle *Prachtgewand* bedeuten; ob darin ein Fremdwort steckt oder ob es als ein Kompositum gefühlt wurde, bleibt unsicher. Auch das folgende מַחֲגֹרֶת *Umgürtung* ist ἅπ. λεγ. und bildet mit שַׂק das Oppositum zu פְּתִיגִיל *Statt des Prachtgewands giebts Sackumgürtung*. כִּי תַחַת יֹפִי, so, und nicht כִּי־, ist zu schreiben; כִּי = כְּוִי und arab. *kaj*, bedeutet στίγμα *Brandmal*, wobei an Deformationen, die durch die bei den Krankheiten angewandte Heilmethode des Brennens auf Gesicht, Arme u. s. w. verursacht sind, oder auch an Zeichen zu denken ist, welche Sklaven und Besiegten aufgebrannt werden. Das erstere passt hier gut zu der Krankheit, welche den Frauen v. 17ᵃ

24ª gedroht wird, und auch das zweite ist nicht ausser aller Möglichkeit, da die Verarmung und das Elend am besten sich durch einen unglücklichen Krieg erklären. Wahrscheinlich liegt hier eine Anspielung an ein Sprichwort zu Grunde, wenigstens kennt noch der Talmud ein solches חלופי שופרא כיבא „der Schönheit Ausgang ist der Brand“, nämlich krankhafte Entzündung (Delitzsch); schwerlich ist aber dieses letzte Glied des Verses mit Duhm und Cheyne als Glosse zu betrachten. Die veränderte Wortstellung markiert nicht wirkungslos den Abschluss dieser Gegenüberstellungen.

25 f. „Eine elegische Schilderung der Verwüstung der Stadt nach dem Verlust ihrer auserlesenen Männer in der Schlacht“ Cheyne. Die Frauen sind hier vergessen, auf die sich die Verse 16 f. 24 und 4 1 beziehen; v. 25 f. handelt es sich um eine Stadt, in v. 25 ist sie angeredet und in v. 26 von ihr gesprochen. Von welcher Stadt die Verse ursprünglich reden, weiss man nicht; jetzt beziehen sie sich nach dem Willen dessen, der sie hier beigefügt hat, auf Jerusalem. Das kann auch der ursprüngliche Sinn sein. Die Verse sind dann einem Gedichte entnommen, das etwa wie die Klagelieder den Untergang Jerusalems nach 586 betrauert; zwei Citate sind es aus einem solchen Liede, weil der Wechsel der Person unmittelbare Folge eher ausschliesst. Beigeschrieben sind die beiden Citate hier, weil der Interpolator damit das 4 1 genannte Verfahren der Jerusalemerinnen erklären wollte. Auch im Ausdruck findet sich manches in diesen Versen, das mehr an einen späten Poeten als den Propheten Jesaja erinnert, vgl. die Auslegung. Der Schluss, dass die beiden Verse nicht jesajanisch sind, sondern Citate aus einem sonst verlorenen Gedichte, ist unvermeidlich (Duhm, Cheyne).

25 *Deine Mannen sollen durchs Schwert fallen Und deine Jungmannschaft im Kampfe.* מְתַיִךְ *deine Mannen*, nicht *deine Ehemänner*, in späterer Zeit gerne in Poesie in Ps und Hi gebraucht. Auch der Gebrauch von גְּבוּרָה abstr. pro concreto: deine Gibborim, deine Helden, robur, *Kerntruppen* ist poetisch. **26** *Und jammern und klagen werden ihre Pforten Und leer geworden sinkt sie zur Erde nieder.* Zu אָנוּ וְאָבְלוּ vgl. die späte Stelle 19 8; auch פְּתָחִים *Pforten*, ein gewählterer Ausdruck als שְׁעָרִים, hat eine Parallele in dem späten 13 2. Die Pforten klagen, weil das Leben, das sich sonst dort bei den Beratungen abspielte, infolge der Niederlage der Bewohner verschwunden ist; so sind die weiten Hallen verödet und die Stadt selber נִקָּתָה, Pausalform für נִקְּתָה, *ist leer geworden*, natürlich von Einwohnern, und sinkt in den Staub. Das in Trümmer versinken vergleicht der Dichter mit dem sich setzen der Trauernden auf die blosse Erde vgl. Thr 2 10.

Über diese Einfügung von 3 25 f. hinweg bildet **1** in Cap. 4 die Fortsetzung zu 3 24 und zugleich den Schluss dieses Stückes. Soweit wird es mit den stolzen Frauen, die jetzt von oben auf alle herabsehen, schliesslich kommen, dass sie in der Verzweiflung über den Spott und Hohn, den sie vom Pöbel erleiden müssen, alle Vornehmheit vergessen und dass sie, um vor den gemeinsten Insulten einigermassen geschützt zu sein, kein anderes Rettungsmittel mehr kennen, als sich dem ersten besten Mann an den Hals zu werfen. Sie verzichten darauf, dass er, wie es sonst des Mannes Pflicht war, ihnen Speisung und Kleidung verschaffe; dafür wollen sie selber sorgen, sei es durch Arbeit, sei es aus dem Rest ihres einstigen Vermögens, wenn sie nur seinen Namen tragen נִקְרָא שֵׁם עַל d. h. als seine Angehörigen, sein Eigentum gelten dürfen und damit einen Anspruch auf seinen Schutz haben. Der jetzt so verachtete gemeine Mann wird dann von sieben jetzt so stolzen und vornehmen Frauen zugleich begehrt werden; das ist das Ende ihres Stolzes und ihrer Vornehmheit. Eine Nachahmung des Anfangs dieser Stelle s. Sach 8 23. Im

übrigen ist der Vers parallel 3 6 f.: Wie die Männer einen Beamten suchen, der sie schützte in der Anarchie und Ordnung schaffte, so suchen die Weiber einen Mann, der sie von Spott und Schande befreite.

Zu dem ursprünglichen Bestande dieser Verkündigung des Gerichts über die stolzen Frauen Jerusalems gehören 3 16 17 24 und 4 1:

[16]Weil so stolz geworden sind	Die Frauen Zions
Und gehen einher mit gerecktem Hals	Und nach allen Seiten blickend,
Beständig trippelnden Gangs	Und mit den Fussspangen klirrend,
[17]Wird mit Grind der Herr ihren Scheitel behaften	Und Jahwe ihre Scham entblössen.
[24]Und dann statt Wohlgeruchs	Giebts Modergeruch,
Statt der Schärpe einen Strick,	Statt des Gekräusels eine Glatze,
Statt des Prachtgewandes Sackumgürtung	Schandmal statt der Schöne,
4 [1]Und ergreifen werden sieben Frauen	Einen Mann an jenem Tage:
„Unser eigen Brot wollen wir essen,	In unser eignes Gewand uns kleiden,
Nur lass uns deinen Namen tragen!	Befrei uns von Spott und Schande!“

Dieser Abschnitt ist deutlich ein Seitenstück zu dem Vorigen 3 1–15 und daher ist seine Abfassung in die gleiche Zeit zu verlegen, also in die Regierungszeit des Königs Ahas s. o. S. 41.

Das Metrum ersieht man aus der soeben gegebenen Übersetzung. Die Gruppierung der Verse zu Strophen hat die Schwierigkeit, dass mit dem Ende vierzeiliger Strophen, deren man fünf zählen kann, nicht immer kräftige Sinneinschnitte zusammenfallen. Duhm hat dagegen in drei sechszeilige Strophen eingeteilt, die wohl bessere Sinneinheiten (v. 16 v. 17 und 24 4 1) darstellen, aber die Auswerfung von v. 24ᵇ als Glosse und hie und da für die ersten Glieder eines Doppelverses grössere Kürzen als für die zweiten z. B. v. 16, wo ויאמר יהוה als erster Vers gefasst wird, ebenso v. 24: וְתַחַת מַקְשֶׁה קָרְחָה, voraussetzen. Wenn wirklich Strophen und Gedankeneinheiten sich decken müssen, so ist auf Zerlegung in Strophen zu verzichten.

e) 4 2–6 Zion in der Endzeit, geborgen und verherrlicht durch die sichtbare Gegenwart Jahwes.

Der Abschnitt ist ein eschatologischer Anhang, der deutlich dem düsteren Bilde, das Jesaja von Jerusalems und Judas nächster Zukunft in 2 6—4 1 entwirft, das herrliche Lichtbild der Endzeit entgegenstellt, welches in der Hoffnung und dem Glauben der nachexilischen Gemeinde lebendig war. Da in v. 4 (doch vgl. zu d. St.) eine Beziehung auf 3 16 vorzuliegen scheint, ist der Abschnitt von Anfang an als Abschluss der Sammlung 2 6—4 1 berechnet und daher nicht als ein anderswoher genommenes isoliertes Stück, sondern als ein Produkt des Sammlers zu betrachten, ähnlich wie in Hosea und Amos am Ende tröstliche Ausblicke hinzugefügt sind. Dass diese Verse nicht von Jesaja stammen, beweisen sie nach Inhalt und Form; vgl. dazu die Auslegung und die Bemerkungen am Ende.

2 *An jenem Tage wird, was Jahwe sprossen lässt, gereichen zur Zierde und Ehre Und was das Land an Früchten hervorbringt, zum Ruhm und Schmuck Den geretteten Israeliten.* Zur Not lässt sich in der durch grosse Buchstaben angedeuteten Weise in diesen Worten ein Dreizeiler erkennen. בַּיּוֹם הַהוּא *an jenem Tage* kann nur deshalb an 4 1 anknüpfen, weil der Verf. in den Worten der Propheten bereits nichts anderes sieht, als eine Schilderung der Ereignisse der Endzeit, vgl. zu 1 1. Seine Gedanken leben ganz in der Zukunft, in der Eschatologie, für ihn ist der „Tag“ nicht mehr, wie für die ersten Propheten Amos und Jesaja, der Tag, da Jahwe an Israel das Gericht vollstreckt, sondern der Tag Jahwes hat einen viel mannigfaltigeren Inhalt: die Kehrseite des Gerichtes, das natürlich auch die Sünder in Israel selber trifft und die Sünde

daraus entfernt (vgl. v. 4), ist die glänzende Verherrlichung Zions samt dem heiligen Lande und seinen Bewohnern. Von einem Messias ist hier keine Rede. Denn צֶמַח יְהוָה mit der Tradition und unter den Neueren mit Delitzsch, de Lagarde und Sellin Serubb. 35 f. auf den Messias zu deuten, widerrät schon der Parallelismus mit פְּרִי הָאָרֶץ; dann aber heisst der Messias niemals צֶמַח יְהוָה *Spross Jahwes*, sondern ein Sprössling des davidischen Geschlechts Jer 23 5 33 15, und wenn er blos צֶמַח genannt wird, wie Sach 3 8 6 12, so ist auch da an nichts anderes gedacht, als an einen Davididen. Darum lehnt auch Orelli die Beziehung auf den Messias hier ab. Es handelt sich vielmehr um die wunderbare Fruchtbarkeit des heiligen Landes (denn dies ist unter הָאָרֶץ verstanden) in der Endzeit; das ist ja ein stehender Zug in dem eschatologischen Gemälde vgl. z. B. Hes 34 26–30 47 1–12 Jes 55 13 Jo 4 18 und den Schluss von Amos und Hosea Cap. 2, nämlich Am 9 13 und Hos 2 23 f., ausserdem auch die späten Stellen in Jes 30 23 f. 32 15 und in Jer 31 12–14. Die Endzeit bringt eine wunderbare Metamorphose des heiligen Landes; die Früchte werden dem Fleisse des Landmanns nicht ausbleiben und reicher Segen kann nicht fehlen vgl. Dtn 28 Lev 26. Wenn nun neben diesen Gaben in der Natur der צֶמַח יְהוָה *das, was Jahwe sprossen lässt,* erwähnt wird, so ist an besondere Wundergaben Jahwes zu denken. Zuerst sind darunter zu verstehen, da es sich um das, was Jahwe *sprossen* lässt, handelt, ausserordentliche Gaben, die der Mensch nicht seiner Bearbeitung des Bodens verdankt, sondern die noch unmittelbarer auf Jahwes Segnung des Landes zurückgehen; das Land wird zu einem Paradies, zu einer grossen herrlichen Oase, wo reiche Vegetation ohne Zuthun des Menschen sich zeigt. Aber der Ausdruck ist so allgemein und von Deuterojesaja auf das Neue, was Jahwe in der Geschichte bringen wird, angewendet, dass man schliesslich unter dem, was Jahwe sprossen lässt, die wunderbaren Gaben der neuen glücklichen Periode in der Geschichte und nach 61 11 auch geistige Güter verstehen kann, die zur Ehre und zum Ruhme Israels gereichen. Diese mittelbaren und unmittelbaren Segnungen Jahwes dienen den Israeliten zur Ehre und zum Ruhm unter den Völkern; dann heisst Israel „ein von Jahwe gesegnetes Geschlecht" 61 9, vgl. ferner Hes 34 29 Mal 3 12 Jes 62 2 f. Jo 2 17 und Dtn 4 6 f. 28 10. Auch der Ausdruck פְּלֵיטַת יִשְׂרָאֵל ist hier bereits ein bestimmter Terminus der Eschatologie; bei Jes kommt er nur in Stellen vor, die nicht auf Jesaja zurückgehen, vgl. 10 20 28 5. Deutlich ist sein Sinn in Jo 3 5: er bezeichnet *die dem Endgericht entronnenen Israeliten;* das abstr. פְּלֵיטָה *Entrinnung, Rettung* ist für das concret. *die Entronnenen* gebraucht. 3
וְהָיָה *und es geschieht* reiht die neue Aussage über die Heiligkeit aller noch übrigen Bewohner ohne jede innere Verbindung einfach an v. 2 an. *Und es geschieht, wer übrig ist in Zion, Und wer noch am Leben gelassen ist in Jerusalem, Heilig wird er genannt werden,* bildet auch zur Not einen neuen Dreizeiler, nur dass die beiden ersten Zeilen bedeutend kürzer sind als im Tristichon von v. 2. Die פְּלֵיטָה, das sind eben die vom Endgericht Verschonten, die Übergebliebenen in Jerusalem von v. 3, wird heilig heissen d. h. heilig sein, da sie diesen Namen verdient. Die Wendung *genannt werden* ist besonders in den Schlusscapiteln Jes's häufig vgl. 60 14 61 6 62 4 12 (Duhm). „Heilig" zu sein,

war auch im alten Israel ein Höhepunkt des alltäglichen Lebens; „heilig", „geweiht" war man bei den Festen am Heiligtum, wo man sich vor Jahwe freute, aber auch, wenn man ins Feld zog gegen die Feinde. Nur den Dienern an den Heiligtümern kam das Heiligsein beständig zu, auch denen, die in Jahwe widersprechender Weise sich dem Dienste der Gottheit geweiht hatten, wie die Ḳedeschen vgl. Dtn 23 18. Dem gewöhnlichen Bürger lagen andere Aufgaben ob und schwebten andere Ideale vor, erst die Propheten haben den Begriff der Heiligkeit mit ethischem Inhalt erfüllt, sodass das ganze Volk ein heiliges hätte sein können in der Erfüllung seiner sittlichen und bürgerlichen Pflichten. Aber von diesem Sinne spürt man in unseren Versen nichts, sondern von einer Heiligkeit derer, die am Heiligtum wohnen, von einer Heiligkeit, die der späteren gesetzlichen Zeit als das Ideal des Israeliten vorkam. Es war wieder die alte Heiligkeit des Priesters und Dieners am Heiligtum; die Juden sollten das priesterliche Herrschergeschlecht der ganzen Welt sein vgl. die späte Stelle Ex 19 6, sie sollten ein Leben führen, wie es einer herrschenden Priesterkaste der ganzen Welt möglich ist und geziemt vgl. 61 6 62 12 und Sach 14 20 f. Eine Zeit soll kommen, wo Zion das Heiligtum der ganzen Welt ist und seine Bewohner die Priester der ganzen Menschheit und als solche auch von allen geehrt und geachtet sind. ***Jeder, der aufgeschrieben ist zum Leben in Jerusalem*** ist eine Näherbestimmung des Subjektes von v. 3ª, die ungeschickt erst nach dem Prädikat erscheint. Sie wird daher mit Stade ZATW 1884, 151 für eine Glosse zu halten sein, da das Versende von v. 2 und 4, auf welches Duhm zum Schutze von v. 3ᵇ verweist, keine syntaktischen Schwierigkeiten bereitet. Die Glosse soll die Heiligen der Endzeit genauer präzisieren, es sind eben nicht alle, die vor dem Gericht in Jerusalem sind, nicht alle, die in den Bürgerlisten Jerusalems figurieren vgl. zu Hes 13 9, sondern nur die entrinnen dem letzten Gericht, die zum Leben aufgeschrieben sind in dem Merkbuch Jahwes סֵפֶר זִכָּרוֹן Mal 3 16 oder, wie es auch heisst, in dem Buch des Lebens oder der Lebendigen Ex 32 32 f. I Sam 25 29 Ps 69 29 139 16 Dan 12 1 Henoch 47 3 Apk Joh 13 8 17 8 20 12 21 7; vgl. Jer 22 30 Hes 9 4 Apk Joh 7 3 ff. Die Grundstellen Hes 9 4 und Mal 3 16, sowie auch die vielen Psalmenstellen, die von der gerechten Vergeltung reden, vgl. nur Ps 1 6, zeigen, dass es sich bei dem „Buch des Lebens" nicht um die Aufzeichnung der zum Heile Prädestinierten, sondern der sich fromm und gottesfürchtig Erweisenden handelt. Das ***Leben*** hat hier einen tiefern Sinn, denn es schliesst die Teilnahme an dem Heile ein, das am Ende der Tage anbrechen wird, so schon bei Hes vgl. z. B. Hes 33 11. **4** bringt die Bedingung nach, die zuerst erfüllt sein muss, ehe sich die Verheissung v. 2 f. verwirklichen wird. Die Fassung von v. 4 als Vordersatz zu v. 5ª ist ausgeschlossen, da v. 5ª vielmehr eine zweite Bedingung nennt. Zuerst, sagt der Dreizeiler von v. 4, muss alles Schlimme aus Jerusalem entfernt sein: ***Wenn abgewaschen hat der Herr den Unrat der Töchter Zions Und die Blutschuld Jerusalems hinweggespült aus seiner Mitte Durch den Geist des Gerichts und den Geist der Vertilgung.*** LXX fügt mit Unrecht zu den בְּנוֹת צִיּוֹן noch die Söhne, sie verkennt also die offenbare Rückbeziehung auf die Schilderung der vornehmen Damen Zions in Cap. 3. Oder sollte am Ende בְּנוֹת eine Einfügung sein? Das

Bild wäre noch stark genug und hätte in Prv 30 12 eine genaue Parallele, auch entspräche es besser den 'דְּמֵי יְרו *den Blutflecken Jerusalems*, die schwerlich auf das in 3 1–15 geschilderte Treiben in Jerusalem, sondern auf die Blutschulden hinweisen sollen, welche Jerusalem in das babylonische Exil führten vgl. bes. Jer 2 34 Hes 7 23 22 2–5, und von welchen es immer noch nicht frei war. יָדִיחַ *abspülen* wird, wo es sonst sicher vorkommt Hes 40 38 und II Chr 4 6, vom Reinigen des Altars gebraucht, ist also der Kultussprache entnommen. Um so merkwürdiger ist, dass die Abspülung durch den Geist erfolgen soll. Aber der Geist spielt in der späteren Zeit eine grosse Rolle und vielleicht ist ihm die Funktion des Gerichts zugeteilt auf Grund der Stellen 11 4 und 40 7 (Duhm). Hier heisst er ***ein Geist des Gerichts*** d. h. des Endgerichts und ***der Vertilgung*** d. h. des Wegschaffens, offenbar in Anlehnung an den beliebten deuteronomischen Ausdruck: וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ vgl. Dtn 13 6 u. öfters. Vgl. auch Sach 13 2.
5 bietet die grössten Schwierigkeiten; die Ausleger gehen daher auch weit auseinander. Bei dem masoretischen Texte beruhigt sich die Übersetzung bei Kautzsch, nur dass sie וְעָשָׁן gegen die Accente mit Recht zu dem Folgenden zieht. Danach wäre der Sinn: Jahwe wird zum Schirmdach über Zion und den dort abgehaltenen Versammlungen ein Gewölk tagsüber und Rauch und flammenden Feuerglanz bei Nacht erschaffen. Damit besagte der Vers etwas ganz Singuläres, was am allerwenigsten in solchen sekundären Stellen zu erwarten ist: ein eigenes Schirmdach für Zion, das zudem aus einer Wolke bestehen sollte, welche vor dem Regen Schutz zu bieten hätte; und das Wichtigste und sonst von dem künftigen Jerusalem Gerühmte: die „Gnadengegenwart Jahwes", wäre nicht genannt, obschon doch sonst in der Wolke und im Feuerscheine Jahwe gegenwärtig ist vgl. Ex 13 21 f. 14 19 f. 19 9 16 Num 14 14. Aus diesen Gründen ist mit Duhm בָּרָא zu beanstanden und nach LXX dafür וּבָא *und er kommt* zu lesen. Somit redet auch unsere Stelle von der sichtbaren Gegenwart Jahwes auf Zion, die in der Endzeit statthaben wird. Die Frage ist nur die, wie der Text im Folgenden zu fassen sei: LXX übersetzt καὶ ἥξει καὶ ἔσται πᾶς τόπος, was einem hebr. וּבָא וְהָיָה כָל־מְכוֹן entspricht, dann bietet LXX vor עָנָן ein σκιάσει und vor עָשָׁן ein ὡς, was Duhm auf ein עַל [= צֵל] und ein בְּ [= כְּ] zurückführt. Indem Duhm ferner καὶ ἔσται πᾶς als Übersetzung des hebr. יִהְיֶה עַל betrachtet, erhält er folgenden Inhalt: Und kommen wird Jahwe auf die Stätte des Berges Zion und dessen Versammlung auf der Wolke bei Tage und im Rauch und Glanz der Feuerlohe bei Nacht. Schwierigkeiten scheint mir in dieser Herstellung des Textes die Parallele von עַל *auf der Wolke* und בְּ *im Rauch* zu bieten; beide Präpositionen scheinen mir auch unnötig und sowohl σκιάσει als auch ὡς in LXX könnten auf Erklärung beruhen. Ich möchte daher den Anfang von LXX, die das unmögliche בָּרָא entfernt, ganz acceptieren = וּבָא וְהָיָה, im übrigen aber den masoret. Text vorziehen; es ist doch nicht zu empfehlen, für das מִקְרָאֶהָ (defektiv geschrieben für מִקְרָאֶיהָ *ihre* näml. Zions *Versammlungen* vgl. 1 13) nach LXX τὰ περικύκλῳ αὐτῆς ein ursprüngliches מִגְרָשֶׁיהָ *ihre Umgebung, ihr Bezirk* (vgl. Jos 21 11 Hes 48 17) zu vermuten. Schliesslich ist noch die Frage zu erörtern, ob v. 5 eine weitere Verheissung zu v. 2 und 3 hinzufüge oder ob er in Fortsetzung von v. 4 eine zweite

Bedingung für die Erfüllung der Verheissungen v. 2 und 3 nenne. Die Exegeten entscheiden sich für die erste Seite der Alternative; aber der wunderbare Segen des Landes und die Heiligkeit der Bewohner Zions sind bei weitem verständlicher, wenn sie die Folge der Gegenwart Gottes sind, als wenn sie ihr vorausgehen. v. 5ª fasse ich daher als die positive Seite neben der negativen von v. 4. Beide sind die Bedingung, deren Erfüllung das künftige Heil einleitet. Somit übersetze ich v. 5ª als vierten Dreizeiler: *Und wenn er* (natürlich אֲדֹנָי v. 4) *gekommen und gegenwärtig ist über der ganzen Stätte des Berges Zion Und über den dortigen Versammlungen als eine Wolke bei Tage Und als Rauch und flammender Feuerschein bei Nacht.* Mit dieser Fassung ist auch ein besserer Anschluss für v. 5ᵇ und 6 gewonnen und v. 5ᵇ nicht mit Dillmann und Duhm als Glosse anzusehen. Das כִּי will nicht die Notwendigkeit der Erschaffung oder des Daseins einer Hülle über dem Berge Zion begründen, sondern die Verheissungen von v. 2 f.: Denn Jahwes Gegenwart auf Zion ist ein segensvoller Schutz, so dass dort die Bewohner von niemand angetastet und vor jeder Gefahr sicher sind. Man darf aber dann nicht übersetzen: denn über alle Hoheit ist ein Baldachin, sondern כָּבוֹד ist = כְּבוֹד יַהְוָה (wie vielleicht nach LXX A zu lesen ist) δόξῃ κυρίου *die Herrlichkeit Jahwes*, die in der Wolke erscheint, weil sie von ihr verhüllt ist Ex 24 15–18 Thr 3 44 Hi 22 4 Ps 97 2, vgl. das targum. ענן יקרא, und bildet das Subjekt; ferner ist כל statt כָּל־ zu lesen und absolut = *alles* zu fassen vgl. Gen 16 12 24 1. Zu dem Prädikat gehört neben חֻפָּה auch וְסֻכָּה, das schon Hitzig aus 6 zu v. 5ᵇ gezogen hat. Weiter ist mit LXX וְהָיָה (καὶ ἔσται) für תִּהְיֶה zu lesen und יוֹמָם, dem kein לַיְלָה entspricht, auszulassen. Somit schliesst dieser eschatologische Anhang mit dem Dreizeiler: ***Denn über allem ist Jahwes Herrlichkeit ein Schutz und Schirm Und sie wird dienen zum Schatten vor der Hitze und zur Zuflucht Und zum Obdach vor Wetterguss und Regen.*** Dass Hitze, Wetterguss und Regen Bilder sind für allerlei Ungemach z. B. den Zorn des Tyrannen ist aus 25 4 ersichtlich, vgl. auch 28 17 32 2 (so Duhm). Wie hier die Herrlichkeit Jahwes, so ist 25 4 Jahwe selber ein צֵל und מַחְסֶה vor Hitze und Wetterguss genannt, und Ps 27 5 31 21 finden wir dieselbe Anschauung wie hier vgl. dort סֵתֶר bes. סֵתֶר פָּנֶיךָ und סֻכָּה, in denen Jahwe die Seinen schützt. Vgl. Sach 12 8.

Dass dieser eschatologische Anhang nicht vom Propheten Jesaja herstammt, hat Duhm erkannt und Cheyne besonders ausführlich bewiesen. Die Auslegung hat gezeigt, dass die eschatologischen Ideen hier zum Ausdruck kommen, wie sie von Hesekiel an in der Hoffnung der Israeliten auftauchen: die wunderbare Fruchtbarkeit und Umgestaltung des Landes, der dem Endgericht entrinnende Rest auf Zion (die פְּלֵיטַת יִשְׂרָאֵל), die Heiligkeit seiner Bewohner, [das Buch des Lebens,] die sichtbare Gegenwart Jahwes auf Zion, der vor jeder Unbill und jedem Ungemach die Bewohner schützt. Es ist unmöglich, auch nur einen Teil dieses Abschnitts (Stade: v. 2–4; Dillmann: v. 2–5ª) für alt anzusehen; es hilft dazu auch nichts die Umstellung von Stade ZATW 1884, 149—151, der die Verse in der Reihenfolge v. 4 3 2 lesen will. Denn die fünf Verse hangen zusammen und sind jedenfalls in recht späte Zeit zu verlegen, da die hier auftretenden Theologumena bereits ein Gemeingut der frommen Juden geworden waren. Hesekiel, Maleachi und Tritojesaja und wohl auch Joel liegen schon hinter dem Verf.; diesen für einen Zeitgenossen Sacharjas anzusehen und in dem Stücke eine „Anspielung auf den zu צֶמַח und פְּרִי הָאָרֶץ umbenannten זְרֻבָּבֶל" (Sellin Serubb. 35 f.) zu finden, geht daher nicht an.

Gerade als solche kurze Zusammenfassung der eschatologischen Hoffnung sind diese Verse von hoher Bedeutung; sie eignen sich auch wohl zum tröstenden Abschluss der kleinen Sammlung 2 6—4 1, welche von dem Gerichte über die gottlosen Jerusalemer und Jerusalemerinnen handelt. Dass der Verf. von v. 2–6 ein hohes poetisches Geschick besessen habe, ist jedoch nicht zu sagen. Die Dreizeiler, die wir versucht haben, darin zu finden, sind sehr ungelenk und könnten auf keine Weise Jesaja zugetraut werden.

3) 5 1–30 Ankündigung und Begründung des göttlichen Gerichts.

Das Capitel ist als eine Sammlung für sich zu betrachten, da es weder mit Cap. 4 noch mit Cap. 6 verbunden werden kann (Duhm). Cap. 4 giebt einen Abschluss, der keine neue Gerichtsdrohung nach sich duldet, und Cap. 6 ist so zweifellos ein Anfang, dass dasselbe ganz an die Spitze aller jesajanischen Worte gehörte. Übrigens bietet diese kleine Sammlung der Erklärung ihrer Entstehung grosse Schwierigkeiten. Hier sei nur erwähnt, dass bereits Ewald v. 25–30 als das Ende von 9 7—10 4 erkannt hat. Weiteres siehe unten nach v. 24 und am Schluss des Capitels.

a) 5 1–7 Die Parabel vom Weinberg.

Wie Amos an dem Feste zu Bethel sich dadurch Gehör verschaffte, dass er auf einmal unter der versammelten Menge ein Klagelied anstimmte (vgl. Am 5 1 2), so tritt hier Jesaja als Volkssänger auf. Es waren wohl auch bei festlichem Anlass die Bewohner von Stadt und Land (vgl. v. 3) in Jerusalem vereinigt, und von jeher hörten die Orientalen solchen Volkserzählern und Liedersängern gerne zu (vgl. Hes 33 32). So findet Jesaja aufmerksame Hörer, und was er zu sagen hat, kleidet er geschickt in eine Parabel ein, wie Nathan vor David (II Sam 12 1–10). Zuerst sollen die Hörer gar nicht wissen, dass es um ihre Sache sich handelt; erst nachdem sie, ohne es zu ahnen, über sich selber das Urteil gefällt haben, wird das Geheimnis enthüllt und das „tua res agitur" ihnen vorgehalten. Meisterhaft hat Jes verstanden, die Aufmerksamkeit auf das Höchste zu spannen und, wenn er auch nach und nach die Hörer merken liess, dass es sich nicht um einen gewöhnlichen Weinberg handle, erst zuletzt den Schleier ganz zu heben. Er brauchte nicht zu fürchten, dass die Zuhörer von vornherein die Pointe seiner Parabel erraten, da an das volkstümliche Sprichwort vom „Abweiden des Weinbergs" (vgl. zu 3 14) nicht angespielt wird.

1ª der Vorgesang besteht aus zwei mit seinen klingenden und durchdringenden Assonanzen unter den Zuhörern Ruhe schaffenden Zeilen: ***Lasst mich doch singen von meinem Geliebten Das Liebeslied von seinem Weinberg.*** שִׁיר לְ bedeutet hier nicht, wie sonst, „zu Ehren jemandes singen", sondern לְ hat beidemal den Sinn von „in Bezug auf", „über", „von"; deswegen ist jedoch keineswegs mit Bachmann an erster Stelle אֶל־ zu lesen. Der Wechsel von יְדִיד *Geliebter* und דּוֹד *Liebling* fällt auf; aber statt nur das eine überall zu lesen, hat man vielmehr דּוֹדִי für eine abgekürzte Schreibweise von דּוֹדִים = Plur. abstr. *Liebe* anzusehen und somit letzteres zu lesen (so Lowth, Cheyne, Budde), wenn man nicht noch einfacher mit Cersoy blos דּוֹדַי punktiert: *mein Liebeslied.* Die Bezeichnung eines Liedes auf einen Weinberg als Liebeslied erklärt sich nach Cnt 1 15 8 12 (s. zu diesen Stellen) und dient der beabsichtigten Verhüllung des Gedankens. 1ᵇ beginnt das Lied. In v. 1ᵇ und 2 macht Jes die Hörer mit der Sachlage bekannt, er erzählt ihnen, wie der Weinberg aufs beste angelegt und besorgt wurde und wie er doch die Hoffnung des Besitzers täuschte. *Einen Weinberg hatte mein Geliebter erworben,* הָיָה לְ bedeutet: war ihm geworden, war sein Eigentum geworden. Der Weinberg war in bester Lage בְּקֶרֶן בֶּן־שָׁמֶן *auf fettreicher Bergeshöhe;* also sonnig war die Lage und

fruchtbar das Erdreich. קֶרֶן *Horn* ist hier von einem Berghorn, Bergvorsprung, einer Anhöhe, gebraucht, und בֶּן־שָׁמֶן, wörtlich: ein Sohn des Fettes, ist Umschreibung des Adjektivs *fettreich, fruchtbar,* eine poetische Umschreibung, die nicht nur auf Personen angewandt wird, vgl. dazu Ges.-Kautzsch[26] § 128 v. Die „Verbesserung" Bachmanns בְּקֶרֶב גַּן־שָׁמֶן „inmitten eines fruchtbaren Gartens" ist daher unnötig; wie sollte auch ein Garten erst von Steinen gereinigt werden müssen? Und Cheynes בְּקֶרֶב גֵּי שָׁמֶן *inmitten eines fruchtbaren Thales* (28 1 4) passt nicht dazu, dass der eigentliche Weinberg (v. 7) das judäische Bergland ist. **2** Um das Grundstück vollständig fruchtbar zu machen, *grub er es um,* וַיְעַזְּקֵהוּ ein ἅπ. λεγ., aber in der Bedeutung „umgraben" durch Mischna und Arabisch gesichert; *und entsteinte es,* das Pi. וַיְסַקְּלֵהוּ hat hier privativen Sinn: von Steinen reinigen vgl. 62 10 und Ges.-Kautzsch[26] § 52 h; *und bepflanzte es mit Edelreben* שֹׂרֵק, worunter wahrscheinlich die edle Rottraube zu verstehen ist, vgl. שֹׂרֵקָה Gen 49 11 und zu נָטַע mit doppeltem Objekt Ges.-Kautzsch[26] § 117 ee. Ferner baute er einen *Turm* darein, der zur Aufbewahrung der Arbeitsgeräte, sowie zum Aufenthalt des Wächters und auch des Besitzers während der Lesezeit dienen sollte, und ebenso hieb er *eine Kelterkufe* (ὑπολήνιον Mk 12 1) aus, in welche man den gekelterten Wein konnte ablaufen lassen. So war alles gethan und eingerichtet für einen guten Herbst; der Besitzer hoffte auf einen reichen Ertrag (zu עָשָׂה „producieren", „hervorbringen" ist der Weinberg Subjekt) an guten edlen Trauben עֲנָבִים, statt dessen brachte ihm der Weinberg בְּאֻשִׁים d. i. Wildlinge, Trauben von herbem säuerlichen Geschmack, wie die wilde Rebe sie trägt vgl. ZDPV 1888 160 f.

Von **3** bis v. 6 lässt Jes seinem Freunde das Wort: der fordert v. 3 f. die mit der Sachlage durch den Propheten v. 1[b] und 2 bekannt gemachten Zuhörer, die hier als Jerusalemer und Judäer bestimmt werden, auf, als Schiedsrichter das Urteil zu fällen, ob seine Hoffnung auf einen guten Ertrag seines Weinbergs begründet war oder ob er selber durch irgend welche Vernachlässigung die schwere Enttäuschung verschuldet habe. **4** Über das Dageš forte conj. nach מַה־ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 20 d. מַדּוּעַ *warum hoffte ich* = war meine Hoffnung nicht vollauf berechtigt oder hatte sie keinen Grund? Entscheidet! Die aufgerufenen Schiedsrichter schweigen; denn sie wüssten ihm nichts zu nennen, was er noch weiter hätte thun sollen. Damit haben sie stillschweigend auch ihr eigenes Urteil gesprochen (s. v. 7), und der Besitzer kann nun **5** f. erklären, was er mit dem Weinberg anzufangen gedenke: ihn der Verwilderung und gänzlicher Verödung anheimfallen zu lassen. Wie dies geschieht, wird zunächst in zwei parallelen Sätzen ausgesagt, welche die Niederlegung jeglicher schützenden Schranke hervorheben, mag diese in einer Dornhecke מְשׂוּכָּה (mit plene geschriebenem ŭ in geschärfter Silbe vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 9 o) oder einer Mauer גָּדֵר bestehen; die Folge davon ist, dass der Weinberg der Abweidung und Zertretung durch Weidtiere und Wild anheimfällt (= וְהָיָה לְ), da jeder Weinberg zu seinem Schutze einer Hecke oder einer Mauer bedarf. Die Inff. absoll. הָסֵר und פָּרֹץ sind das Objekt zu עֹשֶׂה. **6** Da aber die Rebenanlage gänzlich verschwinden, dem Weinberg der Garaus (= בָּתָה, Nebenform von בַּתָּה, abgeleitet von בתת „abschneiden"),

also ein jäher Untergang bereitet werden soll, wird ihm jede Fürsorge entzogen: Die Reben sollen nicht mehr beschnitten und der Boden nicht mehr behackt werden, in שָׁמִיר וָשַׁיִת *Dornen und Disteln* (solche Zusammenstellung allitterierender Wörter ist in sprichwörtlichen Redensarten beliebt) soll er aufgehen. Dornen und Disteln, eigentlich Dornen und Gestrüpp, sind das Objekt, das Produkt, zu עָלָה: der Weinberg geht auf in Dornen und Gestrüpp, er wird zur völligen Wildnis und zwar zu einer solchen, die mit dem Fluche der Regenlosigkeit behaftet ist vgl. II Sam 1 21; denn der Eigentümer will den Wolken *verbieten* (= צִוָּה מִן), jemals wieder über diesem Grundstück zu regnen. Mit diesen letzten Worten wirft der Prophet die Hülle der Allegorie ab und lässt erkennen, dass der redende Besitzer des Weinbergs Jahwe ist; denn Jahwe allein ist der Herr, der die Macht hat regnen zu lassen, wo er will vgl. Am 4 7. Nicht der Glaube an Jahwe als den Schöpfer des Alls und den allmächtigen Leiter der ganzen Natur, ein Glaube, der sich erst als Konsequenz der prophetischen Gotteserkenntnis ergab, liegt dieser Anschauung zu Grunde, sondern der alte Glaube, dass überall, wo fruchtbare Gegenden sich finden, an Quellen und Oasen, elohimische Mächte wirksam seien und dass besonders auch der Regen, als die notwendige Bedingung der Fruchtbarkeit in Palästina, auf Jahwe zurückgehe vgl. bes. noch Dtn 11 10-17, wo der Unterschied zwischen Ägypten und Palästina in dieser Hinsicht geschildert ist.

7 Aus den letzten Worten haben die Hörer erkannt, dass es sich um keinen gewöhnlichen Weinberg handelt, und sie mögen geahnt haben, wessen Urteil sie stillschweigend fällten. Kurz und schlagend wird ihnen das letzte Rätsel gelöst, die noch nicht ganz durchsichtige Allegorie erklärt und die auffallende letzte Aussage v. 6ᵇ begründet. Der Prophet, der hier wieder das Wort nimmt, kann daher mit כִּי beginnen: ***Denn der Weinberg Jahwes ist das Haus Israel Und die Judäer sind die Pflanzung seiner Lust***, zu dem stat. constr. נְטַע von נֶטַע vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 93 h, Stade Gr. § 191 c. ***Und er hoffte auf*** מִשְׁפָּט ein Verhalten nach Sitte und Recht ***und siehe da:*** מִשְׂפָּח d. h. wohl unter Vergleichung von סָפַח „ausgiessen" und von ἀνομία in LXX ***Blutvergiessen,*** ein ungerechtes und gewaltthätiges Treiben; liest man mit Cheyne dafür מִרְוָח „Jammergeschrei", so stört man den Gleichklang mit מִשְׁפָּט. ***Auf*** צְדָקָה ***Gerechtigkeit,*** vor allem auch im Rechtsprechen, ***und siehe da*** צְעָקָה Geschrei über Vergewaltigung und Rechtsverletzung, vgl. zu diesem Sinn den Gebrauch von צָעַק Ex 5 15 22 22 und Gen 4 10. Mit diesen unvergesslichen Paronomasieen, die Duhm am besten wiedergegeben hat: er hoffte auf gut Regiment und siehe da: ein Blutregiment, auf Rechtsprechung und siehe da: Rechtsbrechung!, schliesst dieses Lied; die Anwendung kann Jes füglich seinen Hörern überlassen, ihr Urteil muss ihnen unübertönbar in die Ohren klingen.

Die Zeit dieser Weissagung ist nicht mit Sicherheit zu ermitteln. Es ist möglich, dass sie in dieselbe Zeit wie 2 6—4 1 gehört, da hier wie dort mit dem Untergang gedroht wird. Doch ist dieser Annahme, zu der Duhm und Cheyne geneigt sind, gegenüber geltend zu machen, dass solche Drohung auch in der späteren Zeit des Propheten nicht fehlt und dass die allegorische Einkleidung vielleicht nötig war, weil man schon zur Genüge Jes's Urteil kannte, also Jes nicht am Anfang seiner Wirksamkeit stand. Daher verlegt Hack-

MANN die Entstehung in die späteste Zeit Jes's. Eine sichere Entscheidung ist kaum möglich.

Das Lied zerfällt in den Vorgesang v. 1ª = zwei Zeilen, in die Darlegung der Sachlage durch den Propheten v. 1ᵇ 2 = acht Zeilen, in die Rede des Weinbergbesitzers v. 3–6, die erstens die Aufforderung an die Hörer, das Schiedsrichteramt zu übernehmen v. 3 4 = acht Zeilen, zweitens die ebenfalls mit וְעַתָּה eingeleitete Darlegung seines Entschlusses enthält v. 5 6 = zehn Zeilen, und in die Erklärung der Allegorie durch den Propheten v. 7 = vier Zeilen (so DUHM). Die Zeilen sind nicht durchweg ganz gleichmässig, so dass CERSOY auf den Gedanken gekommen ist, v. 1 und 2 sei von dem Propheten einem kleinen Volksliede entlehnt, das Folgende dagegen nicht mehr metrisch. Dass Jes ein Volkslied nachahmt, ist wohl zweifellos, jedoch eine eigentliche Entlehnung nicht wahrscheinlich, bes. wenn er „*mein Liebeslied*“ sagt vgl. zu v. 1.

Vgl. P. CERSOY L'Apologue de la Vigne au chapitre Vᵉ d'Isaïe in der Revue biblique 1899 (Janvier), 3—12.

b) 5 8–24 Eine Reihe von sieben „Wehe“.

Die Zahl ist nicht völlig sicher, da die Mehrzahl der hier vereinigten Drohungen nur fragmentarisch erhalten sind und man daher zweifeln kann, ob ein vorhandenes Fragment nicht vielleicht mit einem andern verstümmelten Stücke zusammenzunehmen sei. Immerhin hat es grosse Wahrscheinlichkeit für sich, dass die Zahl wirklich ursprünglich sieben war. Als fremdes Element ist in diese Sammlung v. 15 f. eingedrungen.

α) 5 8–10: Wehe den Häuser- und Felderjuden. Dass nicht nationalökonomische Betrachtungen den Proph. zu diesem Weheruf führten, wird von DUHM hervorgehoben; es ist die sittliche Entrüstung über das rücksichtslose Verfahren gegenüber den Armen und Gedrückten, ohne welches diese häuser- und ländergierigen Reichen ihre Habsucht nicht befriedigen konnten und in welchem sie die von Religion und Sitte geforderte Rücksicht auf die Schwachen völlig vergassen; vgl. Am 2 6 f. 4 1. **8** *Wehe denen, die Haus an Haus reihen, Feld an Feld rücken* d. h. die alle Häuser und Ländereien zusammenkaufen. Das Particip מַגִּיעֵי wird durch das Verb. finit. יַקְרִיבוּ fortgesetzt, vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 116 x. Diese Häuser- und Ländersucht wird so weit getrieben עַד אֶפֶס מָקוֹם *bis kein Platz mehr bleibt* wörtl. bis zum Nichtmehrsein von Raum, sodass ausser ihnen alle anderen besitzlos sind und nur noch als Sklaven und Hörige in dem Eigentum ihrer Herren wohnen können. Die Bauern verschwinden, von Haus und Hof werden sie vertrieben, es giebt nur noch Grossgrundbesitzer, deren Hörige sie werden können, wenn sie nicht das Land verlassen wollen. DUHM hat bemerkt, dass hinter עַד אֶפֶס מָקוֹם etwas fehlt. Da sich die Beifügung *im Lande* doch nicht von selbst versteht und da die folgenden zwei Wörter וְהוּשַׁבְתֶּם לְבַדְּכֶם wegen der 2. Person gegenüber der 3. in v. 8ª und wegen des Hoph., das von ישׁב nur noch 44 26 und dort in der Bedeutung „bewohnt sein“ vorkommt, sehr auffallen, so ist anzunehmen, dass בְּקֶרֶב הָאָרֶץ die ursprüngliche Fortsetzung von עַד אֶפֶס מָקוֹם bildet: *bis kein Platz mehr bleibt inmitten des Landes.* In וְהוּשַׁבְתֶּם לְבַדְּכֶם, das man nur halten könnte, wenn es zu übersetzen wäre: *ihr seid allein Häuserbesitzer,* da doch die Hörigen auch sesshaft sind, obschon nicht auf eigenem Grund und Boden, darf man dann eine Verderbnis der zu Anfang von v. 9 fehlenden Worte finden. In **9** ist der Text nicht intakt; vor בְּאָזְנָי, von der Masora mit Kameṣ punktiert wegen der kleinen Pausa, fehlt ein Verbum und davor לָכֵן, die übliche Einleitung der Drohung vgl. v. 13 und 14. Vermutlich hat LXX

mit ihrem ἠκούσθη ein ursprüngliches נִשְׁבַּע in נִשְׁמַע verlesen. Der Anfang, der verdorben und verstellt in הוּשַׁבְתֶּם לְבַדְּכֶם (s. zu v. 8) erhalten ist, lautete daher wohl לָכֵן נִשְׁבַּע *darum hat geschworen* vgl. Am 4 2 6 8 8 7; das ist um so wahrscheinlicher, als nachher wirklich der Schwur Jahwes folgt: ***Fürwahr! viele Häuser sollen öde werden, Geräumige und wohnliche unbewohnt sein.*** Für des Propheten Ohren ist dieser Schwur deutlich vernehmbar, die Andern hören ihn nicht, weil ihre Habsucht das Gewissen zum Schweigen gebracht und ihre Berechnung den Glauben an Jahwe verdrängt hat; בְּאָזְנָי *in meinen Ohren* ist hier so wenig wie 22 14 mit LXX בְּאָזְנֵי zu lesen. **10** Der Häuserkrach, der nach Jahwes Schwur eintreten soll, wird durch Misswachs herbeigeführt, vgl. auch Am 4 9 7 1. ***Denn zehn Joch Rebland*** d. h. zehn Jucharten, zehnmal soviel als man in einem Tag mit einem Joch Rinder umpflügen kann, werden nur ***ein*** Bat Wein d. h. einen Eimer von 36,44 Liter und ein Chomer Aussaat = 10 Bat nur ein Epha = 1 Bat Korn, also blos den zehnten Teil der Aussaat einbringen. Alle Berechnungen und Hoffnungen der glücklichen Besitzer werden jämmerlich zu Schanden. Über die Hohlmasse vgl. Benzinger Archäol. § 27 S. 183 f.

β) 5 11–13: Wehe den Schlemmern. Mit dem Reichtum und Wucher gehen Hand in Hand Luxus und Schwelgerei, vgl. Am 2 8 4 1 6 4–6. Dieses Wehe ist das Seitenstück zu v. 8–10. **11** Die Imperff. יִרְדֹּפוּ und יַדְלִיקֵם setzen die vorangehenden Partt. fort und fügen das entscheidende Moment hinzu: ***Wehe denen, die früh am Morgen aufstehend dem Rauschtrank nachgehen, Die spät in den Abend aufbleibend der Wein erhitzt.*** Zu dem stat. constr. vor der Präpos. vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 130 a und zu der ganzen Konstruktion § 156 d und e. Wie im Orient das Weintrinken in der Frühe beurteilt wird, zeigen Koh 10 16 f. (vgl. dazu diesen Hand-Comm.), Act 2 15 und Pirḳē Abot 3 10[b]: Morgenschlaf und Mittagswein schaffen den Menschen aus der Welt. **12** וְהָיָה Perf. consec. setzt die Imperff. von v. 11 fort ***und so wird,*** beschreibt somit weiter das Treiben der Schlemmer; wie bei Am 6 5 spielt auch hier neben dem Wein die Musik bei den Gelagen eine wichtige Rolle: ***Zither und Harfe, Pauke und Flöte,*** also Saiten-, Schlag- und Blasinstrumente, vgl. Benzinger § 24 S. 170 und § 38 S. 273—277, ***und Wein sind ihr Gelage*** מִשְׁתֵּיהֶם, das trotz dem י Singular sein kann vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 93 ss. Damit geben sie sich ab; kein Wunder, dass bei Wein und Gelage sie nichts davon sehen, was Jahwe thut, dass sie das Gewitter, das er vorbereitet, nicht wahrnehmen und den bösen Tag ferne wähnen. **13** Wie bei Am 6 7 ist Verbannung die Strafe; man hat daher kaum für גָּלָה mit Duhm כָּלָה „aus ist es mit dem Volke“ zu vermuten, sondern גָּלָה ***in die Verbannung wandert mein Volk*** zu belassen; das Perf. steht, weil es schon soviel als vollendet ist. In ihrem Taumel merken sie gar nicht, was mit ihnen geschieht, das besagt hier מִבְּלִי־דָעַת ***unversehens*** und nicht „aus Mangel an Einsicht“, obschon ihnen diese auch fehlt. Sie, die Jahwes Volk (עַמִּי vgl. 1 3) sein sollten, werden aus dem Lande fortziehen müssen; dann hat ihr glänzender Aufwand und ihr fröhliches Gelärme ein Ende; die, die den כָּבוֹד, den Reichtum, des Volkes darstellten, sind dann מְתֵי רָעָב wörtl. Männer des Hungers, ***Hungerleider***; LXX

liest מֵתֵי = „vor Hunger sterbend", besser vermutet HITZIG u. a. dem folgenden צִחֵה *verschmachtend* entsprechend מְזֵה *ausgesogen von Hunger* wie Dtn 32 34. כָּבוֹד und הָמוֹן sind abstr. pro concret. = die mit ihrem Reichtum gross und die in Saus und Braus sich gütlich thun, sie werden verhungern und vor Durst verschmachten.

γ) 5 14 (15f.) 17 Schluss eines „Wehe" über Jerusalem. לָכֵן kann nicht eine zweite Strafe der nach v. 13 verhungernden und verdürstenden Verbannten einleiten; die Suff. sind feminin in v. 14, in v. 13 masculin. Es handelt sich v. 14 um das Schicksal einer Stadt, wahrsch. Jerusalems; die Fortsetzung bildet v. 17, da v. 15f. offenbar unrichtig eingefügt sind. **14** Scheol, die Unterwelt, ist unersättlich, darum ist von ihrer נֶפֶשׁ *Gier* und ihrem פֶּה *Maul* gesprochen und *es versinkt darein* Jerusalem mit *seiner Pracht und seinem Jubel, seinem Lärm und was so fröhlich darin ist.* Das fröhliche Leben in Jerusalem und das lärmige Gewühl der Stadt fährt in die Schattenwelt hinab, wo nur Traurigkeit und Stille herrschen. Was übrig bleibt auf Erden, sind die Trümmer der versunkenen Stadt.

15f. sind nach Form und Inhalt unmöglich die Fortsetzung: v. 14 redet von der Zukunft, v. 15 von der Vergangenheit; nach v. 14 ist alles menschliche Leben verschwunden, nach v. 15 ist nur von der Demütigung der Menschen die Rede. Zudem sind v. 15f. bekannte Worte, eine Reminiscenz aus 2 11 und 17, und v. 16[b] zeigt, dass die Worte eine späte Glosse sind; denn die Bemerkung *der heilige Gott erweist sich heilig durch Gerechtigkeit* schaut auf die Zerstörung Jerusalems im Jahr 586 zurück, in welcher sich Jahwes Gerechtigkeit deutlich kundthat, vgl. oben zu 2 11 17 und zu 1 27.

17, die Fortsetzung von v. 14, beschreibt die Ruinenstätte Jerusalems: *Und es werden Lämmer weiden wie auf ihrer Trift,* כְּדָבְרָם von דֹּבֶר = מִדְבָּר vgl. Mch 2 12, = *wie auf ihrem Weideplatz;* möglicherweise ist das מ nach vorn zu rücken und zu lesen כְּמִדְבָּר *wie auf einem Weidplatz.* Ungern vermisst man ein Objekt zu רָעוּ; man ist versucht, nach כְּבָשִׂים ein שָׁם *dort* als ausgefallen zu vermuten, aber das wäre auch lautlich hart, daher ist eher anzunehmen, dass vor כבשים ein ursprüngliches בָּהּ *in ihr* ausgefallen sei. CHEYNE liest jetzt בְּמִדְבָּרָם *auf ihrem* (scil. Jerusalems v. 14, aber dafür ist ein femin. Suffix nötig) *Weidplatz.* Nach der Mas. lautet v. 17[b]: „Die Trümmer von Fetten fressen Wandernde ab". Doch auch wenn man unter גָּרִים wandernde Hirten, Nomaden, versteht, bleibt der Sinn ausserordentlich schwierig. LXX hat dafür ἄρνες, was auf גְּדָיִם *Böckchen* zurückgehen wird und zu den Lämmern in v. 17[a] trefflich passt. Aber nun erhebt sich die Frage, in welchem Verhältnis גְּדָיִם zu מֵחִים stehe. מֵחִים, von מֵחַ „fett", kommt nur Ps 66 15 noch vor, wo es offenbar für fette Opfertiere gebraucht ist. Danach sieht DUHM in גְּדָיִם eine erklärende Glosse zu מֵחִים, fasst letzteres als „Widder" und übersetzt mit der notwendigen Lesung des stat. abs. חֳרָבוֹת für den stat. constr. der Mas.: *und die Trümmer fressen Widder ab.* CHEYNE hält jetzt ähnlich גָּרִים für ein Dittogramm, das auf מרים zurückgehe, wie מֵחִים auf מאים, und nimmt חָרְבוֹתָם מְרִיאִים als ursprünglichen Text an; aber das Pluralsuffix geht auch hier (s. v. 17[a]) nicht an. Wenn man daher nicht חָרְבוֹתֶיהָ ihre scil. der Stadt *Trümmer* vermuten will, so wird man bei dem einfachen Stat. abs. חֳרָבוֹת stehen bleiben und als Subjekt dazu entw. גְּדָיִם oder dann מְרִיאִים annehmen: *und die Trümmer fressen*

Böckchen oder *Mastkälber*(?) *ab.* Über den Ausdruck אָכַל mit dem Obj. חָרְבוֹת vgl. zu 1 20 und über die Versetzung von v. 17 vgl. unten S. 59 f.

δ) 5 18 19: Wehe den leichtsinnigen Zweiflern, die nicht nur den hereinbrechenden Gerichtstag nicht sehen, sondern ihn gar noch herbeiwünschen; vgl. Am 5 18. **18** *Wehe denen, die die Schuld herziehen An Stricken des Leichtsinns Und wie mit Wagenseilen Die Sünde ......* Wahrscheinlich fehlt am Ende, wie DUHM vermutet, ein mit מַשְׁכֵי synonymes Verbum. שָׁוְא bedeutet Haltlosigkeit, Falschheit, Leichtsinn; mutwillig ziehen sie die Schuld und Sünde und die damit eng verknüpfte Strafe d. h. den Tag der Abrechnung herbei; an Seilen, die unzerreissbar sind, sodass die Strafe ja nicht ausbleiben kann. כְּ in v. 17 = *wie auf,* hier = *wie an* vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 118 s. **19** sagt, worin ihr Leichtsinn besteht: In ihrem Unglauben und Skepticismus spotten sie, Jahwes Rat möge sich nur erfüllen, sie möchten zuerst sehen, was Jahwe thut, ehe sie es glauben. Das kohortative ה‎ָ‎ in יָחִישָׁה und תָבוֹאָה an der 3. Pers., wie in נֵדָעָה 1. Pers. macht den Sinn energischer: es möge sich doch beschleunigen, möge doch eintreffen! Der Schluss fehlt; denn nach Analogie der drei ersten Wehe sollte auch hier die Strafankündigung folgen. Noch verstümmelter sind die letzten Wehe.

ε) 5 20: Wehe den Sittenlosen, denen von „Jenseits von Gut und Böse", die sich über die sittlichen Begriffe hinwegsetzen und an der Stelle der Ethik den Egoismus und Utilitarismus proklamieren. Was sonnenklar ist, sich jedem als Wahrheit aufdrängt, das stürzen diese Leute um. Das Gute, von dessen Wahrheit jeder eine unmittelbare Empfindung hat, verkehren sie in das Gegenteil; für sie ist gut = zweckmässig d. h. ihrem Zweck, Vorteil und Nutzen dienend. Von einer unbedingten Bedeutung des Guten wollen diese Sophisten und Intellektualisten nichts wissen, die nur nach dem Augenblick und ihrer kurzen Erfahrung messen, was heute Vorteil bringt. Diese Verkehrung der sittlichen Begriffe ist so widersinnig, wie der Versuch, die Finsternis als Licht und das Bittere als süss und umgekehrt hinzustellen. Der Schluss fehlt.

ζ) 5 21: Wehe den Selbstweisen. Die hochmütigen Skeptiker, *die sich selbst weise dünken und vor sich selbst klug sind,* brauchten damals keine Belehrung, am wenigsten durch den Propheten, der doch immer nur das ABC für Kinder wiederholt vgl. 28 9–13, so wenig wie heute. Nicht nur die „dummen Pfaffen", auch die Propheten können sie nichts lehren und die „Religion" ist höchstens noch für Kinder und Frauen; sie aber wissen sich schon selber zu helfen.

η) 5 22–24: Wehe den Helden im Weintrinken, den ungerechten Richtern. Zwischen dem Weinzechen und der schlechten Ausübung des Richteramtes kann man einen Zusammenhang statuieren, aber es ist keine Andeutung hiervon im Wortlaut gegeben; denn nicht der Wein, sondern die Bestechung verwirrt die Richter nach v. 23. Somit ist es fraglich, ob die Verbindung von v. 22 und 23 ursprünglich sei; obendarein ist den Weinhelden bereits in v. 11 f. ein Wehe zugerufen, weshalb man auch schon v. 22 vor v. 11 hat setzen wollen. Über die Komposition vgl. S. 59 f. **22** גִּבּוֹרִים לִ׳ *Helden zum Weintrinken* sind sie, nicht für die Schlacht, *und* אַנְשֵׁי־חַיִל *Kraftmenschen,* wo es

gilt, *den Rauschtrank* שֵׁכָר *zu mischen*, natürlich nicht mit Wasser, sondern mit allerlei würzenden Ingredienzien (Cnt 8 2), die seine berauschende Wirkung verstärken sollen. Dabei sind sie Meister und Helden, Am 6 6 trinken sie gleich noch den Wein aus Mischkrügen. Über die verschiedenen Weinarten, bes. über שֵׁכָר, das um 600 n. Chr. bei den Juden auch einen aus Traubentrestern, Datteln, Honig etc. bereiteten Branntwein bezeichnet, vgl. ZDPV 1888, S. 168f. **23** רָשָׁע und צַדִּיק haben hier noch den alten Sinn von *schuldig* und *unschuldig* und nicht den religiösen von *gottlos* und *fromm* vgl. zu 3 10f. Die Bestechung, nicht das Recht lassen diese Richter entscheiden. Mit LXX τοῦ δικαίου und nach dem Singul. מִמֶּנּוּ ist צַדִּיק im Singul. zu lesen; die distributive, auch von Ges.-Kautzsch[26] § 145m festgehaltene Fassung: das gute Recht der Unschuldigen halten sie jedesmal dem Unschuldigen fern, ist hier, wie in den meisten Fällen gezwungen und unrichtig; z. B. Hos 4 8 ist נַפְשׁ zu lesen, das Suff. ist aus Dittographie entstanden.

24 Mit לָכֵן an der Spitze folgt nun wieder einmal, wie v. 13 14, eine Strafankündigung; aber Inhalt und Form erwecken Bedenken gegen ihre Ursprünglichkeit. Im ersten und zweiten Wehe (v. 8–13) steht die Strafe in enger Beziehung zu der Schuld, hier ist kein Zusammenhang mit v. 22f. zu entdecken, und schliesslich bringt v. 24ᵇ noch eine sehr allgemeine Begründung der Drohung, als ob sie durch v. 22 f. nicht genügend motiviert wäre. Dazu kommt, wie Duhm hervorhebt, dass die Zeilen hier kürzer sind als im Vorhergehenden und dass die Zusammenschweissung von zwei inkompatibeln Bildern in v. 24ᵃ nicht für einen guten Schriftsteller spricht. Somit wird v. 24, jedenfalls v. 24ᵇ, vom Sammler dieser Wehe hinzugefügt sein. *Darum wie die Zunge des Feuers Stoppeln frisst Und dürres Gras in der Lohe zusammensinkt, Wird ihre Wurzel zu Moder werden Und ihre Blüte wie Staub auffliegen.* לְשׁוֹן אֵשׁ ist Subjekt zu dem Inf. אֱכֹל, von diesem getrennt durch das Objekt קַשׁ *Stoppeln*, eine Konstruktion, die sonst meist nur beliebt ist, wenn ein Pron. person. Objekt ist, s. Ges.-Kautzsch[26] § 115k. Weiter ist לֶהָבָה das Objekt zu יִרְפֶּה vgl. zu v. 6: dürres Gras sinkt zusammen in Lohe. Da יִרְפֶּה den Inf. אֱכֹל fortsetzt vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 114r, so wirkt hier das כְּ vor אֱכֹל im Sinne von כַּאֲשֶׁר nach, also: *und wie dürres Gras* etc. So rasch wie Stoppeln und dürres Gras in Feuer aufgehen, sollen die Bedrohten mit Stumpf und Stiel verschwinden. *Wurzel* und *Blüte* sind Bilder für Ascendenten und Descendenten, für eine Familie mit allen ihren Gliedern in auf- und absteigender Linie, vgl. Am 2 9 Hos 9 16 Mal 3 19 und die Inschrift auf dem Sarge Eschmunazars. Zu dem zusammenfassenden Schlusssatz v. 24ᵇ vgl. die ähnlich lautende Stelle 1 4ᵇ.

Bei dem fragmentarischen Charakter, in welchem der ganze Abschnitt v. 8–24 auf uns gekommen ist, bleibt der Vermutung ein weites, aber auch ein unsicheres Feld offen. Als sicher ist hinzustellen, 1) dass v. 15f. dem Abschnitt ursprünglich fremd sind, 2) dass v. 24ᵇ, wenn nicht der ganze Vers, ein redaktioneller Zusatz ist, 3) dass v. 14 nicht die unmittelbare Fortsetzung von v. 13 bilden kann, und als mindestens wahrscheinlich darf gelten, dass v. 23 nicht mit v. 22 verbunden werden soll. Dagegen sind alle Vermutungen über eine andere ursprüngliche Reihenfolge der Verse viel zu unsicher und wenig befriedigend. So wollte Stade Gesch. Isr. I 605 v. 17 hinter v. 13 und v. 14 hinter v. 19 lesen, Giesebrecht S. 13f. lieber gleich v. 17–19 zwischen v. 13 und 14 einschieben,

ferner v. 22 vor v. 11 und schliesslich v. 23 zwischen 10 1 und 2 stellen, und Guthe wenigstens nach Ewalds Vorschlag v. 17 hinter v. 11 setzen. Die Verse sind, so viele Lücken auch der Text aufweist, Bruchstücke, die weder durch andere Anordnung, noch durch Ergänzung eine Herstellung des ursprünglichen Ganzen gestatten. Man hat sich mit Duhm und Cheyne auf die Kenntlichmachung der schadhaften Stellen zu beschränken.

Über die weitere Vermutung Giesebrechts, dass der durch 5 23 vermehrte Abschnitt 10 1–4 als erstes Wehe an die Spitze von 5 8–24 gehöre, sowie über die ähnliche Annahme von Studer JpTh 1881 S. 168—186 und Hackmann, dass 10 1–4 resp. 10 1–3 hinter 5 24 resp. 5 25ª und zwar nach der Ansicht des Letzteren als Abschluss von 5 1–25ª zu stellen sei, vgl. unten zu 10 1–4.

Die Vereinigung der verschiedenen „Wehe“ in 5 8–24 ist schwerlich auf Jesaja selber zurückzuführen; der redaktionelle Abschluss in v. 24 legt es näher, an einen späteren Sammler zu denken. Bei dieser Sachlage ist die Entstehungszeit schwer bestimmbar; denn die verschiedenen „Wehe“ brauchen nicht aus ein und derselben Zeit zu stammen, und um sie einzeln zu fixieren, bieten sie zu wenig Anhalt; ähnliche Anklagen und Drohungen sind von Jesaja von Anfang bis zu Ende ausgesprochen worden.

c) 5 25–30 Die letzte Stufe des göttlichen Gerichts,

ein Fragment der Prophetie 9 7—10 4. Die Zugehörigkeit von v. 25–30 zu 9 7—10 4 wird durch das Auftreten desselben Refrains v. 25ᵇ bewiesen, da ein Jesaja den Eindruck seines so ausserordentlich wirkungsvollen Kehrverses nicht durch anderweitigen Gebrauch wird geschädigt haben. Dass aber v. 25–30 an das Ende jener Prophetie gehören, bezeugt sowohl der Inhalt, der die letzte Stufe des Gerichts darstellt, als auch das Fehlen des Refrains am Schlusse, vgl. zu v. 25ᵇ und 29. Dagegen ist fraglich, wo das alte Fragment beginnt und wie weit es reicht. Der Inhalt von v. 25ª empfiehlt nun die Annahme nicht, dass in v. 25ª ein Rest der zu dem Refrain v. 25ᵇ gehörenden Strophe vorliege; denn wenn die Gassen mit Erschlagenen angefüllt sind, so bleibt für eine fernere Stufe des Gerichtes kein Raum mehr und der Vers blickt deutlich schon auf das letzte Ende, auf die Überwältigung durch die Feinde v. 26–29, hinüber. Ebenso ist v. 30 kein Bestandteil der alten jesajanischen Prophetie.

α) 5 25ª soll die Verbindung zwischen den „Wehe“ v. 8–24 und dem Fragment v. 25ᵇ–29 herstellen. Mit עַל־כֵּן wird an v. 24ᵇ, der selber redaktionell ist, angeknüpft: ***Darum,*** weil sie das Gesetz Jahwes verwerfen etc., ***ist der Zorn Jahwes über sein Volk entbrannt.*** Auf sekundären Ursprung weist es ausserdem, dass der Vers nur allgemeine und oftmals wiederkehrende Angaben enthält: „der Zorn Jahwes auf sein Volk“ ist bei den deuteronomistischen Geschichtsschreibern und auch sonst eine beliebte Wendung, „das Ausstrecken des Armes d. h. das Ausholen zum Schlage“, ist dem Refrain entnommen und auch sonst sehr gebräuchlich vgl. Hes 14 9 13; das Erbeben der Erde ist die regelmässige Begleiterscheinung der Theophanie, also ein ständiger Zug in der Schilderung des Gerichts vgl. z. B. Jes 13 13 63 19 Jo 4 16, und der Ausdruck „die Leichen liegen wie Kehricht auf den Gassen“ findet sich im AT bes. bei Jeremia häufig vgl. Jer 9 21 16 4 25 33. An ein Erschlagenwerden der Bewohner durch ein Erdbeben ist nicht gedacht; dann wären auch die Toten unter den Trümmern begraben. Es ist das Gericht, das Jahwe vollstreckt, so schwer, dass die Berge darob erzittern, vgl. auch zu 1 2. Die Imperff. consecutiva blicken hier auf Vergangenes zurück und schildern nicht in prophetischer Weise die Zukunft als vollendet. Für den Redaktor ist das Gericht im Untergang Judas und in der Zerstörung Jerusalems vollzogen, aber Jahwes

Zorn noch nicht vorbei vgl. Sach 1 12; ein letzter Ansturm der Heiden steht bevor, Jahwe bringt sie herbei Hes 38 bes. v. 17. So kann v. 25[a] für den Redaktor die Verbindung zwischen v. 1-24 und 25[b]ff. herstellen. Dafür, dass man auch das folgende Fragment in dem Rahmen seiner Eschatologie verstehe, hat er mit der Hinzufügung von v. 30 gesorgt: die herbeigeführten Feinde werden schliesslich vernichtet, ihr grossartiger Erfolg führt am Ende doch zu ihrem eigenen Untergang.

β) 5 25[b]-29 das alte Fragment: Jahwe ruft aus weiter Ferne ein kriegerisches Volk herbei, welches, wie ein Löwe über seine Beute, über Israel herfällt. **25**[b] Der Refrain: ***Bei alle dem wendet sich nicht sein Zorn Und ist seine Hand noch ausgestreckt,*** der sich 9 11 16 10 4 wiederfindet, schliesst jeweilen eine Strophe ab; nur am Schlusse muss er verstummen. Erweckt er immer verstärktes Grausen vor dem neuen Schlage, wo er wieder erscheint, nachdem doch schon vorher ein furchtbares Gericht angekündigt war, so ist sein Verstummen am Ende der letzten Strophe doppelt beredt. **26** beginnt die letzte Strophe, sie reicht bis v. 29. Für לַגּוֹיִם מֵרָחוֹק „für die Völker in der Ferne" ist wegen des folgenden Singulars לוֹ etc., der wiederum fälschlich distributiv erklärt wird vgl. zu v. 23, mit Wellh. Prol. 445 selbstverständlich der Sing. zu lesen wie Jer 5 5: לְגוֹי מִמֶּרְחָק ***für ein Volk in der Ferne;*** die verfehlte Wortabteilung des gegenwärtigen Textes entspricht dem Sinne dessen, der v. 25[a] hinzufügte, sowie den eschatologischen Erwartungen der späteren Leser vgl. Hes 38 39 Jes 66 18 Jo 4 9-17 Sach 12 14 und zu v. 25[a]. Jes meint mit dem Volk aus der Ferne, wie Amos, die Assyrer; sie sind die Vollstrecker der Befehle Jahwes, er richtet ihnen auf hohem Berg an langer Stange ein Panier auf, giebt ihnen das Signal, wohin sie sich sammeln sollen vgl. 18 3, oder zischt sie herbei, wie man Bienen herbeizischt vgl. 7 18 und Ex 23 28 Dtn 7 20 Jos 24 12; und in rascher Eile (מְהֵרָה ist adverb. ***eilends***) werden sie dem Winke des Leiters der Weltgeschichte Folge leisten. Weil Jahwe hinter den Assyrern steht, kann der Prophet v. 27 f. eine Schilderung von ihnen geben, die sie als die Feinde wie sie sein sollen, als die in glänzendster Weise zum Kriege ausgerüsteten Feinde darstellt. **27** ***Kein Müder noch Strauchelnder ist unter ihnen*** ist der vierte Stichos der Strophe und gehört enge zu v. 26[b]: Kein Müdewerden noch Straucheln hält den Marsch auf; dagegen passt לֹא יָנוּם וְלֹא יִישָׁן „nicht schläft noch schlummert er" nicht auf Menschen, auch nicht auf die idealen Feinde, die kriegsgeübten Assyrer, sondern nur auf den „Hüter Israels", wie Ps 121 4, woher diese Worte als Glosse hierher geraten sind (Duhm). **27**[b] Die Ausrüstung der assyrischen Krieger ist vortrefflich: ***ihr Lendengurt hält fest Und ihre Schuhriemen zerreissen nicht,*** und **28** ihre Kriegsbereitschaft ist vollständig: ihre Waffen sowohl, wie ihre Pferde und Wagen werden ihren Dienst im Kampf nicht versagen. ***Die Pfeile sind scharf,*** für den Krieg aufs beste geschärft, ***ihre Bogen*** (schreibe קַשְּׁתֹתָיו mit dag. forte dirimens im שׁ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 20 h) ***gespannt*** d. h. wohl erprobt, sodass sie den Gebrauch aushalten. ***Die Hufe ihrer Rosse sind wie Kiesel*** (כַּצָּר nur hier mit a punktiert, sonst überall צֹר, das man auch hier lesen kann), leiden somit auch auf den steinigen Bergen Palästinas keinen Schaden,

so wenig als die Räder ihrer Kriegswagen eine langsame Fahrt erheischen. אֲשֶׁר knüpft v. 28 an die vorangegangene Schilderung an, man fühlt fast einen demonstrativen Sinn heraus: es ist ein solches, das etc. Das Verbum נֶחְשְׁבוּ, „sind erachtet“, „sind zu achten“, ist überflüssig und macht den Stichos eher zu lang, sodass an seiner Ursprünglichkeit gezweifelt werden darf. **29** Das Feldgeschrei des assyrischen Heeres setzt in Schrecken, wie das Brüllen des Löwen; das Kĕtīb וּשְׁאַג, das dem parallelen שְׁאָגָה besser entspricht, ist dem Ḳĕrē יִשְׁאַג vorzuziehen. Aller Widerstand hilft nichts, und die Beute, die die Assyrer gemacht haben, ihnen wieder abzujagen, giebt es keinen Helfer. Um Israel ist es geschehen, Jahwes Zorn hat sein Ziel erreicht und der Kehrvers ist daher verstummt.

γ) 5 30. וְאֵין מַצִּיל ***und einen Retter giebt es nicht*** ist der Schluss der jesajanischen Prophetie v. 29; ein späterer wusste es anders: Giebts unter Menschen keinen, der Israel hilft, so bleibt doch Jahwe sein Retter, dessen Macht ***an jenem Tage*** d. h. in der Endzeit die siegreichen Feinde seines Volkes richtet. Assurs Sieg über Israel ist nicht das Ende, schliesslich wird Assur selber dem Gerichte verfallen. So erhält die schreckliche Drohung v. 26–29 eine andere Wendung und die alte jesajanische Prophetie passt zu der spätern eschatologischen Erwartung, dass Jahwe der Retter sei beim letzten Ansturm der Heiden. Allein diese Fassung von v. 30 empfiehlt sich, fordert aber auch, mit Guthe und Duhm den Vers für später hinzugefügt anzusehen. Hierfür spricht ferner: 1) Zu וְיִנְהֹם kann nicht wieder, wie bei ursprünglicher Zusammengehörigkeit mit v. 29 zu erwarten wäre, das feindliche Heer Subjekt sein, was einen Rückschritt über das Ende von v. 29 hinaus andeutete, sonst aber nicht verstehen liesse, wie der Sieger noch über dem bereits in volle Sicherheit gebrachten Raube des israelit. Volkes (עָלָיו) „donnern“ oder „tosen“ sollte. Es kann daher nur das unpersönliche „es“ oder Jahwe Subjekt zu יִנְהֹם sein und עָלָיו muss auf den Assyrer gehen: ***Tosen wird es*** oder ***er*** Jahwe ***über ihm wie Meerestosen.*** 2) בַּיּוֹם הַהוּא ***an jenem Tage*** weist auf das Weltgericht am jüngsten Tage und nicht auf die nahe Zeit hin, in welcher die Assyrer über Jerusalem herfallen sollen. 3) וְנִבַּט לָאָרֶץ וְהִנֵּה־חֹשֶׁךְ ***und er schaut zur Erde und siehe da Finsternis*** ist 8 22 so ähnlich, dass nur an eine Nachahmung oder Herübernahme jener Stelle gedacht werden kann, zumal dort die Stelle wegen der Korrespondenz von לָאָרֶץ mit לְמַעְלָה in 8 21 an ihrem Platze ist. Übrigens ist der Sinn von v. 30b sehr dunkel. Nur soviel erhellt mit einiger Sicherheit, dass es sich um die Schilderung der verzweifelten Lage handelt, in welche die versetzt sind, über welchen es tost wie Meerestosen. Die Mas. trennt צַר von חֹשֶׁךְ, fasst es darnach als Subst. = „Bedrängnis“; die gewöhnliche Erklärung verbindet es dagegen besser mit חשֶׁךְ und macht den Einschnitt erst nach צַר, dann kann צַר Subst. oder Adjekt. „eng“ sein und der Sinn ist: ***angstvolle Finsternis.*** Weiter folgt daraus, dass man וָאוֹר und nicht mehr וְאוֹר lesen darf, da nun mit אור ein neues Sätzchen beginnt: ***und Licht hat sich verfinstert*** בַּעֲרִיפֶיהָ. Aber was heisst בַּעֲרִיפֶיהָ? Das Wort kommt nur hier vor; nach עָרַף „träufeln“ und עֲרָפֶל „Wolkendunkel“ denkt man an „Wolken“ oder „Dunkelheit“. Das Suffix ist man gezwungen auf ארץ zu beziehen, wenn man nicht in

dem Wort ein Kompositum mit abgekürztem יָהְוָה, also עֲרִיפְיָה „Jahwes Dunkel“ sehen will, vgl. שלהבתיה Cnt 8 6. Obendarein giebt LXX וְאוֹר חָשַׁךְ nicht wieder, es könnte daher eine Variante von חֹשֶׁךְ צַר sein und ursprünglich צָרָה וְחֹשֶׁךְ gelautet haben (so Duhm). Für בעריפיה hat LXX ἐν τῇ ἀπορίᾳ αὐτῶν, was auch 8 22 einem hebr. בְּצָרָתָם resp. בְּצָרָתוֹ entspricht. Liest man so und belässt וְאוֹר חָשַׁךְ nach dem massor. Text, so könnte zur Not übersetzt werden: ***dann blickt er zur Erde und siehe da angstvolle Finsternis; was Licht war, ist zum Dunkel geworden in seiner Bedrängnis*** d. h. sein Glück hat sich in Unglück verwandelt, wenn Jahwe vom Himmel zum Schutze Zions sich aufmacht vgl. Jo 4 11b 16.

Über die Entstehungszeit von v. 26–29 vgl. unten die Bemerkungen nach 10 4. Es kann auf einem Zufall beruhen, dass sich diese letzte Strophe der Prophetie 9 6—10 4 losriss und hierher verschlagen wurde; es kann jedoch darin auch ein Anzeichen davon liegen, dass einst Cap. 5 mit 9 7—10 4 eine Sammlung bildete. Inhaltlich passt die Strophe nicht übel zu den beiden Stücken 5 1–7 und 5 8–24, mit denen sie jetzt vereinigt ist; denn auch in diesen ist das Gericht in aller Schärfe gedroht, z. B. Ausrottung des Weinbergs und Wegführung des Volkes in die Verbannung vgl. v. 13. Aber auch hier konnten die Späteren die jesajanischen Worte nicht lassen, wie sie waren; denn man wollte nicht den Propheten Jesaja kennen lernen, sondern die Offenbarung über die Endzeit, darum knüpfte sich sofort an die Prophetie über das Gericht, das Israel treffen sollte, das Bild des Endgerichts, das dem Leser vor Augen stand. Diesem Bedürfnis, über die Endzeit unterrichtet zu werden, ist hier wenigstens durch die Beifügung von v. 30 Rechnung getragen; dadurch ist selbst die Möglichkeit gewonnen, die prophetischen Worte v. 26–29 auf den Ansturm der Heiden in der Endzeit zu deuten, besonders wenn noch v. 26 לְגוֹיִם der Plural gelesen wird. Diesem Verständnis dient auch die Hinzufügung von v. 24b und 25a, womit gesagt sein will, dass die Worte Jesajas 5 1–24 bereits im babylonischen Exil ihre Erfüllung gefunden haben, auch wenn natürlich die Auffassung bleibt, dass diejenigen, welche fernerhin der Schilderung des Propheten entsprechen, immer unter das Gericht Jesajas fallen. Man sieht deutlich, dass man auch hier wohl zu unterscheiden hat zwischen dem Sinn, den die Worte Jesajas für den Propheten selber und für seine Zeitgenossen hatten, und dem Sinn, den die späteren Leser, welche vor allem Belehrung über die Endzeit suchten und welchen man darum mit solchen Beifügungen wie v. 30 zu Hilfe kam, darin fanden.

4) 6 1–9 6 Die Berufung des Propheten im Todesjahre des Königs Usia und seine Worte aus der Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges; eine kleine Sammlung von Stücken, die von des Propheten Erlebnissen erzählen.

a) 6 1–13 Die Berufung Jesajas zum Propheten.

Diese Vision ist datiert aus dem Todesjahre des Königs Usia d. h. aus dem Jahre 740 v. Chr. Da dieser König in Reg gewöhnlich Asarja genannt wird und er auch in den Keilinschriften diesen Namen trägt vgl. KAT² 218, scheint Asarja der offizielle Name zu sein Stade Gesch. Isr. I 569. Wie sich dazu der Name Usia verhält, ob es der frühere Name ist, den der König vor seiner Thronbesteigung trug, oder ob er eine Abkürzung des letzteren bildet, wie vielleicht auch עֻזָּא II Reg 21 18 26, ist nicht auszumachen. Das Todesjahr reicht von Anfang des Kalenderjahres, in welchem der König stirbt, bis zu dem Ende desselben. Die Datierung fehlte, wenn die Erzählung sofort nach dem Erlebnis niedergeschrieben wäre, vgl. zu 8 16.

Ist Cap. 6 auch erst geraume Zeit nach dem Erlebnis, von dem es berichtet, geschrieben, so ist doch das Ereignis so genau wie möglich erzählt. Zwar kam es Jes bei der Erzählung dieses geheimnisvollen Erlebnisses nicht darauf an, alles Einzelne zu be-

schreiben; die Ausführlichkeit könnte dem Eindruck nur schaden und die Worte reichten nicht hin, das Gesehene und Gehörte genügend wiederzugeben. Jes will — und das ist die Hauptsache — die Leser in die Stimmung versetzen, die ihn erfüllte, als er das Erlebnis hatte, und sie etwas von dem Eindruck ahnen lassen, den er damals empfand. Und „das hat er meisterlich verstanden“ (DUHM). Das Cap. ist nicht die Einkleidung einer Idee, die Darstellung eines Gedankens des Propheten, sondern die Erzählung eines Factums und in erster Linie eines psychologischen Factums. Vgl. darüber Schlussbemerkung zu Cap. 6.

1 Jes, der in anderer Gesinnung als seine Zeitgenossen (vgl. 1 12) in den
Tempel geht, steht im Vorhof; er ist wohl allein, jedenfalls ist er in Gedanken
versunken, und voll tiefer Andacht schaut er nach dem Tempel hin, sieht hin-
ein in den Hekal und bis in den Debir. Dort — denn einen himmlischen
Tempel kannte man damals noch nicht — sieht er mit einem Mal Jahwe und
vernimmt nachher noch seine Stimme. Er sieht den Herrn, wie er als König
thront auf hohem und erhabenem Stuhl. Näher darf er nicht zusehen; seine
Augen, die Jahwe erkannten, senken sich ehrerbietig vor dem majestätischen
Herrn, er sieht nur, wie die Schleppen seines Gewandes die Hallen des Tempels
erfüllen. Jede nähere Beschreibung würde den tiefen Eindruck verwischen,
den diese einfachen Worte erwecken. Der Leser fühlt es mit: Jes steht hier
vor der höchsten Majestät und Autorität, jetzt ist erfüllt, was der Wunsch
seines Herzens war (vgl. zu 1 12), den Herrn zu sehen und zu erkennen; denn
jetzt werden seiner Seele Sinn und Macht dieses Herrn kund vgl. v. 3. 2
Den Eindruck der alles überragenden Hoheit verstärkt die Umgebung: die
wunderbaren Gestalten der Seraphe, die als Diener den thronenden König
umschweben. Da sie selber Gestalten von übermenschlicher Grösse sind,
ragen sie über den thronenden Herrn hinaus (מִמַּעַל לוֹ), aber in Ehrerbietigkeit
und Demut bedecken sie ihr Gesicht; auch sie dürfen den hohen Herrn nicht
sehen, wie die Menschen, wenn sie der Gottheit nahen, das Gesicht verhüllen
vgl. zu I Reg 19 13. Mit einem zweiten Flügelpaar bedecken sie die Füsse,
damit der untere Körperteil nicht sichtbar sei vgl. Ex 20 26 28 42, und das
dritte Flügelpaar diente ihnen zur schnellen Bewegung, damit sie als rasche
Diener die Befehle des hohen Königs ausrichteten. Dass die Beschreibung
keine genaue Vorstellung dieser Gestalten erlaubt, erhöht nur den Eindruck
des Einzigartigen und Ausserordentlichen der ganzen Erscheinung. Hier er-
fährt man nur, dass sie je sechs paarweise (daher der Dual כְּנָפַיִם GES.-
KAUTZSCH[26] § 88 f) geordnete Flügel haben. Wahrscheinlich sind sie in
Menschengestalt vorgestellt. Sonst ist שָׂרָף eine Schlangengestalt, so deutlich
14 29 30 6 שָׂרָף מְעוֹפֵף „eine fliegende Schlange“, wie man sie sich in der Wüste
dachte, bei Israeliten Num 21 6 Dtn 8 15 und bei Arabern WELLH. Arab.
Heident. 137 f. Da in den Schlangen immer etwas Dämonisches, irgend ein
Ginn geglaubt wurde, ist wohl ein Zusammenhang der Seraphe mit diesen
Fabelwesen nicht zu leugnen, wenn schon die Gestalt eine andre ist. Dazu
kommt, dass ein derartiges Fabelwesen mit dem Namen Seref auf ägyptischen
Abbildungen als Grabhüter gefunden ist. Der Seref, der zwar eher einer
Greifengestalt ähnlich sieht, trägt wenigstens ein Flügelpaar, vgl. PIETSCH-
MANN Gesch. der Phön. 176 f. Wie dort als Grabhüter, so sind hier die Seraphe

als Hüter bei der Schwelle des Tempels anzusehen. Sie wachen über den Eingang in denselben. Die Schwelle hat überhaupt eine wichtige Bedeutung, wahrscheinlich als Ort, wo die Dämonen wohnen; im Dagontempel zu Asdod treten die Priester nicht auf die Schwelle I Sam 5 5, und nach Ex 28 33–35 tragen die israelitischen Priester Schellen an ihren Kleidern, wohl um sich den Dämonen kenntlich zu machen. **3** Aus dem Munde dieser seltsamen Gestalten am Eingang des Tempels vernimmt nun Jes das wunderbare Wort, das sie sich immerfort zurufen: ***Heilig, heilig, heilig ist Jahwe der Heere, Die ganze Erde erfüllt seine Herrlichkeit***, das Wort, welches in kürzester Form den Glauben der prophetischen Religion ausdrückt. Der majestätische Herr, den Jes gesehen, ***Jahwe der Heere*** d. h. der Gott der Macht, dem es an Mitteln und Wegen nicht gebricht vgl. zu 1 9, ist heilig, dreimal heilig. Jes versteht, was das bedeutet: ***heilig*** heisst ihm nicht nur wie dem Volke der im Kultus zu Verehrende, der Anzubetende; in seiner Seele wird ihm klar, dass Jahwe heilig, heilig im intensivsten Sinne, heisst, weil er eine ethische Macht, einen sittlichen Charakter repräsentiert. Gottes Heiligkeit bedeutet seine sittliche Macht und zwar ist es nicht eine besondere Eigenschaft neben andern, sondern sein innerstes Wesen. Wer ihn verehren will, hat nicht nur Tiere zu schlachten und Gaben ihm darzubringen; wer mit ihm Gemeinschaft haben will, muss auch selber dieses sittliche Wesen in sich kräftig werden lassen und ihm die Führung überlassen. Und sofort wird dem Propheten auch die Konsequenz dieses Glaubens klar: als der Heilige erfüllt Gott mit seiner Herrlichkeit, die eben in diesem sittlichen Wesen liegt, die ganze Erde, ist er nicht blos der Gott des Volkes Israel, sondern der Herr der ganzen Welt. So repräsentiert er als der Heilige die Macht, die unbedingt und absolut ist. Es wäre dagegen eine inhaltslose Formel, wenn es blos hiesse: er ist der einzige Gott; weit mehr besagt dieses Wort, in dem allerdings implicite auch die Lehre des Monotheismus liegt. Wie Amos die Identität von יְהוָה und טוֹב klar geworden ist (vgl. Am 5 6 mit 5 14), so ist es auch hier ausgesprochen: Wahre Religion ohne Sittlichkeit kann es nicht geben. **4** Wie diese Wahrheit Jes offenbar wird, da sieht er die Schwellen des Tempels vor dem Rufen der Seraphe erbeben und das Haus mit Rauch sich füllen. Es klingt rationalistisch, wenn wir sagen: bei der Bewegung seiner Seele flimmert es vor seinen Augen, verschwimmt ihm der Blick, und Rauch verhüllt den Ausblick auf Jahwe, den er gesehen; aber es muss doch seine Seele im Innersten erzittert sein, als ihm diese Wahrheit aufging, und die Stimme, die er hört, hört niemand anders, oder wer sie hört, der versteht sie nicht, wie er. Es ist in erster Linie ein psychologisches Erlebnis, das Jes gemacht hat. Was die אַמּוֹת der Schwellen sind, ist nicht recht klar: Sind es ***die Grundlagen*** der Schwellen oder ***die Zapfen und Angeln*** der Thürpfosten in den Schwellen, so sieht man nicht ein, wie Jes deren Zittern merkte; am ehesten konnte er es wahrnehmen, wenn ***die Vorsprünge der Oberschwellen*** erbebten. Ebenso weiss man nicht sicher, woher der Rauch stammt, der das Haus erfüllt. Es ist kaum der Rauch, der aus dem Munde der Seraphe, etwa wie Ps 18 9 aus dem Jahwes, hervorgeht, eher ist an das Altarfeuer zu denken, auf das v. 6 hinweist und an das auch Hes 1 13 f. gedacht

ist, vgl. zu dieser Stelle. Der Rauch erscheint oft als eine Manifestation der göttlichen Gegenwart z. B. Ex 14 19 Hes 10 4 Ex 40 34 Jes 4 5 Apk Joh 14 8.

5 Was Jes von Gott gesehen und über ihn vernommen hat, liess seine Seele vor Freude erzittern; aber der Gott, vor dem er steht, ist so hoch und erhaben, dass ihm die ganze eigene Nichtigkeit und Unwürdigkeit vor die Seele tritt: ***Wehe mir, denn ich bin verloren!*** Verloren fühlt er sich, er hat ja eine Begegnung mit Gott erlebt, mit seinen Augen Jahwe der Heere gesehen. Und das ist für den Ungeweihten verderblich, ja hätte er alle die Weihen, denen sich die Israeliten vor der Begegnung mit Jahwe am Gottesberge nach Ex 19 unterwarfen, an sich vollzogen, vor dem Heiligen ist eine Weihe nötig, die ihm abgeht. Er ist unreiner Lippen und seine Mitbürger, mit denen er täglich verkehren muss, sind nicht anders. Damit will sich Jes nicht entschuldigen, sondern nur feststellen, wie unmöglich es ist, vor dem Heiligen in der rechten Weihe zu erscheinen. Er ist darum auch zur Zwiesprache mit Gott nicht geeignet, sein Mund nicht rein, so darf er mit Jahwe nicht reden. Zu der uneigentlichen Annexion טְמֵא שְׂפָתַיִם vgl. zu 1 4. **6** Aber die Seraphe weisen Jes nicht fort aus der Thüre des Vorhofs, wo er steht. Einer von ihnen fliegt zu ihm hin mit einem ***Glühstein*** (רִצְפָּה nomen unitatis, I Reg 19 6 ein glühend gemachter Stein, um darauf Brot zu backen, hier ein auf dem Altar liegender glühender Stein), den er mit einer Zange vom Altar genommen hat, um das Hindernis zu beseitigen. **7** Der Seraph lässt den Stein den Mund des Propheten berühren und weiht dadurch seine Lippen, sodass er dann wagen darf, zu Jahwe hinzutreten und ein Wort und eine Frage zu sprechen. Denn die Lippenweihe bedeutet, wie der Seraph sich ausdrückt: ***Siehe berührt hat dies*** scil. der Glühstein ***deine Lippen und deine Schuld ist gewichen und deine Sünde gesühnt.*** Jes kam nicht in dem stolzen Gerechtigkeitsgefühl in den Tempel, um Jahwe einen Dienst zu thun, sondern in dem demütigen Bewusstsein seiner Sünde, nicht als Pharisäer, sondern wie der Zöllner, der von ferne stand und nicht wagte seine Augen aufzuheben Lk 18 13; darum erfährt er Gottes Gnade, die Diener weihen ihn zur Gemeinschaft mit Gott.

8 Gemeinschaft mit Gott ist aber für den Menschen nicht ein seliges Geniessen in Unthätigkeit und Beschaulichkeit, sondern führt zur Übernahme und Erfüllung der schwersten Pflichten. Jes, der nach der Weihung durch den Seraph nähergetreten ist, vernimmt nun die Frage des Herrn: ***Wen soll ich senden und wer wird uns gehen?***, der Rat Gottes bleibt ihm also nicht mehr verborgen vgl. Am 3 7 Jer 23 18. Die Frage ist nicht direkt an Jes gerichtet, sondern von Jahwe in der Versammlung der Angehörigen der übersinnlichen Welt (vgl. I Reg 22 19 ff.) aufgeworfen; denn auf diese bezieht sich der Plural לָנוּ *uns*, der weder der Plural der Selbstreflexion ist, noch irgend etwas mit der Trinität zu thun hat, sowenig wie das dreimalige קָדוֹשׁ in v. 3. Jahwes Diener soll sich frei und ungezwungen in Gottes Dienst stellen. Zu welchem besonderen Auftrag Jahwe jetzt einen Boten haben will, sagt er nicht; der Abgesandte soll ein Vertreter des göttlichen, sittlichen Reiches, des Gottes, der heilig ist, sein und auf Seiten des Gottes der Herrlichkeit

stehen. Das ist genug, und Jes, der erfüllt ist von der Hoheit und Alleingiltigkeit dieser göttlichen Macht, ist bereit, ja es ist ihm die höchste Freude, in den Dienst dieses göttlichen Königs zu treten. Daher antwortet er: ***Hier bin ich!*** d. h. ich bin bereit, ***sende mich!*** **9** f. empfängt Jes von Seiten Gottes den Auftrag: Jes soll Jahwes Gesandter sein, aber es soll ihm von vornherein auch klar sein, dass er sich keinen Illusionen über den Erfolg seiner Thätigkeit hingeben darf. Jahwes Herrlichkeit wird die ganze Erde erfüllen; aber diese Generation will nichts von ihm wissen, nicht Heilung, sondern Verstockung wird sich daher bei ihr einstellen. Jes wird ***zu diesem Volk*** d. h. zu seinen Mitbürgern in Jerusalem und Juda gesandt; jedenfalls handelt es sich nicht nur, wie HACKMANN wollte, um das nördliche Reich. Zu sagen hat Jes: ***Hört immerzu, doch habt keine Einsicht, Und seht immerzu, doch habt kein Verständnis!*** Die Inff. absoll. שָׁמוֹעַ und רָאוֹ hinter dem Verb. fin. drücken die Fortdauer der Handlung aus GES.-KAUTZSCH[26] § 113 r. Unablässig und ununterbrochen soll das Volk durch den Propheten den Willen Gottes zu hören bekommen; aber das soll ihm nicht zum Heile gereichen. Denn es setzt dem ununterbrochenen Reden Gottes dauernde Unachtsamkeit und Missachtung entgegen und zeigt damit seine Verstocktheit und Verblendung, da es ja nicht an dem Worte und seinen Schwierigkeiten liegt, sondern an dem Nichtwollen des Volkes (30 15), und je klarer und eindringlicher der Wille Gottes ihm kund wird, um so deutlicher und grösser stellt sich die Schuld der Verstockung heraus. Nach der Auffassung der alten Zeit I Sam 3 1 14 37f. 27 6, so auch noch bei Amos (8 11f.), war das Ausbleiben von Gottes Wort ein Zeichen der Verfehlung der Menschen, bei Jes dagegen zeigt sich die Verdorbenheit gerade in dem hartnäckigen Widerspruch gegen das beständig verkündigte Wort, und diese letztere Anschauung hat von da an geherrscht vgl. Jer 7 12 11 7 8 und Israel die Namen des hartnäckigen und widerspenstigen Volkes gebracht. Die Thätigkeit Jes's ist daher, wie **10** sagt, eine verstockende, eine das Übel verschlimmernde. Sie zeigt die völlige Abstumpfung jedes geistigen und religiösen Sinnes, den Höhepunkt des Verderbens und führt die Entscheidung herbei. So zur Klärung der Lage zu dienen wird Jes gesendet: ***Mache fett*** fühllos, unempfindlich ***das Herz dieses Volkes, schwerhörig seine Ohren und seine Augen verklebt*** (הָשַׁע, Impera. Hiph. von שָׁעַע, bestrichen, verklebt, blind sein). ***Damit es nicht sehe mit seinen Augen, noch mit seinen Ohren höre, noch sein Herz einsichtig werde, dass ihm wieder Heilung würde.*** פֶּן־ ***damit nicht*** gehört zum ganzen Satz und ganz besonders liegt der Nachdruck der Negation auf dem Schluss, der als Ziel des Ganzen durch den Tempuswechsel gekennzeichnet ist: dass dem Volk keine Heilung werde; die 3. Pers. רָפָא steht für das unbestimmte persönliche Subjekt = dass ihm kein Arzt mehr helfe vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 144 d. שָׁב hat man nicht als selbständiges Verb „zurückkehren, sich bekehren" zu fassen, sondern als ergänzendes Verb dem folgenden רָפָא unterzuordnen und demgemäss וְשָׁב zu punktieren, „denn die „Rückkehr" fällt ganz aus dem Bilde" (DUHM), und eine Erklärung des Bildes, und noch gar mitten im Bilde, ist völlig überflüssig. **11** Wo der klarsten Offenbarung gegenüber der Mensch sich ablehnend verhält, ist das

Gericht nahe; wo die Antichristen da sind, ist es die letzte Stunde I Joh 2 18. Ergriffen von diesem düstern Ausblick auf die Verstocktheit des Volks und auf das schwere Gericht, das über „dieses Geschlecht" hereinbrechen muss, wagt Jes die Frage: עַד־מָתַי אֲדֹנָי *Bis wie lang, Herr?* bis wann soll dies geschehen, meine Thätigkeit diese Wirkung haben und es für dies Geschlecht keine Heilung geben? Jahwe hat ein anderes Pathos als die Menschen, die von ihrem Mitgefühl überwältigt werden können (vgl. Hos 11 8f.); seine Antwort auf des Propheten bewegte Frage lautet daher: bis zum Ende dieses Volkes (vgl. auch 22 14: Wahrlich, diese Sünde wird euch nicht vergeben, bis ihr tot seid), ***bis wann wüste sind die Städte, dass niemand mehr sie bewohnt, und die Häuser, dass sie menschenleer sind, und die Ländereien nichts mehr sind als Wüsteneien.*** Das doppelte שָׁאָה in verschiedenem Stamm und Tempus fällt auf, LXX las für תִּשָּׁאֶה (verheert sein) nach ihrer Übersetzung καταλειφθήσεται das bessere und mit Lowth, Duhm daher vorzuziehende תִּשָּׁאֵר (übrig gelassen sein). Bis zu verödeten und menschenleeren Städten und Häusern und zur gänzlichen Verwüstung des bebauten Landes soll es kommen. Die אֲדָמָה, das kultivierte Land, nur noch eine שְׁמָמָה, eine Wüstenei, das ist der Schluss der Vision. Das Ende des Volkes ist aber nicht das Ende Jahwes; Jahwe bleibt auch beim Untergang des Volkes der Heilige, sein Reich geht nicht unter und seine Herrlichkeit erfüllt die ganze Welt.

12 13 bilden einen späteren Zusatz, der selbst nicht einheitlich ist. Derselbe verrät sich zunächst schon durch den Wechsel des Subjekts. In v. 12, der die Rede Jahwes v. 11^{b} fortsetzen sollte, ist von Jahwe in der 3. Pers. gesprochen; es führt also v. 12 nicht derjenige fort, der v. 11 geschrieben hat. Dann aber ist in v. 12f. auch inhaltlich v. 11 nicht fortgesetzt; denn aus einer menschenleeren Wüstenei kann niemand mehr weggeführt werden, nicht einmal ein Zehntel der früheren Bewohner darin zu finden sein. Es ist daher auch unmöglich, mit Meinhold (Jes und seine Zeit 37) blos v. 12 als Zusatz anzusehen und v. 13 für die Fortsetzung von v. 11 zu halten. Vielmehr giebt v. 12–13$^{b\alpha}$ eine Erklärung zu v. 11^{b} und v. 13$^{b\beta}$ eine tröstliche Deutung dieser Erklärung.

Die Erklärung v. 12–13$^{b\alpha}$ bezieht v. 11^{b} auf die Wegführung des Volkes ins Exil. Jes wusste nach der Ansicht des Urhebers dieses Zusatzes, dass die Zeit des Zornes bis in das Exil daure. Ob dabei an die Exilierung von Israel und Juda oder nur von Juda gedacht ist, bleibt unsicher; gewiss ist nur, dass zwei Etappen dabei unterschieden werden: die erste **12** kann die Exilierung Israels oder diejenige Judas im Jahre 597 v. Chr. im Auge haben; die zweite **13**$^{ab\alpha}$ bezieht sich dann der ersten entsprechend entweder auf die Exilierung der Judäer durch Nebukadrezar überhaupt oder nur auf den Schlussakt derselben im Jahre 586 v. Chr. Juda könnte sehr gut als der eine Stamm den „zehn" israelitischen Stämmen gegenüber ***ein Zehntel*** עֲשִׂירִיָּה genannt werden; der Ausdruck liesse sich aber auch verstehen von den nach der Wegführung der oberen Zehntausend im Lande zurückgelassenen Judäern. Dass ein Späterer einem Propheten eine so genaue Kenntnis der künftigen Ereignisse zutraut, kann nicht auffallen, musste ja auch Hosea nach dem Einschub Hos 1 7 die Rettung Jerusalems vor Sanherib vorhersagen. Bei dieser Sachlage ist es unberechtigt, den Text von v. 13^{a} zu ändern (so will Giesebrecht S. 89 lesen וְעַד בָּהּ עֲשִׂירִית יִשָּׁבֶה וגו׳, was dann heissen soll: „und

bis (nur) darin bleibt der 10. Teil seiner Bewohner, wird es verwüstet werden") oder dadurch einen tröstlichen Ausblick in die Worte zu legen, dass לְבָעֵר = „zur Abweidung" gefasst wird („das Land soll wiederum beweidet werden"), worin dann wieder nach BUDDE New World, Dez. 1895, S. 12 ein Hinweis auf die nomadischen Lebensverhältnisse liegen soll, unter welchen die Bekehrung des Restes erfolgen werde. Diese Auslegung ist auch verboten durch den folgenden Vergleich mit der Ausrodung eines Waldes: Es wird zugehen ***wie bei einer Terebinthe und einer Eiche, von denen beim Fällen ein Wurzelstock übrig bleibt*** d. h. wie man nach dem Umhauen des Baumes auch den Wurzelstock ausrodet, ebenso soll der übrig gebliebene Rest des Volkes ausgerottet werden. Übrigens ist nach den bekannten Stellen im Dtn, wo בָּעֵר der eigentliche term. techn. für das Ausrotten des Bösen ist vgl. Dtn 13 6, s. auch oben zu 4 4, nicht zu zweifeln, dass hier, wo es sich um die Wegschaffung des widerspenstigen Volkes handelt, בָּעֵר nur den Sinn von Wegschaffen, Ausrotten, Vertilgen haben kann: ***Und bleibt ein Zehntel darin, so ergeht über ihn nochmals die Vertilgung.***

Die letzten drei Wörter v. $13^{b\beta}$ sind ein Zusatz zu der selber nicht ursprünglichen Erklärung v. $12\text{–}13^{b\alpha}$, der eine tröstliche Deutung von מַצֶּבֶת beifügt: ***Heiliger Same ist sein Wurzelstock.*** מַצֶּבֶת ist hier nicht mehr der eigentliche Wurzelstock eines Baumes, sondern der „Wurzelstock" des Landes, denn das Suffix geht auf הָאָרֶץ v. 12; damit ist auch der vorangehende Vergleich zerstört: Nach demselben wird der Wurzelstock ausgerodet, hier aber bleibt er als „heiliger Same". Man sieht, der Zusatz verkehrt den Sinn von v. 12f. in das Gegenteil und giebt besonders v. $13^{b\alpha}$ ein anderes Gesicht; denn während der ursprüngliche Sinn von einer gründlichen Ausrottung auch des letzten Zehntels, des Wurzelstockes vom Baume des Volkes, handelt, lässt der Zusatz nach der Ausrottung noch einen Wurzelstock, einen Rest bleiben, den das Gericht nicht vertilgt. Es ist ein tröstlicher Zusatz der Zeit, die einen aus dem Untergang des Volkes geretteten gottesfürchtigen Kern, eine neue Gemeinde in Jerusalem, kennt. Dahin weist der Ausdruck und Begriff „heiliger Same", vgl. Esr 9 2 und זֶרַע אֱלֹהִים Mal 2 15, sowie zu פְּלֵיטָה in Jes 4 2 3. Übrigens sind die drei Wörter schon durch ihr Fehlen in der LXX als später Zusatz gekennzeichnet. So schon HOUBIGANT, DUHM, HACKMANN, CHEYNE.

Cap. 6 setzt sich zusammen aus dem Bericht über Jes's Berufung v. 1–11, der wie die Parabel vom Weinberg 5 1–7 mit einem Wortspiel (שְׁמָמָה — אֲדָמָה) abschliesst, aus dem Zusatz v. $12\text{–}13^{b\alpha}$, der frühestens aus dem Exil stammt, und den erst sehr spät hinzugefügten letzten drei Wörtern, v. $13^{b\beta}$, die den auch hier vermissten Ausblick in eine tröstlichere Zukunft nachtragen.

6 1–11 enthalten die sog. Inauguralvision des Propheten, erzählen somit von dem Erlebnis, das Jes zum Propheten machte und von entscheidender Bedeutung für sein ganzes Leben war. Mit diesem Erlebnis ist ihm der lebendige Verkehr mit Gott inauguriert und Jes ist zeitlebens in diesem innigen Verkehr mit Gott geblieben, wenn auch nur in wenigen Momenten er sich nachher wieder so lebhaft und klar ergriffen fühlte. Schon oben ist erwähnt, dass das Capitel als der Bericht über ein Faktum anzusehen ist. Aber was ist es für ein Faktum? Ist man einfach genötigt, das Faktum anzuerkennen und den Bericht, so wie er ist, hinzunehmen, und tritt man Jes zu nahe, wenn man noch Fragen hat und sich Gedanken macht über das wie? Auch wenn man dahin neigt, derartige

Überlegungen sich fernzuhalten, ist man doch gezwungen, den Schwerpunkt auf die psychologische Seite zu verlegen. Denn das Sehen mit den leiblichen Augen hätte Jes nicht von der sittlichen Majestät Gottes überzeugt und das Hören des wunderbaren Dreiklangs „Heilig, heilig, heilig“ mit den leiblichen Ohren ihm die Bedeutung dieses Wortes nicht eröffnet. Auf alle Fälle tritt dem äusseren Vorgang der entscheidende, viel wichtigere innere in der Seele des Propheten zur Seite. Andere mochten ja am Ende gehört haben, was er, sie verstanden es nicht; aber in seiner Seele ging das Verständnis ihm auf, weil Gott seinem Geiste sich kund that. Darum ist das Ereignis auf alle Fälle ein psychologisches; Vision und Audition, für sich gefasst, ohne dass Gott in seiner Seele sich offenbart hätte, würden das Verständnis, das Jes gewonnen hat, nicht erzielt haben. Das Ereignis bleibt ein Geheimnis, aber vor allem ein geheimnisvolles Ereignis in der Tiefe der Seele Jes's. Die äussere Objektivität und Realität alles dessen, was Jes gesehen hat, der wunderbaren Gestalten der Seraphe etc., ist damit nicht garantiert; wie sehr auch hier im Übrigen auf die Form der Vorstellung und Darstellung die Anschauungen der Zeit einwirken, beweist eine Vergleichung unseres Capitels mit den Berichten über die Berufung Jeremias und Hesekiels Jer 1 und Hes 1—3: Z. B. tritt an die Stelle der Lippenweihe Jes's durch den Seraph die Berührung des Mundes Jeremias durch die Hand Jahwes, um dem Propheten die Worte Gottes in den Mund zu legen (Jer 1 9), und bei Hesekiel das Essen der Buchrolle, die ihm Jahwe darreicht (Hes 3 1-3), letzteres ein deutlicher Hinweis darauf, dass inzwischen das Volk im Dtn ein Religionsbuch erhalten hat. Vgl. ferner Bertholet in unserm Kurzen HC zum AT XII S. 11—13 und 15f. Die Wahrheit des Erlebten wird aber durch diese Erwägungen in keiner Weise beeinträchtigt: Was Jes erzählt, sind subjektive, deswegen aber nicht etwa unwirkliche und bloss eingebildete Vorgänge in seinem Innern, Vorgänge, die von Gott gewirkt sind. Das ist das grösste Geheimnis, wie Gott sich den Menschen offenbart, und wie das geschieht, wird sich schwerlich zergliedern lassen, so sicher es ist, dass es geschieht. Wenn wir dabei annehmen, dass Jes in höchster Spannung und mit dem sehnlichsten Verlangen, Gott kennen zu lernen, in den Tempel kam, so geschieht das nicht aus Lust an „natürlicher“ Erklärung; auch diese Bereitung Jes's ist Gottes Werk, wie die Loslösung der klaren Erkenntnis des göttlichen Willens und Wesens in der Seele Jes's bei seinem Tempelbesuch im Jahre 740 v. Chr.

Was Jes damals aufgegangen ist, ist: 1) Gott ist ein erhabener König, die höchste Autorität; 2) Gottes Reich ist ein sittliches Reich; 3) dieses Reich beherrscht die ganze Erde; und 4) das gegenwärtige Geschlecht kann vor Gott nicht bestehen, weil es ihn nicht kennt und kein Verständnis zeigt für seinen Willen und sein Wesen, für die wahre Religion, die Sittlichkeit fordert. Wie Amos und Hosea die Propheten des Endes Israels, so ist Jes der Prophet des Endes „dieses Volkes“, Judas, aber damit durchaus nicht des Endes der Religion, sondern im Gegenteil ihrer Aufrichtung und Behauptung. Das kann nur bezweifeln, wem unmöglich ist, Gott von Israel und Juda zu lösen, Jesaja aber nicht, der weiss, dass Gottes Herrlichkeit die ganze Welt erfüllt. Der düstere Pessimismus in Bezug auf die Zukunft seines Volkes geht bei ihm hervor aus der sicheren Erkenntnis von der bleibenden und alles überragenden Bedeutung des Reiches Gottes auf Erden. Der Ausblick in die Zukunft kann daher Jes die Berufsfreudigkeit nicht zerstören und seine Thätigkeit lahmlegen, er ist ja unter einem untergehenden Geschlecht der Zeuge und Vertreter der höchsten unvergänglichen Macht.

Wer so die Aufgabe, die dem Propheten gestellt ist, richtig versteht, wird nicht in unserm Capitel, wie es immer wieder geschieht, einen Ausblick in die Zeit des Heiles vermissen und das Vermisste durch gezwungene Deutung hereinbringen (s. o. zu v. 12f.) oder doch einen Wegfall des Vermissten annehmen. Zudem ist mit v. 11 der ursprüngliche Bericht zu Ende. Dass das Heil auch ohne das dem Untergang verfallene Volk kommt, dafür bürgte Jes, der Vertreter des Reiches Jahwes; wichtiger, als die Neugierde über die Gestaltung dieser Heilszeit zu befriedigen, war es für den Propheten, wie wir sehen werden, solche zu sammeln, die von der Art „dieses Volkes“ liessen und, wie er,

Jahwe vertrauten und ihm anheimstellten, wie er durch den Zusammenbruch hindurch seinen Plan verwirklichen wolle.

Hervorzuheben ist noch eines, auf das Duhm hingewiesen hat, in unserm Capitel, nämlich das, dass für die Beurteilung des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen der juristische Standpunkt durchaus fehlt. Jes fühlt sich sündig und unrein v. 5; aber nun ist nicht eine Leistung des Menschen zur Befriedigung des beleidigten Gottes, eine Satisfaktion irgend welcher Art, die Gott erst die Verzeihung ermöglichte, gefordert. Auch die Seraphe, Gottes Diener, kennen den Willen Gottes besser. Schon bei Jesaja, wie bei Jesus, ist nicht das Recht und das Gesetz die höchste Norm; Gott vergiebt, wie der Vater dem verlorenen heimkehrenden Sohn im Gleichnis. Nicht nur für die christliche Religion, auch für die Religion der Propheten passt daher das Schema des Rechtes nicht.

b) 7 1–16 Prophet und König beim Ausbruch des syrisch-ephraimitischen Krieges.

Das Ereignis, von dem hier erzählt ist, führt uns in das Jahr 734 v. Chr. Die Erzählung selber geht auf jesajanische Grundlage zurück, in der der Prophet wie in Cap. 6 und 8, zwischen welche das Stück gut passt, in erster Person von sich redete; erst die spätere Redaktion hat die Änderung in die 3. Pers. vorgenommen.

Der späteren Redaktion gehört **1** an. Der Vers ist mit geringen Veränderungen aus II Reg 16 5 herübergenommen und nicht umgekehrt; denn er greift v. 2 vor und redet schon von der Resultatlosigkeit der Invasion. Übrigens ist nach II Reg 16 5 statt יָכֹל der Plural יָכְלוּ zu setzen, den auch LXX bei Jes liest, und das doppelte עָלֶיהָ in Jes, das II Reg 16 5 fehlt, ist unschön. Jes würde auch kaum die Genealogie Ahas' angegeben und ihn als judäischen König bezeichnet haben, s. 6 1. Die beiden Könige Rezin (LXX: Ῥασίν, Keilinschriften: Raṣunu) von Aram und Pekach von Israel ziehen gegen Jerusalem לַמִּלְחָמָה *um es anzugreifen*, um den Sturm zu wagen; aber es kam nicht soweit. Aus Jes ergiebt sich nicht einmal sicher, ob es zu einer Belagerung kam.

Mit **2** setzt Jes's Bericht ein; eine ausführlichere Einleitung braucht ihm ursprünglich nicht vorangegangen zu sein, ein einfaches וַיְהִי בִּימֵי אָחָז הַמֶּלֶךְ (eventuell ohne וַיְהִי vgl. 6 1) genügte. *Das davidische Haus* d. h. die regierende Familie erhielt die Nachricht: *Niedergelassen hat sich Aram in Ephraim* d. h. das ganze Land Aram (darum fem. נָחָה) ist ausgezogen und sitzt schon in Ephraim. Da נוּחַ עַל vgl. II Sam 21 10 trefflich passt, ist jede Textänderung (sei es in נִלְוָה „hat sich angeschlossen", sei es in das problematische נֶאֶחָה עִם „hat sich verbrüdert mit") übel angebracht. Auf die königliche Familie ist es vor allem abgesehen vgl. v. 6, und jetzt soll Ernst gemacht werden; der Hof weiss daher, was seiner wartet, wenn der Plan gelingt: die ganze königliche Familie wird ausgerottet. Das jagt der Königsfamilie, aber auch den Unterthanen einen furchtbaren Schrecken ein. Zu נוֹעַ statt נֻעַ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 72 q.

3–9 Jahwes Auftrag an Jesaja. Die Ausführung des Befehles versteht sich von selber und ist daher nicht eigens vermeldet. **3** Jes soll mit seinem Sohne שְׁאָר יָשׁוּב sich an das Ende der Wasserleitung des oberen Teiches nach der Walkerfeldstrasse begeben, um dort mit Ahas zusammenzutreffen. Dass Jahwe dem Propheten auch den Ort bezeichnet habe, wo er Ahas treffen

könne, liegt nicht in den Worten; ohne göttliche Offenbarung wusste Jes. als er Jahwes Auftrag erhielt, wo sich Ahas befand; jeder Jerusalemer konnte das wissen, bes. Jes, der mit dem königlichen Hofe nicht unbekannt war, muss doch der König auch den Namen des Knaben kennen und wissen, warum er so heisst. Wie die Kunde von dem vereinigten Angriff Arams und Ephraims eintraf, war der König hinausgegangen, um zu sehen, ob die Verteidigungswerke im Stand erhalten seien, um einer Belagerung zu trotzen, wohl auch in erster Linie, ob die Stadt genügend mit Wasser zu versorgen sei. Da, wie Ahas nach den irdischen Hilfsmitteln sieht, wird Jes der Auftrag, den König auf stärkere Hilfe hinzuweisen. Weder *der obere Teich* noch *das Walkerfeld* ist der Lage nach sicher bestimmt. Doch hat es das Meiste für sich, dass der obere Teich in dem von GUTHE im Süden des späteren Käsemacherthals aufgegrabenen Teiche, der nordöstlich vom jetzigen Siloahteich liegt, wiedergefunden ist. Von diesem Teiche führt ein Kanal zur Stadt hinaus nach den heutigen Gärten der Silwaner, also wohl nach dem alten Walkerfelde. Offenbar sollte das Ende des Kanals verstopft werden und das vom oberen Teich abfliessende Wasser in einem untern noch innerhalb der Mauer liegenden Teiche gesammelt werden, damit Jerusalem möglichst gut für eine Belagerung mit Wasser versorgt sei. Der untere Teich lag auch nach 22 9 im Süden, und wenn En Rogel, der heutige Hiobbrunnen, Walkerquelle bedeutet, so bestätigt auch dies die Annahme, dass das Walkerfeld nördlich vom Zusammentreffen des Kidronthales mit dem Hinnomthal gelegen habe. Vgl. ZDPV 1882, 271 ff.; STADE Gesch. Isr. I, 591—593. Dagegen spricht nichts dafür, dass der obere Teich mit der birket el-māmilla im Westen der Stadt gleichzusetzen sei, und dass der Angriff von Norden zu erwarten war, zwingt nicht dazu, im Norden den Teich zu suchen; der Wasservorrat war im Süden viel besser geborgen. שְׁאָר יָשׁוּב „ein Rest bekehrt sich" heisst der Knabe Jes's, der Prophet hat ihm, wie Hosea seinen Kindern vgl. Hos 1, einen bedeutsamen Namen gegeben. In demselben liegt eine Bestätigung und nicht eine Aufhebung des Gerichtes, welches nach Cap. 6 bestimmt in Aussicht steht. Er bedeutet: das Gericht kommt, aber ein Rest bekehrt sich. Das Gericht ist ja nicht das Ende Gottes; zu dem Neuen, das Gott ins Werk setzt, gehört, wer „sieht" und „hört" oder, wie 7 9 sagt, wer „glaubt". Dass das Gericht nicht von Aram und Ephraim ausgehe, besagt der Name des Knaben nicht, er hat eine weitergreifende Bedeutung als nur für dieses einzelne Ereignis, er gilt für die Geschichte des Untergangs des Volkes überhaupt. Dass Aram und Ephraim nicht zu fürchten seien, hat der Prophet jetzt zu verkündigen, vielleicht jetzt wieder, aber gerade jetzt mit allem Nachdruck, wo die Gefahr am grössten ist. Der Knabe wird bald nach der Berufung des Propheten geboren sein und hat im Hinblick auf diese seinen Namen erhalten. Durch die Redaktion ist אֶל־יְשַׁעְיָהוּ für אֵלָיו eingesetzt. 4ª Das Wort Jahwes an den König lautet: Fürchte dich nicht vor Aram und Ephraim! הִשָּׁמֵר *hüte dich*, der Impera. Niph. von diesem Verb ist sonst überall הִשָּׁמֶר punktiert, hier mit ֵ, wohl nicht wegen einer masoretischen Schrulle, sondern wegen des Gleichklangs mit dem folgenden הַשְׁקֵט *sei ruhig;* d. h. wie 30 15 zeigt, behalte Ruhe im Vertrauen auf

Gottes Macht und Hilfe, lass dich nicht verleiten Mittel zu ergreifen, die wider Gottes Willen sind, sei das nun am Ende Nachgiebigkeit gegen die Anforderungen der Feinde, die dich zu einem Bündnis gegen Assyrien bewegen wollen, oder sei es, dass du bei Assyrien Hilfe suchst. Schon das bezeugte die Unruhe des Königs, dass er nach seinen Verteidigungsmitteln sah, statt sich auf Jahwes Hilfe zu besinnen. Dem Propheten ist Jahwe eins und alles, und da ihm Jahwes Plan offenbar ist, kann er allein auch richtig die Lage beurteilen. Die beiden feindlichen Reiche sind nichts als zwei rauchende זַנְבוֹת „Schwänze" *Stummel von Brandscheiten.* Brandscheite אוּדִים vgl. Am 4 11 Sach 3 2 waren sie, um das Feuer anzuschüren, den Brand aufzustochern, aber sie sind in dem Brand, den sie selber angefacht haben, bis auf rauchende Stummeln verbrannt d. h. die Kriege, die sie früher vor ihrem Bündnis gegen einander und gegen Assur geführt haben, haben ihre Kraft schon gänzlich gebrochen.

4[b] *Bei dem lodernden Zorn* u. s. w. Die Verbindung ist lose, auch sehen die Worte wie eine Erklärung des doch sehr durchsichtigen Bildes von den Feuerbrandstummeln aus, sodass man wohl mit Reuss diesen Versteil als Glosse anzusehen hat. Die Verbindung mit בְּ in 9 8[b] kann doch nichts beweisen, s. dort. רְצִין וַאֲרָם König und Reich sind hier in der Glosse getrennt, wie in v. 5 Ephraim und der Sohn Remaljas. Darin eine Andeutung zu finden, dass in den beiden Reichen keine Einigkeit zwischen Herrschern und Unterthanen vorhanden war, ist gesucht. Dagegen heisst der israelitische König an beiden Stellen nicht Pekach, sondern verächtlich, um seine niedere Herkunft hervorzuheben, nur Sohn Remaljas.

5 beginnt die eigentliche Begründung der Aufforderung zur Unverzagtheit יַעַן כִּי vgl. zu 3 16. Worin das Böse besteht, das Aram und Ephraim gegen Juda planen, besagt **6**: Einfall in Juda, Eroberung der Hauptstadt und Entthronung des Königs. Das Hiph. נְקִיצֶנָּה von קוּץ „Grauen, Ekel empfinden" kommt sonst nicht vor; man erklärt es als „ein Grauen einjagen". Besser ist nach 29 2 7 mit Gesenius u. a. zu lesen נְצִיקֶנָּה *wir wollen es bedrängen.* De Lagardes Emendation נְתָּצֶנָּה „wir wollen es niederreissen" wäre schon mehr als das folgende נַבְקִעֶנָּה und mehr, als die Absicht der Feinde ist. Sie wollen nicht ein zerstörtes, sondern ein ihnen willfähriges Juda, das ihrem Bunde gegen Assur beitrete; dazu wollen sie es „für sich aufbrechen" (נַבְקִעֶנָּה אֵלֵינוּ) und als Werkzeug ihrer Pläne zum König dort ben-Tāb[e]'al einsetzen. LXX giebt den Namen mit Ταβεήλ wieder, sieht also im zweiten Teile des Kompositums אֵל „Gott". Sie ist darin offenbar im Recht; denn die Masora will mit ihrer Aussprache Ṭāb[e]'al d. i. „Taugenichts" „auch ihrerseits den Bösewicht abstrafen" (Duhm, vgl. schon Luzzatto, Geiger, Nöldeke ZDMG 1879, 330 u. a.). War der Prätendent ein Sohn Ṭāb[e]'els (mit aram. Aussprache טָב = *gut* = hebr. טוֹב), so war er ein Aramäer, aber doch noch nicht, wie Winckler Untersuch. S. 74 annimmt, Rezin selbst; war er ein Sohn Ṭōb[e]'els oder Ṭōbi'els, so war er ein Judäer und die beiden verbündeten Könige befolgten die Politik der Assyrer, Ägypter und später der Babylonier, einem unterworfenen Volk keinen fremden Herrscher aufzuzwingen.. Aber es ist nicht zu entscheiden, wie Jes טבאל gelesen haben will. **7—9** Nachsatz zu v. 5f. **7** Subjekt zu תָּקוּם und תִּהְיֶה ist רָעָה v. 5: der böse Plan, den sie im Schilde führen, soll sich nicht verwirklichen. **8**f. Denn die beiden feindlichen Reiche haben über ihre

Grenzen hinaus keine Bedeutung. Die Furcht soll nicht dazu verleiten, ihre Macht zu überschätzen und die Gefahr, die von ihnen droht, zu vergrössern. Ruhig und nüchtern angesehen sind Aram und Ephraim doch wohlbekannte Grössen, die einmal auch schon von David unterjocht waren, und hinter denselben ist niemand mehr zu suchen; der Norden, besonders Nordphönizien, verhielt sich der Koalition gegenüber ablehnend, und im Süden wollten ausser Juda auch Ammon, Moab, Edom und die Philister nichts davon wissen. Von Ägypten war aber gar nichts zu erwarten, da es damals genug damit zu thun hatte, sich der Angriffe von Süden zu erwehren. Damaskus ist nur die Hauptstadt von Aram und Rezin nur der König von Damaskus und nichts weiter, und so verhält es sich auch mit Ephraim und dem Sohne Remaljas; zu was grösserem sind sie nicht berufen. Dem kleinen Juda gegenüber sind sie wohl zahlreich; aber was ist Juda gegen die Vielen, kann nur fragen, wer Jahwe und seine Macht nicht kennt und sein Wort nicht hört, welches das Scheitern des feindlichen Planes vorhersagt.

Diese Darlegung ist unterbrochen durch v. 8^b, die Bemerkung, dass *in fünfundsechzig Jahren von jetzt ab Ephraim zertrümmert werde, so dass es kein Volk mehr sei.* Diese Bemerkung gehört zu v. 9^a; vom Rande in den Text aufgenommen geriet sie an unrichtige Stelle vor v. 9^a. Nun sind es nicht 65 Jahre von 734 bis 721; die Glosse sieht darum wohl das Ende Ephraims in einem späteren Termin als in dem der Eroberung Samariens im Jahre 721. Zieht man nun zur Erklärung die Notiz von Esr 4 2 herbei, dass Asarhaddon (681—668) neue Kolonisten in Ephraim angesiedelt und damit für die noch zurückgebliebenen Israeliten jeden Zusammenhang mit ihren Vätern verwischt habe, so ist nach Winckler S. 98 diese Angabe (Esr 4 2) kaum haltbar; nimmt man dagegen seine Zuflucht zu Esr 4 10, wornach auch Osnappar = Assurbanipal (668—626) neue Ansiedler nach Samarien entsandte, so ist als Zeitpunkt erst die Beendigung des babylonischen Aufstandes 647 möglich (Winckler) d. h. der Glossator muss dann von einem anderen Zeitpunkt ab gerechnet haben. Die Berechnungsweise des Glossators bleibt somit immerhin fraglich.

9^b. Abgeschlossen ist das Wort Jes's an Ahas durch die nachdrucksvollen, auch durch ihren Gleichklang unvergesslichen Worte ***Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht.*** Sie bringen nicht die Bedingung nach, von der die Erfüllung der prophetischen Verheissung abhängt. Dass der feindliche Plan scheitern wird, ist gewiss. Aber das Wort des Propheten und die Verwirklichung desselben sollten die Folge haben, dass man Jahwe Glauben schenkt und wahrhaft „bleibt", nicht nur in der jetzigen Gefahr, sondern in dem kommenden Gericht. „Bleiben" hat daher hier die tiefere Bedeutung von „zum שְׁאָר Rest, der sich bekehrt, gehören" vgl. 28 16, die gleiche Bedeutung wie später חָיָה „leben" im prägnanten Sinn d. h. das Heil erleben vgl. zu Hes 18 23 33 11. Jes sieht über den nächsten Augenblick hinaus; um in der Zukunft zu „bleiben", ist jetzt schon Jahwe zu glauben, an dem Verhalten in der Gegenwart hängt das Heil der Zukunft. Die Wichtigkeit der Aussage לֹא תַאֲמִנוּ wird auch durch das כִּי *gewiss* zu Anfang des Nachsatzes hervorgehoben vgl. Gen 42 16 und Ges.-Kautzsch[26] § 159 ee. Der Ausdruck הֶאֱמִין *glauben* erscheint hier, worauf Stade und Duhm aufmerksam machen, zum ersten Mal in der Geschichte der Religion Israels; denn Gen 15 6, wo er auch gebraucht wird, gehört nicht zum alten Bestand der Erzählung, da der Vers den Zu-

sammenhang stört und auch verbindungslos steht. Bei Jes findet sich der Ausdruck ausser hier noch 28 16. Was er bedeutet, wird gleich hier (7 9) deutlich; er fasst zusammen, was der Prophet von Ahas forderte: ein ruhiges und mutiges Vertrauen auf Gott, der den Willen und die Macht hat, das Böse nicht gelingen zu lassen und das Heil zu verwirklichen, und darum ein Verzichten auf die Anwendung von Mitteln, die eine Verleugnung Gottes und ein Widerspruch gegen seinen Willen wären. Glauben heisst nicht blos glauben, dass Gott ist und will, wie und was die Propheten sagen, weil es die Propheten sagen, sondern weil man auch selber ihn „sieht“ und „hört“, „erkennt“ und „erfährt“ (6 9). Vgl. auch 30 15.

10—16 Das denkwürdige Ringen des Propheten mit Ahas, um ihn zum Glauben zu bringen. Ahas hat die Worte Jes's vernommen: Der böse Plan der Feinde misslingt; aber ohne Glauben kein Bleiben, und Glauben bedeutet vertrauensvolle Ruhe und völliger Verzicht auf ein fremdes Bündnis. Der König stutzt und schwankt in seiner Entscheidung; der Prophet erkennt, wie es im König kämpft. Man begreift die Spannung und Erregtheit, in der Jes versucht, Ahas für den Glauben zu gewinnen. Eine Lücke zwischen v. 9 und v. 10 ist nicht anzunehmen.

10 Da v. 11 und ebenso v. 13, wo für וַיֹּאמֶר die 1. Pers. וָאֹמַר zu lesen ist, der Prophet redet, beruht die Einsetzung von יהוה und die Lesung der 3. Pers. וַיֹּסֶף auf einem Eingriff der Redaktion; Jes hatte für beide Wörter einfach וָאוֹסֵף geschrieben: *Und ich sprach weiter zu Ahas.* **11** *Fordere dir ein Zeichen von Jahwe,* ein Zeichen, dessen Eintreffen auch die Wahrheit des vorhin gegebenen Wortes beglaubigt. Jes ist seiner Sache so sicher, die Wahl bleibt Ahas ganz überlassen, damit er „glaube“, und ist in keiner Weise eingeschränkt: Himmel und Hölle (Unterwelt), die himmlischen Räume, wie die Tiefen von Scheol, und was zwischen diesen äussersten Grenzen liegt, stehen ihm zur Verfügung. An Nekromantie und dergleichen denkt Jes wohl nicht, eher an ein merkwürdiges Ereignis in der Natur, wie Jdc 6 36-40, oder in der Geschichte, wie Jes selber nachher eines nennt. Statt שְׁאָלָה *mach tief die Bitte* ist שְׁאֹלָה *mache* das Zeichen *tief nach Scheol,* diese Lesung entspricht allein dem Gegensatz: לְמָעְלָה *in die Höhe hin.* **12** Ahas lehnt das Anerbieten ab mit den frommklingenden Worten: *Ich fordere es nicht, ich will Jahwe nicht versuchen,* ihn nicht herausfordern, als ob ich an seiner Macht, die Bitte um ein Zeichen zu erfüllen, zweifelte. In der That zweifelt Ahas nicht an dieser Macht Jahwes, und doch ist seine Ablehnung ein Zeichen des Unglaubens; denn es fehlt ihm der wahre Glaube v. 9, der ihn zum „stille sein und Ruhe halten“ verpflichtete. Er kann sich nicht binden und die Entscheidung treffen; denn er fürchtet eben, das Zeichen geschehe, und dann sei er doch nicht im Stande, von seinen eigenen Plänen zu lassen. Da erfüllt sich 6 9 f.: Das prophetische Wort übt seine verstockende Wirkung aus, die Gedanken des Herzens werden blosgelegt und der Widerwille kommt klar zum Vorschein. **13** Die Erregtheit des Propheten wird zur tiefen Entrüstung über diese hochmütige Verschmähung und stumpfsinnige Zurückweisung Jahwes. Dem Propheten ist schon so vielfach vom *Haus Davids,* von den Mitgliedern der königlichen

Familie und vom Hofe, Ablehnung entgegengetreten, dass ihm schon längst die Geduld ausgegangen und er müde des Ratens ist: *Ist das euch nicht genug, Menschen* (unter den *Menschen* meint Jes sich selber) *zu ermüden?* Seht ihr es darauf ab, auch Gott, der unablässig euch sein Wort anbietet, der in übermenschlicher Geduld mich wieder zu euch gesandt hat, zu ermüden? אֱלֹהָי *meinen Gott* sagt der Prophet; ihren Gott kann er ihn nicht nennen, sie wollen ihn ja nicht mehr. Für וַיֹּאמֶר l. וְאָמַר s. zu v. 10. **14** *Darum giebt der Herr selbst euch ein Zeichen* d. h. darum, weil ihr es in unbegreiflicher Weise ablehnt, giebt er selbst הוּא ein Zeichen. Es hat denselben Zweck, zu welchem eines Ahas angeboten war: es soll bestätigen, dass das Wort des Propheten vom Misslingen des Planes der Feinde Wahrheit und dass daher Jahwe überhaupt zu „glauben" ist, und ein nochmaliger Versuch sein, ob auch bei dem Sehen dieses Zeichens keine „Einsicht" und kein „Verständnis" sich regen (6 9). Das Zeichen trifft nicht sofort, sondern in der nächsten Zeit innerhalb einer Frist von neun Monaten ein; denn es besteht darin, dass in der nächsten Zeit Mütter Ursache und Anlass haben werden, ihrem neugeborenen Knaben zur Erinnerung an den unerwarteten Abzug der Syrer und Ephraimiten den Namen עִמָּנוּאֵל *Gott mit uns* zu geben. Vgl. die Erzählung vom Ursprung des Namens Ikabods I Sam 4 19-22. Die Namengebung war in älterer Zeit die Sache der Mutter, so bei J und E und auch hier noch, vielleicht eine Spur des alten Mutterrechtes. Zu Jes's Zeit beginnt jedoch bereits die Namengebung durch den Vater vgl. Hos 1 und Jes 8 3. Vgl. BENZINGER Archäol. § 21, 3 S. 150. "הִנֵּה bedeutet, wie auch der Tempuswechsel anzeigt: Bald wird ein junges Weib, das schwanger ist und einen Sohn gebärt, denselben „Gott mit uns" nennen. Denn nur die Namengebung ist wichtig und liegt in der Zukunft, nicht aber das הָרָה. וְקָרָאת ist 3. Pers. fem. vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 74 g. Die messianischen Deutungen, die sich an diese Stelle angeschlossen haben, wovon v. 15 ein altes Zeugnis ist (s. zu v. 15) und wovon auch Mt 1 22 f. Kunde giebt, sind unrichtig; die Christen haben sich viel zu viel von dem späteren Judentum beeinflussen lassen, das in den Propheten nichts anderes als eine Enthüllung der Endzeit sah. Der Immanuel ist nicht der Messias und in הָעַלְמָה liegt am allerwenigsten eine Weissagung auf die Geburt des Messias von einer Jungfrau. Denn עַלְמָה hat durchaus nicht den Sinn von בְּתוּלָה, sondern von einer erwachsenen, im Alter der Mannbarkeit stehenden Person; die עַלְמָה kann eine verheiratete Frau oder eine noch unververheiratete Tochter sein, selbst ein hurerisches Weib wird Prv 30 19 so genannt. Ferner steht der Artikel hier durchaus nicht im Sinne der individualisierenden Determination, sondern der generellen, also nicht „die und die Frau", sondern „eine, die ʿalma ist". Es ist nicht einmal ausgeschlossen, dass mehrere Mütter ihrem Sohne den Namen Immanuel geben. Darum ist es ganz verfehlt, an irgend eine bestimmte Frau zu denken, etwa gar an die Gattin des Königs oder des Propheten. Wie wollte der Prophet gar noch wissen, dass sie Söhne gebären! und das Zeichen liegt ja gerade in dem Ereignis, das Jahwe geschehen lässt und das die Mütter zu dieser Namengebung nötigt. Dann bestätigt das Zeichen die Wahrheit des prophetischen Worts und erinnert Ahas

an jene Begegnung mit Jes und an seinen Unglauben. Das Zeichen ist ein letzter Appell zum „Glauben“ und hat so ein doppeltes Gesicht; denn es bringt auch die Konsequenz des Nichtglaubens, das Gericht, das „Nichtbleiben“ in Erinnerung. Das Zeichen fordert die Entscheidung und befördert die Krisis (6 9 f.), ob Ahas wieder nur sehe und keine Einsicht habe, oder ob er am Ende doch noch glaube.

15 ist schon von Hitzig mit Recht als Glosse angesehen. Wie v. 8[b] zu dem folgenden v. 9[a], so ist v. 15 Randbemerkung zu v. 16; in den Text aufgenommen durchbricht v. 15 den Zusammenhang zwischen v. 14 und v. 16. In לְדַעְתּוֹ ist לְ temporal *zur Zeit da er weiss* vgl. Gen 3 8, und nicht final („auf dass er wisse“); denn es ist nicht einzusehen, wie das Essen von חֶמְאָה וּדְבַשׁ *Dickmilch* resp. saurer Milch *und Honig* auf das מָאוֹם בָּרָע und בָּחוֹר בַּטּוֹב einwirken sollte. Das Letztere bedeutet zwar nicht die Zeit der sittlichen Reife, da man zwischen Gut und Bös zu unterscheiden vermag, sondern die Zeit, da man zu scheiden weiss, was zu essen schädlich ist oder nicht, also ein Alter von ein paar Jahren. Zuerst isst ein Kind alles, bald, wenn es zwei, drei Jahre alt ist, lernt es unterscheiden. Dass dies der Sinn des Ausdrucks ist, ergiebt sich aus einer Vergleichung von v. 16, wo der Ausdruck wiederkehrt, mit dem analogen in 8 4, ferner aber aus Stellen wie Dtn 1 39 Jon 4 11. *Dickmilch und Honig* giebt es im menschenarmen Lande v. 21 und 22[b]; also ist hier eine Verwüstung des Landes vorausgesetzt und zwar des Landes Juda, in dem Immanuel wohnt. Auch dadurch verrät sich v. 15 als sekundär; denn v. 14 und 16 handelt es sich im Gegenteil um die Verwüstung von Israel und Aram. Zu dem Gebrauch des stat. abs. מָאוֹם und בָּחוֹר statt des stat. constr. vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 113 f. Die Randbemerkung v. 15 hat Immanuel für den Messias angesehen und aus v. 16 und 21 f. Schlüsse für seine Jugendzeit gezogen (Duhm). Vgl. unten nach v. 25. Über die Auffassung, welche v. 15 für ursprünglich ansieht und dagegen v. 16 verwirft vgl. S. 78.

16 begründet v. 14 und nicht v. 15: Bald wird man „Gott mit uns!“ rufen; *denn* כִּי die Feinde ziehen ab und bevor noch der Knabe zwei drei Jahre alt ist (vgl. zu v. 15), wird das Land der beiden feindlichen Könige verwüstet sein. Mit dem אַתָּה *du* gegenüber von לָכֶם *euch* v. 14 wendet sich Jes wieder direkt an Ahas. Dem Namen *Immanuel* darf man, wie v. 16 zeigt, eine unmittelbare Bedeutung nur für die Ereignisse des syrisch-ephraimitischen Krieges beimessen. Die Mütter geben damit den Eindruck eines unerwarteten glücklichen Erlebnisses wieder und nicht etwa den Glaubenssatz der volkstümlichen Auffassung und Überzeugung, dass Jahwe unter allen Umständen auf Seiten Israels stehe; עִמָּנוּאֵל hat hier nicht den Sinn von יְהוָה אִתָּנוּ in Am 5 14. Auch für den Propheten selber gilt das Wort dem syrisch-ephraimitischen Krieg; nur liegt durch die Erinnerung an die begleitenden Umstände, unter welchen es gesprochen wurde, die Mahnung zum „Glauben“ darin: Wer „glaubt“, der „bleibt“ und kann in tieferem und umfassenderem Sinne „Gott mit uns“ ausrufen. So muss auch das Zeichen dem einen Zwecke, den Jes zu verfolgen hat, dienen, nämlich König und Unterthanen durch das Zeugnis von der Macht und Herrlichkeit Jahwes zum „Glauben“ aufzufordern.

Nach unserer Auslegung gehen von 7 1–16 auf jesajanische Grundlage zurück: v. 2–8[a] 9–14 16; von der Redaktion rühren her v. 1 und die Veränderungen der Anfänge von v. 3 11 13, und vom Rand in den Text geraten sind die Glossen v. 8[b] und 15.

Eine andere Auffassung wird von Budde vertreten und von Kuenen gebilligt. Budde, der im Übrigen zuerst die dritte Person der Erzählung auf Rechnung der Redaktion geschrieben hat, hält nämlich gerade v. 15 für ursprünglich und verwirft v. 16 als

Glosse, gebildet nach 8 4. Nach ihm soll in v. 15 לְ final sein und מָאוֹס בָּרָע וּבָחוֹר בַּטּוֹב den Zustand sogar der sittlichen Vollkommenheit, nicht einmal blos des sittlichen Unterscheidungsvermögens bezeichnen. Den kausalen Zusammenhang des Essens von saurer Milch und Honig mit der sittlichen Vollkommenheit erklärt er (vgl. seine Auffassung von וְהָיְתָה לְבָעֵר 6 13 zu d. Stelle) so, dass in v. 15 die Hinweisung auf eine der neuen Generation bevorstehende Zurückführung zum nomadischen Leben liege, und dass eben dieses der Weg zu sittlicher Vollkommenheit sei und die neue Generation (= Immanuel) der Hilfe ihres Gottes würdig mache. Man sieht, einen wie weiten Weg diese Auffassung braucht, um einen finalen Sinn für das einfache לְ herauszubringen. Weiter aber fällt auf, dass hier מָאוֹס ב״ eine so prägnante Bedeutung zugeschrieben wird, welche man dann sofort für v. 16 nicht mehr billigt. Endlich müsste man sagen, dass Jes, wenn er wirklich so etwas aussprechen wollte, seine Gedanken möglichst schwer verständlich ausgedrückt habe. Dabei erscheint erst noch die Namengebung, die doch das Zeichen ausmacht, als etwas Nebensächliches, das man weglassen könnte, und der ganze Schluss von v. 14 an als eine Verschiebung des Gedankengangs: Ahas sollte sich ein Zeichen erbitten, damit er glaube und sich ruhig verhalte; wenn Jahwe nun selber ihm ein Zeichen giebt, so kann es doch nicht ein Zeichen für etwas ganz anderes sein, sondern für die von Jahwe herbeigeführte Rettung aus der syrisch-ephraimitischen Not.

Dass die Auffassung, welche sowohl v. 15 wie v. 16 als ursprünglich betrachtet, erst recht kompliziert ist, kann nicht verwundern. Nach derselben soll das Dreifache in der Immanuelweissagung liegen: 1) unmittelbare Rettung, angedeutet durch die baldige Geburt Immanuels v. 14, 2) darauf folgendes Gericht nach v. 15, welcher Verwüstung Judas, und v. 16, welcher Verwüstung Ephraims und Arams in Aussicht stellt, und 3) schliessliche Rettung, angedeutet in dem Namen Immanuel. So im Allgemeinen übereinstimmend Dillmann, Giesebrecht, Meinhold u. A. Dabei spielt mit herein der Gebrauch von Immanuel in 8 8 und 10, vgl. dort. Abgesehen davon, dass v. 15 und v. 16 nebeneinander unverträglich sind, ist die Bedeutung des Zeichens, das doch klar etwas Bestimmtes bestätigen sollte, zu verschwommen und schwankend. Einen einheitlicheren Charakter bringt Porter in die Bedeutung der Verse 14 ff., ohne dass er weder v. 15 noch v. 16 als Glosse ansieht. Nach seiner Auffassung ist das Zeichen durchaus ein Unheilszeichen. Der Name Immanuel drückt den falschen Glauben, das unbegründete Vertrauen des Königs und des Volkes aus, die beide meinen, Jahwe müsse mit ihnen sein; aber diesem Namen soll sofort noch in der frühesten Jugend Immanuels durch die Erfahrung widersprochen werden. Das Zeichen wird somit in dem Widerspruch des Volksglaubens mit der schlimmen Erfahrung gefunden, die Juda und ebenso auch Israel und Aram alsbald machen werden, wenn Assur diese Länder verwüstet. Porter hält es selbst für möglich, dass קָרָאתָ 2. Pers. mit Ahas als Subjekt zu lesen und unter der ʿalma eine der Frauen des Königs zu verstehen sei. So sehr dieser Fassung der Vorzug der Einheitlichkeit zukommt, so ist sie doch unhaltbar, weil sie einerseits v. 15 und 16, die sich gegenseitig ausschliessen, zusammenschweisst, andrerseits einen Gegensatz zwischen dem Ahas v. 11 angebotenen und v. 14 gegebenen Zeichen und damit eine Aufhebung der unbedingt verheissenen Rettung v. 7 annimmt. Auch verlöre, was Jes nach Porter ankündigt, den Charakter eines Zeichens. Es wird daher bei der oben vertretenen ebenso einheitlichen, wie einfachen und keinen Bruch mit den vorangehenden Versen fordernden Erklärung von Stade, Duhm, Hackmann, Cheyne bleiben, und der Schlüssel des Abschnitts ist: Fürchte dich nicht vor Aram-Ephraim, sondern glaube! Gewiss sind diese Feinde ungefährlich; jedoch vertraust du nicht Jahwe, so bleibst du nicht. Assur ist bereit und das Gericht ist nahe.

Weder direkt noch indirekt hat Jes mit Immanuel einen Messias verheissen. Es entspricht daher der Sachlage nicht, wenn Kittel Gesch. der Hebr. II 293 sagt: „Die Stunde, in der Jesaja von Ahaz schied, hat der Welt den Gedanken an den Messias geschenkt“; aber das darf man sagen: Jene Stunde hat den Menschen den Ausdruck „Glauben“, der von so gewaltiger Bedeutung werden sollte, gebracht; ja noch mehr, sie hat die untrennbare Zusammengehörigkeit von Glauben und Bleiben d. h. Glauben und Heil, πίστις und ζωή, festgestellt vgl. Hab 2 4 Rm 1 17.

Mit Cap. 6 steht der Inhalt unseres Abschnitts nicht im Widerspruch, er ist vielmehr eine Bestätigung desselben. Zum Vertreter des heiligen Gottes ist Jes berufen, seinen Willen und Plan soll er verkündigen. Völlige Hingabe an diesen Gott fordert er; wer dieser Forderung entspricht, bleibt; wer sich ihr widersetzt, wird dem Gericht verfallen. Gottes Plan verkündet Jes: Weil die Feinde Frevelhaftes im Schilde führen, wird es nicht zu Stande kommen; es widerspricht dem Willen dessen, der mit seiner Herrlichkeit die ganze Welt erfüllt. Durch den Unglauben wird diese göttliche Ordnung nicht aufgehoben, aber die Verstocktheit und der Stumpfsinn werden grösser und die Krisis unvermeidlich gemacht und näher gebracht.

Die Ereignisse gaben Jes Recht; denn Tiglat-Pilesar unternahm 734 einen Zug nach Palästina, was den Rückzug der Syrer und Ephraimiten zur Folge hatte. Noch in dem gleichen Jahre verlor Pekach Thron und Leben. Dagegen gelang die Unterwerfung und Eroberung von Damaskus erst im Jahre 732. Dass Ahas die Hilfe Tiglat-Pilesars durch Anerkennung seiner Oberhoheit und Geschenke sich verschaffte, kann bei der Beurteilung nicht in die Wagschale fallen; der Assyrer musste ohne Ahas' Gesuch eingreifen, wenn er seine eigenen Interessen wahrnehmen und einen ihm feindlichen Bund im Westen nicht entstehen lassen wollte. Vgl. II Reg 16 5–9 (II Chr 28 5–8 ist unglaubwürdig) KAT² 254—259, Stade Gesch. Isr. I 588—597, Kittel Gesch. der Hebr. II, 287—295.

Besondere Litteratur: Giesebrecht Die Immanuelweissagung StK 1888, 217—264: Budde Über das 7. Cap. des Buches Jes in Études archéologiques dédiées à M. le Dr. C. Leemans 121—126, und The Nomadic Ideal in the OT in New World Dec. 1895; F. C. Porter A Suggestion regarding Isaiah's Immanuel in Journal of Biblical Litterature 1895, 19—36; Cheyne Recent Study of Isaiah in Journ. of Bibl. Litt. 1897, 131—135.

c) **7 17–25 Das Gericht über Juda;** eine Reihe von Drohworten gegen Jerusalem und Juda. Der Feind ist nicht Israel und Aram, sondern Assur, und das Gericht ergeht über Juda und nicht über Israel, wie Hackmann annimmt, der v. 18–25 in engster Verbindung mit v. 1–16 fasst und nach v. 16 erklärt. Denn v. 17 wird Recht haben vgl. v. 9ᵇ, und auch in Cap. 8 schliesst sich ähnlich an den Untergang Israels das Gericht über Juda. Endlich ist nicht einmal ein enger Zusammenhang von v. 17 ff. mit v. 1–16 notwendig oder auch nur wahrscheinlich. v. 17–25 enthält verschiedene, aber von der Redaktion mit einleitenden Formeln versehene und auch sonst ergänzte Fragmente jesajanischer Worte. Die Fragmente stammen ungefähr aus derselben Zeit, aber natürlich nicht vom gleichen Tage wie die Verhandlung mit Ahas v. 1–16; der Redaktor wird daher mit der Einordnung an dieser Stelle einigermassen Recht haben.

17 kann man zu v. 1–16 oder v. 18–25 ziehen, er gehört zu beiden und doch zu keinem; denn er ist lediglich zur Überleitung da, um beide Teile des Cap. zu verbinden und das Verständnis von v. 18 f. vorzubereiten. Er sieht so aus, als ob er zu dem Vordersatz v. 16ᵃ einen anderen Nachsatz geben wollte: bald bringt Jahwe über Juda ein Unglück, wie es nicht gekommen ist seit der Reichsspaltung, die hier, gewiss nicht der alten Anschauung entsprechend, als Abfall Ephraims von Juda dargestellt wird, ein Unglück, das v. 18 ff. beschrieben wird und schon den Hintergrund von v. 1–16 bildete (vgl. das „Nichtbleiben" v. 9ᵇ). Der Vers ist redaktionelle Klammer, und schliesslich sind die letzten Worte *den König von Assyrien*, die keine grammatikalische Verbindung haben, die Glosse eines Späteren, der sich den redaktionellen Vers noch deutlicher machen wollte.

18 19 Erstes Fragment. Die einleitende Formel *und geschehen wirds an jenem Tage* knüpft an v. 17 an und zeigt, dass der Redaktor schon in v. 17, wie auch im Folgenden eine Weissagung auf die Endzeit und das Endgericht sieht. Die mit dem prosaischen אֲשֶׁר eingeleiteten prosaischen Heimats-

bestimmungen für *Fliege* und *Biene* sind sekundär. Unter dem *Ende der Nile Ägyptens* versteht der Glossator nicht das Juda nahegelegene Nildelta, sondern Oberägypten und Äthiopien. So bleibt als ursprünglich von v. 18: *Zischen wird Jahwe der Fliege und der Biene,* und es ist daher möglich, dass nur ein Volk gemeint ist und beides Bilder Assyriens sind (vgl. 5 26). Die Fliege — man denke an die Tsetse-fliege vgl. 18 1 — wäre ein passendes Symbol für Ägypten, doch werden gefährliche Feinde überhaupt mit Bienen verglichen Dtn 1 44 Ps 118 12 und dann lag das Bild der Stechfliege und Hornisse nahe vgl. Ex 23 28 Dtn 7 20. **19** die drei letzten Zeilen des Vierzeilers dieses Fragments: *Und sie werden kommen und sich niederlassen alle In die Schluchten der Bergwände und die Spalten der Felsen Und in alle Dornbüsche und auf alle Triften.* Nirgends wird man Rettung finden vor dem Feinde, in alle Schlupfwinkel verfolgt werden vgl. Dtn 7 20. בַּתּוֹת *steile Bergabstürze* kommt nur hier vor, נְקִיק *Felsspalte* nur noch Jer 13 4 16 16 und נַעֲצוּץ *Dorngehege* nur noch [1 31] 55 13.

20 ein zweites Fragment, welches das Gericht, die Entvölkerung des Landes, unter dem Bilde des Abscherens aller Haare darstellt vgl. Hes 5 1. Zu dem Schimpf, der in solcher Behandlung liegt, vgl. II Sam 10 4 f. Der Vierzeiler ist in der ersten Zeile *abscheren wird der Herr* verstümmelt, vielleicht infolge der redaktionellen Einleitung mit בַּיּוֹם הַהוּא; dagegen sind die drei letzten Zeilen vollständig erhalten und durch בְּמֶלֶךְ אַשּׁוּר, die erklärende Zugabe eines Glossators, am Ende der zweiten Zeile vermehrt. בְּתַעַר הַשְּׂכִירָה wird nach der Mas., da תַּעַר masc. ist, als *mit dem Schermesser der Dingung* zu fassen sein. Gewöhnlich sieht man aber das artikellose תַּעַר hier für femininisch gebraucht und הַשְּׂכִירָה für Epexegese an *mit dem gedungenen Schermesser* GES.-KAUTZSCH[26] § 126 x; bei dieser Fassung steht aber nichts im Wege, בַּתַּעַר mit Artikel zu lesen. Dass בְּעֶבְרֵי נָהָר aus בְּעֵבֶר הַנָּהָר verderbt ist (SIEGFRIED-STADE, CHEYNE), ist möglich. *Haar der Füsse* ist Euphemismus für Schamhaare vgl. auch 6 2. Jahwe dingt die Assyrer — eine Anspielung auf die durch den Tribut Ahas' erfolgte Dingung ist schwerlich intendiert — sie liefern gründliche Arbeit, ganz Juda wird glatt rasiert werden und völlig entvölkert vgl. 6 11.

21–25 weitere Fragmente, welche die gänzliche Verödung des Landes nach dem Gerichte schildern. Die jesajanische Grundlage ist hier nicht sicher abzugrenzen, die Redaktion scheint tiefer eingegriffen zu haben. Die Verse besagen, dass alle Kultur aus dem Lande verschwunden sein und es nur noch das Leben des Nomaden und Jägers geben wird. Davon, dass ein solches Leben die beste Gelegenheit biete, zur sittlichen Vollkommenheit zu gelangen (vgl. S. 78), verlautet aber nichts. **21** וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא ist der übliche redaktionelle Anfang vgl. v. 18 20 23. An jenem Tage *kann dann sich einer* d. h. אִישׁ jeder, man, *ein Kühchen und zwei Stück Schmalvieh halten* יְחַיֶּה d. h. durchbringen. Das ist alles, was in den armseligen Verhältnissen jener Zeit eine Familie zu ihrem Unterhalte haben wird. **22** Die erste Vershälfte trägt deutlich die Kennzeichen einer Glosse an sich: sie greift vor, indem sie das Folgende erklärt, und zwar weiss sie aus der blossen Ernährung mit Milch

und Honig ein Zeichen der Fruchtbarkeit zu machen im Gegensatz zu v. 21 und 22ᵇ. v. 22ᵇ sagt nämlich: Denn jeder, der im Lande noch übrig ist, muss von חֶמְאָה und Honig leben, d. h. er ist in den Zustand eines Nomaden in gänzlich unkultiviertem Lande zurückversetzt; dagegen leitet v. 22ᵃ das Essen von חֶמְאָה von der enormen Fruchtbarkeit des Landes her, der zufolge die Tiere viel Milch geben. Im Übrigen scheint der Glossator חֶמְאָה als „Butter" zu verstehen, während in v. 22ᵇ wohl die saure Milch, die die Beduinen lieben (Doughty Arabia Deserta I, 263 vgl. Jdc 5 25), gemeint ist. חֶמְאָה ist v. 22ᵃ eine Kondensation oder ein Extrakt, in v. 22ᵇ nur eine Metamorphose der Milch. **23–25** die heillose Verwilderung des Landes, das Dornen und Disteln trägt statt Reben und Wein, das man nur mit Pfeil und Bogen zu betreten wagt statt mit Karst und Haue. **23** Das viermalige הָיָה spricht nicht für Jes; das zweite יִהְיֶה ist zu fassen = *wo stehen könnten* oder als Imperf. der Dauer = *wo bis jetzt stehen.* *Tausend Weinstöcke im Werte von tausend Sekeln,* also die teuersten Reben, ein Rebstock zu 1 Schekel = ungefähr 2,50 Mark resp. 3 Frs. **24** יָבֹא die 3. Pers. für das unbestimmte *man* vgl. zu רָפָא 6 10. שָׁמָּה *dorthin,* wo jetzt noch Reben stehen oder wo solche stehen könnten, wagt man sich nur mit Pfeil und Bogen. **25** Statt der Gärten finden sich Dornen. Das Imperf. יֵעָדֵרוּן ist zu erklären, wie יִהְיֶה v. 23. Für תָּבוֹא *du kommst,* die 2. Pers. zur Bezeichnung des unbestimmten persönlichen Subjekts *man* Ges.-Kautzsch[26] § 144 h, hat man יָבֹא wie v. 24 zu lesen. יִרְאַת" ist nicht etwa Subjekt, sondern Näherbestimmung des Verbums, die den Grund angiebt, warum man jenen Ort nicht betritt d. h. *aus Furcht vor etc.* vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 118 l; denn der neuen Entdeckung Jacobs ZATW 1898, 287 f., dass יִרְאַת שָׁמִיר וָשַׁיִת Name der Sense oder Hacke, des Beils oder eines ähnlichen eisernen Ackergeräts als des „Schreckens der Dornen und Disteln" sei, vermag ich nicht zu glauben. Nur als Weidetrift des Viehes kann die Wildnis noch gelten. Auch die dreifache Wiederholung von שָׁמִיר וָשַׁיִת v. 23 24 25 zeigt, wie stark die Redaktion hier eingegriffen hat.

Die ursprünglich auf die Heimsuchung Judas durch die Assyrer gehenden Worte Jes's sind durch die redaktionelle Behandlung so eingeleitet worden, dass sie auf das Endgericht bezogen werden konnten. Der scheinbar ganz zurücktretende Trost fehlt doch nicht; denn es sollte das ganze Cap. in einem Zuge gelesen werden, dafür sorgte die Klammer v. 17 und dann fehlte der Trost nicht. In dem Immanuel, so sah man es später an, ist der Messias für die Zeit dieses Gerichts verheissen und die Gerichte, der Hereinbruch der Feinde und die Verwüstung des Landes, werden als die „Wehen des Messias" חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ verstanden vgl. Mk 13 8 Mt 24 6 8, unter denen er geboren wird. Die messianische Fassung Immanuels, so fern sie auch Jes selber liegt, ist durch die Hinzufügung von v. 15 und wohl auch von v. 22ᵃ angedeutet, welche Verse an die Vorstellung von dem Aufenthalt des Messias in der Wüste Apk Joh 12 13 f. erinnern (Duhm), und lange vor der Zeit des NTs (vgl. Mt 1 23) schon üblich gewesen.

d) 8 1–4 Die Eroberung von Damaskus und Samarien, durch zwei Handlungen des Propheten im Jahre 734 voraus verkündigt. In 7 1–16 wandte sich Jes an den Hof, mit 8 1–4 an das Volk. Beim Eintreffen des Angekündigten wollte er Beweise dafür haben, dass er die Ereignisse vorhergesagt habe; diese Beweise sollten die Wahrheit seines Wortes unbestreitbar machen und darum zum Vertrauen auf Gott antreiben. Jes erzählt auch hier selbst.

1 2 die Aufstellung einer grossen Tafel mit der Widmung: Dem Maher-schalal Chasch-baz! **1** Jes nimmt auf Gottes Befehl einen grossen גִּלָּיוֹן *Tafel* d. h. eine geglättete Platte aus Holz, Stein oder Metall, schreibt darauf בְּחֶרֶט אֱנוֹשׁ d. h. mit dem Griffel (stilus) des gewöhnlichen Mannes (אֱנוֹשׁ = אִישׁ), also in der allgemein üblichen Schrift, die jedermann verständlich ist, und nicht in irgend einer Geheimschrift. Von der gewöhnlichen damals üblichen Schrift giebt die Siloahinschrift die beste Vorstellung. Zu חֶרֶט und גִּלָּיוֹן vgl. Benzinger Archäol. § 40 S. 290. In der Widmung לְמַהֵר שָׁלָל חָשׁ בַּז ist לְ nicht als die Inschrift anführend anzusehen, sondern לְ gehört zur Inschrift selber, wie das לְ sich regelmässig auf alten Siegeln findet vgl. Abbildungen bei Benzinger a. a. O. 258 f., ebenso Hes 37 16, und bedeutet „gehörig", „gewidmet". מַהֵר שָׁלָל חָשׁ בַּז *Raubebald Eilebeute* ist Bezeichnung des Assyrerkönigs Tiglat-Pilesar, den Hosea (5 13 10 6) König „Raufbold" nannte, wenn nicht etwa dort für מֶלֶךְ יָרֵב vielmehr מַלְכִּי רָב oder מַלְכִּי רָם „der grosse" oder „der hohe König" The Expositor Nov. 1897, 364; April 1898, 320 und ZATW 1897, 334—336 zu lesen oder mit Winckler (Mitteil. der Vorderas. Ges. 1898, 1 31 f.) darunter der arab. König von Jathrib (l. מלך יתרב) zu verstehen ist. Jes nennt ihn: Rasch ist Raub, eilend Beute d. h. er ist einer, der rasch raubt und eiligst Beute davonträgt. מַהֵר ist Verbaladj. des Pi. wie Zph 1 14 *rasch*, parallel dem Partic. חָשׁ *schnell*. **2** Für וְאָעִידָה ist וְהָעִידָה *und nimm Zeugen* zu lesen; so übersetzt auch LXX, das א für ה ist Schreibfehler. לִי *mir* d. h. Jahwe; was Jes thun soll, geschieht im Auftrag Jahwes, und die Zeugen für die Aufstellung der Tafel durch Jes zeugen daher für Jahwe. Es sollen *zuverlässige* Männer sein d. h. bei den Mitbürgern als glaubwürdig in Ansehen stehen. Dass sie Jes befreundet waren, ist eher ausgeschlossen; ihre Glaubwürdigkeit konnte weniger in Zweifel gezogen werden, wenn sie Jes ferne standen. Unter den beiden Genannten ist nur Uria, der Oberpriester Ahas', bekannt, er erbaute den Altar zu Jerusalem nach dem damascenischen Muster II Reg 16 10-16. Die Ausführung des Auftrags durch den Propheten versteht sich von selbst wie 7 3-9.

3—4 Die Geburt eines Sohnes Jesajas und Benennung desselben mit dem Namen Raubebald-Eilebeute. **3** In die gleiche Zeit mit der Aufstellung der Denktafel v. 1 2 fällt die Geburt des zweiten Knaben Jes's: das וַיֹּאמֶר v. 3b ist gleichzeitig mit dem וַיֹּאמֶר v. 1; die Verba in v. 3a haben plusquamperfektische Bedeutung. הַנְּבִיאָה *die Prophetin* heisst die Mutter des Knaben, nicht weil sie selber Prophetin, sondern die Frau des Propheten, die „Frau Prophet", war. Hieraus ergiebt sich auch, dass Jes nur e i n e Gattin hatte und dass er den Titel נָבִיא trug. Der Titel ist geblieben, obschon die späteren Propheten von den früheren verschieden waren und daher Amos (7 14) ihn abgelehnt hatte. Vgl. auch zu 3 2. Die Namengebung erfolgt hier durch den Vater vgl. zu 7 14. **4** Die Begründung des Namens erklärt auch die Aufstellung der Tafel: Bevor ungefähr ein Jahr vorüber ist, wird der assyrische König die Hauptstädte von Aram und Ephraim erobert und ihren Reichtum als Beute weggeführt haben.

Die Zeit dieser beiden Handlungen ist nicht fraglich. Sie stehen in enger Beziehung

zu dem 7 1–16 Berichteten. In 7 1–16 ist bis zu dem Termin, da jeder die Rettung sehen kann, ein Zeitraum von höchstens neun Monaten gerechnet 7 14, und der Termin der völligen Besiegung der Feinde auf weniger als zwei bis drei Jahre angesetzt 7 16. Hier 8 1–4 verkündigt Jes, dass die Hauptstädte der Feinde ungefähr innerhalb eines Jahres fallen werden. Also erfolgt nach Jes zuerst die Geburt Immanuels, gleichbedeutend mit dem Rückzug der Feinde von Jerusalem 7 14, dann die Eroberung der Hauptstädte durch die Assyrer 8 4 und zuletzt die Verödung der feindlichen Länder 7 16, und die Handlungen von 8 1–4 fallen in die Zeit von 7 1–16, kaum ein wenig später, da noch niemand den Abzug der Feinde erwartete, da also Immanuel noch nicht geboren war, der übrigens mit Maher-schalal Chasch-baz nicht identisch ist. Jedenfalls hatte sich auch Ahas damals noch nicht um Hilfe an den assyrischen König gewandt; dann verlöre das Wort Jes's alle Kraft und die Herbeiziehung der Zeugen wäre völlig unverständlich, gerade wie wenn es erst nach dem Abzug der Feinde gesprochen wäre.

Es ist länger gegangen mit der Unterwerfung von Aram und Ephraim, als Jes erwartete. Wohl sind die Feinde durch den Zug der Assyrer nach Palästina bald zum Abzug genötigt und ist auch noch 734 ein Teil der Bewohner Ephraims weggeführt worden II Reg 15 29 ff., aber Damaskus ist erst im zweiten Belagerungsjahr 732 erobert und Samarien erst 721 gefallen. Jes hat dennoch seine Zeitbestimmungen aufgeschrieben, weil er sich bewusst ist, gleichwohl in der Hauptsache, in dem, worauf es ankommt, Recht zu behalten. 734 war doch nur der Anfang vom Ende und 734—721 nur eine Galgenfrist. Zugleich liegt wohl darin eine Hindeutung, dass Jes zwischen der Vorausverkündigung der Thatsache, nämlich des Untergangs von Aram und Ephraim, und der Bestimmung der Zeit ihres Eintritts unterschied. Περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν heisst es Mk 13 32, und ganz genau fixierte Jes den Zeitpunkt nicht, sondern nennt nur überhaupt eine kurze Frist. Daraus darf man schliessen, dass er selber als den Inhalt der ihm gewordenen göttlichen Offenbarung das gewisse Scheitern des ruchlosen Planes der Feinde gegen Jerusalem, nicht aber die Zeitangaben ansieht, und man darf sich diese Enthüllung psychologisch vermittelt denken durch die dem Propheten aufgegangene Erkenntnis von dem sittlichen Weltregiment Gottes, welches ein solches ruchloses Unternehmen nicht gelingen lässt. Damit ist natürlich das Geheimnisvolle der Offenbarung Gottes an den Propheten noch lange nicht erklärt und noch viel weniger geleugnet.

e) 8 5–10 Die Bestrafung der „ungläubigen" Judäer und das Misslingen der Pläne der Völker. Der Abschnitt besteht aus zwei Teilen; ob sie zusammengehören, hängt von dem Urteil über den zweiten Teil v. 8b–10 ab. Vgl. unten S. 85 f.

5 zeigt, dass auch hier noch Jes's eigene Berichterstattung vorliegt und dass das Wort v. 6–8a in die gleiche Zeit mit 7 3 ff. fällt; vgl. 7 10 8 1. **6** Das erste Versglied: *Weil dies Volk die Wasser Siloahs verachtet, die sanft fliessenden* ist verständlich: die Judäer (vgl. v. 8 יְהוּדָה) verachten die לְאַט *gemächlich sanft* fliessende Quelle, die das Wasser vom Tempelberg, wahrscheinlich von der heutigen Marienquelle am östlichen Rande des Tempelbergs nach Siloah (Silwan) ZDPV 1888, 34 oder noch besser, da der Tunnel mit der Siloahinschrift durch den Tempelberg schon damals geschlagen war, nach dem oberen Teiche 7 3 abgab. Diese Quelle ist das Bild der Macht Jahwes, den Jes im Tempel thronen sah, und nicht des Königs Ahas, dessen Macht Jes sehr gering anschlägt und von dem er vielmehr Ruhe und Stillesein fordert; und die Judäer, die wie Ahas keine Augen des Glaubens haben, um die wahre Quelle der Macht dort in Jahwe auf dem Berge, von wo die Siloahwasser herkommen, zu sehen und ihr stilles, aber gewaltiges Wirken zu erkennen, haben kein Vertrauen auf Jahwe. Später ist von der Tempelquelle im neuen Jerusalem noch öfter die Rede, es

ist dann aber nicht mehr das gemächlich fliessende Wasser Siloahs, sondern ein kräftiger Strom, weil die Späteren das Sichtbare lieben Hes 47 1-12 Jo 4 18 Sach 14 8. Das zweite Glied ist verderbt. Die Übersetzung „und weil ein Sichfreuen stattfindet mit Rezin und dem Sohne Remaljas“ ist sprachlich kaum zu rechtfertigen und sachlich unglaublich, da nichts sonst auf eine mit den Feinden liebäugelnde Partei in Juda hinweist; das ganze Volk zittert vor Angst 7 2. Zu einer bessern Auffassung führt Hitzigs Vermutung, dass מְשׂוֹשׂ auf ein ursprüngliches מָסוֹס *sich verlaufen* zurückgehe. Nur darf dann nicht mit Giesebrecht מָסוֹס zu לְאַט gezogen = *die sanft fliessenden und sich verlaufenden Wasser* und der Schluss als Glosse betrachtet werden, Jahwes Hilfe verläuft doch nicht bald; sondern es ist mit Duhm und Cheyne das erst infolge der Verderbnis מְשׂוֹשׂ entstandene אֶת־ in מִפְּנֵי oder מִלִּפְנֵי *vor* zu verbessern und dann מָסוֹס Inf. abs. zu punktieren, wodurch man eine richtige Fortsetzung des Verb. fin. מָאַס erhält und weder genötigt wird, das כִּי vor מָאַס zu streichen und auch hier den Inf. מָאֹס zu lesen, noch יַעַן vor מסס zu wiederholen. Das Wortspiel מָסוֹס — מָאַס bleibt und der Sinn ist trefflich: *Weil dies Volk die Siloahquelle verachtet, die sanftfliessende, Und ganz verschmachtet* (ganz Verschmachten ist) *vor Rezin und dem Sohne Remaljas,* — so wird Jahwe diesem Verdursten abhelfen durch den Euphratstrom. 7 Das וְ vor לָכֵן ist ungewöhnlich im Nachsatz nach יַעַן, fehlt in LXX und ist daher als falsche Dittographie des letzten ו von v. 6 zu tilgen. עֲלֵיהֶם *über sie* ist ein Interpretament, das auch, wenn es mit LXX in עֲלֵיכֶם verbessert wird (so Guthe), zu früh kommt vgl. v. 7^{b}. Zuerst *lässt* Jahwe die Wasser des Euphrats, die gewaltigen und vielen, *steigen,* das bedeutet מַעֲלָה und nicht „heraufkommen lassen“. Ebenso ist *der König von Assur und seine ganze Herrlichkeit* Glosse, die das Bild nur verdirbt. Zu וְעָלָה ist הַנָּהָר Subjekt: der Euphrat tritt bei seinem Steigen über alle seine Betten, Kanäle (אֲפִיקָיו) und über alle seine Ufer; גְּדוֹתָיו statt גִּדְיוֹתָיו von גִּדְיָה *Ufer* vgl. König Lehrgeb. II § 127 II 3 c S. 471 f. 8 bildet in seiner ersten Hälfte eine gute Fortsetzung zu v. 7: Der über die Ufer tretende Euphrat חָלַף בִּיהוּדָה *rückt ein* dringt ein *in Juda, überschwemmt und überflutet.* Mit dem Verschmachten v. 6 wird es dann ein Ende haben, wenn die Wasser bis an den Hals reichen vgl. 30 28.

Mit 8^{b} beginnt etwas Neues. Das Bild der Überschwemmung v. 7 8^{a} ist verlassen. Könnte man sich am Ende noch denken, dass die aus einem Fluss austretenden Wassermassen dessen *Flügel* heissen, so ist doch hier diese Vorstellung nicht möglich; denn die Spannweite der „Flügel“ des Euphrats ist viel grösser als die Breite des Landes Juda. Offenbar handelt es sich um die Flügel eines gigantischen Vogels, der sich auf das Land niederlässt, entweder um es auszurauben Hos 8 1 Hes 17 1-10 oder um es zu schützen. Das Letztere ist hier gemeint, weil nur so verstanden die Angabe von der das ganze Land überdeckenden Spannweite der Flügel einen Grund hat. Der schirmende Vogel ist aber das Bild für Jahwe, der sein Volk und Land schützt vgl. Ps 17 8 36 8. Auffallend ist, dass Immanuel angeredet wird, ob er nun bereits geboren ist oder nicht; denn das Land gehört doch nicht Immanuel vgl. 7 14. Nur wenn Immanuel als der Messias gefasst wird, kann Juda oder Pa-

lästina am Ende sein Land heissen; aber die Anrede des Zukünftigen ist auch dann schwer anzunehmen. Man liest daher besser mit Duhm unter Abtrennung des letzten Buchstabens von אַרְצְךָ, wie am Ende von v. 10: כִּי עִמָּנוּ אֵל. Jahwe schützt das Land, ***denn mit uns ist Gott.*** Über die Herkunft von v. 8[b] s. unten nach v. 10.

9 10 passen inhaltlich gut zu v. 8[b]; denn dem Schutz des Landes durch Jahwe entspricht das Misslingen jedes Angriffs der Völker. **9** fordert die Völker auf: רֹעוּ von רָעַע ***seid böse, erbost euch,*** וָחֹתּוּ ***und seid erschreckt,*** vor Schreck betäubt. Der zweite Imperativ nennt die sichere Folge des ersten vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 110 f., das wiederholte חֹתּוּ hebt daher hervor, dass immer Schrecken das Ende ihrer Unternehmungen sein wird. An וְהַאֲזִינוּ ***und horcht auf*** hat Wellh. Deutsche Litzeitg. 1890 Nr. 31 Anstoss genommen und הֵאָזְרוּ ***rüstet euch*** vorgeschlagen, das zu dem parallelen רֹעוּ besser passt. Da aber LXX für רֹעוּ γνῶτε bietet, so wird nicht הַאֲזִינוּ dem unsicheren רֹעוּ anzugleichen sein, sondern umgekehrt. Man lese daher דְּעוּ: ***Erkennt es, ihr Völker, und erschreckt, Horcht auf, alle Fernen der Erde!*** Das erste וָחֹתּוּ hat man nicht zu tilgen, eher nach LXX וְ vor הַאֲזִינוּ und כֹּל. Welche erschreckende Erfahrung sie machen müssen, sagen v. 9[b]: ***Rüstet euch und erschreckt!*** und **10** ***Fasst einen Plan, er geht in die Brüche; Beschliesst einen Beschluss, er kommt nicht zu Stande. Denn mit uns ist Gott!***

Die Herkunft von v. 8[b]–10. In einem Atemzuge ist v. 5–10 nicht geschrieben, v. 5–8[a] gehen die Judäer in der verdienten Heimsuchung unter, v. 8[b]–10 werden sie vor jedem Angriff der Feinde gerettet. Der Bruch zwischen v. 8[a] und 8[b] ist unleugbar; es ist selbst möglich, dass etwas vor v. 8[b] ausgefallen oder weggelassen ist, da das Suffix in כְּנָפָיו kein Substantiv hat, auf das es sich bezieht. Dass v. 5–8[a] von Jesaja herrühren, ist keine Frage; ob auch v. 8[b]–10 ihm gehören, hängt sehr davon ab, wer die Völker v. 9 sind. Können es Aram und Ephraim sein, so gehen die Verse auf den Schutz Judas im syrisch-ephraimitischen Kriege. Aber die Völker ohne jede Beschränkung sind angeredet und die Syrer und Ephraimiten wohnen nicht am Ende der Erde. Will man sagen, dass sich Jes von diesen Nachbarn sofort der Gesichtskreis auf die ganze Erde und auf alle Zeiten erweitert habe, so stellt sich dem die Erinnerung an die Assyrer entgegen, deren Rüstungen gegen Juda nach Jes nicht erfolglos sein sollten, vgl. nur v. 7 8[a], und die Einschränkung, dass es sich nur um böse Pläne der Völker gegen Juda handle, also die Assyrer, die im Auftrage Jahwes kommen, ausgenommen seien, legt einen Nachdruck auf רֹעוּ, den dies Wort nicht tragen könnte, auch wenn es fester stände. Es ist daher dem Schlusse nicht auszuweichen: v. 8[b]–10 stammen nicht von Jesaja und sind deshalb auch nicht von ihm später zu v. 5–8[a] hinzugesetzt worden. Zu den von Cheyne verglichenen Stellen 14 24–27 und 17 12–14 siehe unsern Kommentar.

Die Verse sind eine Hinzufügung aus späterer Zeit, um auch hier wiederum der Strafe das schliessliche Heil gegenüberzuhalten, das Israel in der Endzeit erfährt, wo Gott sein Volk vor den Feinden deckt und der Ansturm der Heiden nichts ausrichtet vgl. Hes 38 f. Jes 54 14–17 Ps 2 etc. Sie können, was wegen ihrer Unvollständigkeit (vor v. 8[b] fehlt etwas) nicht unwahrscheinlich ist, anderswoher von dem Diaskeuasten entnommen und müssen nicht von ihm selber verfasst sein. Auch ist man nicht gezwungen, mindestens כִּי עִמָּנוּ אֵל auf Rechnung des Ordners zu setzen; denn schon der Verf. von v. 8[b]–10 kann mit diesem Worte, in dem er dem Glauben der nachexilischen Gemeinde Ausdruck verlieh, seine Strophen geschlossen haben. Der Refrain war dann für den Redaktor Anlass genug, dieses Stück v. 8[b]–10 in den Zusammenhang mit dem Immanuel 7 14 zu bringen; denn die spätere Zeit sah ihn für den Messias an und kehrte die Reihenfolge der Ereig-

nisse um: Für Jesaja war Immanuel das Zeichen für die Rettung in der syrisch-ephraimitischen Not und erst nach derselben folgte das Gericht durch Assur; für den Glauben und die Theologie des späteren Judentums ging dem Kommen des Messias und des Heils der letzte Ansturm der Völker voran. Hier v. 8 und 10 ist עִמָּנוּ אֵל das kurze bleibende Bekenntnis der jüdischen Gemeinde, 7 14 der bedeutungsvolle Ausruf bei dem Eintritt eines unerwarteten Ereignisses. Vgl. STADE ZATW 1884, 260, HACKMANN 70; auch PORTER a. a. O. S. 36 hat wenigstens für 8 10 diese Auffassung vertreten, 8 8ᵇ aber in die Linie von 7 14 gestellt, s. oben S. 78.

f) 8 11–15 Nicht die verbündeten Könige Rezin und Pekach sind zu fürchten, sondern Jahwe. Das Wort stammt aus den Schreckenstagen, in denen Jerusalem vor den beiden Königen Rezin und Pekach zitterte 7 2 8 6, und knüpft mit כִּי an den Gedankengang von v. 5–8ᵃ an. **11** ist prosaische Einleitung, die, wie Cap. 6, zeigt, auf welche Weise Jes Gottes Wort erhielt. Jes stand unter einer überwältigenden Macht, festgehalten und gebunden durch eine Hand von unwiderstehlicher Kraft. הַיָּד *die Hand* ist natürlich Gottes Hand vgl. Hes 3 22. בְּחֶזְקַת *als mich überwältigte, festpackte;* der Inf. wird fortgesetzt durch das Verb. fin. וְיִסְּרֵנִי, Imperf. Kal von יָסַר *zurechtführen, zurechtweisen.* Auch Jes zog es „auf den Weg des Volkes“, zu denken, zu reden und sich zu fürchten wie es; aber Gott hält ihn fest und weist ihn zurecht. **12** *Nennt nicht Verschwörung jedes, was dies Volk Verschwörung nennt, Und vor dem, was es fürchtet, fürchtet euch nicht und erschreckt nicht!* קֶשֶׁר *Verschwörung* ist das Bündnis von Rezin und Pekach vom Volke genannt, weil es den Zweck hat, die Ordnung in Juda zu zerstören vgl. Neh 4 2 (CHEYNE). Möglich ist auch, dass die Aufregung in Jerusalem hochverräterische Unternehmungen im eigenen Volke vermutete (DUHM); doch spricht Jes sonst nirgends davon. Die Änderung von קֶשֶׁר in קֹדֶשׁ oder קָדוֹשׁ, von SECKER vorgeschlagen und seither von Vielen auch von GUTHE gebilligt, ist gänzlich unnötig und hebt das originelle קֶשֶׁר auf. **13** Das zweite Glied *er* (Jahwe) *soll es sein, der euch Furcht und Schrecken einflösst* (מַעֲרִיץ ein Subst. = Gegenstand des Schreckens; vielleicht ist מַעֲרָץ zu lesen DUHM) ist der Gegensatz zu dem zweiten Gliede von v. 12, so wird auch das erste hier dem ersten dort entsprechen müssen. Trotzdem nun der Heilige zu fürchten ist Hos 11 9, ist der Gegensatz doch erst deutlich, wenn man mit DUHM, HACKMANN, RUBEN תַּקְשִׁירוּ liest; also ist nicht zu übersetzen: Jahwe der Heere sollt ihr heilig halten, sondern *Jahwe der Heere den haltet für den Verschwörer* d. h. Von den Verschworenen, von denen ihr meint, dass sie das Staatswesen stürzen werden, habt ihr nichts zu fürchten; der Hauptverschwörer ist Jahwe vgl. v. 7, von ihm kommt das Unheil v. 14 f. **14** וְהָיָה לְמִקְדָּשׁ „und er wird sein zum Heiligtum“ ist nach der masoret. Abteilung das erste Satzglied. Danach misst sie ihm einen Sinn zu, der dem ganzen zweiten Teil das Gleichgewicht hält; מִקְדָּשׁ ist somit in der Bedeutung „ein schützendes Heiligtum“, „ein Asyl“ genommen vgl. Hes 11 16 und Ex 21 14 I Reg 1 50. Wie störend dieser Sinn für den Zusammenhang ist, erkennt man daran, dass fast allgemein לְמִקְדָּשׁ als unhaltbar betrachtet wird (DE LAGARDE vermutet dafür ein מֹקֵשׁ, das „Anstoss“ bedeuten soll; DUHM tilgt es als unrichtige Dittographie von לְמוֹקֵשׁ in der folgenden Zeile), und dass da, wo man es im Text belässt, man ihm einen den folgenden

Nomina parallelen Sinn „ein Heiligtum, von dem Verderben ausgeht" zu geben sucht. Das Wort ist aber hier absichtlich eingesetzt, um auf die Endzeit, den Schutz, den Jahwe den Getreuen gewährt vgl. v. 8b und oben S. 85 f., hinzuweisen und den Trost nicht fehlen zu lassen; ursprünglich ist es jedoch nicht. Jes schrieb: *Er wird sein zu einem Stein, an dem man anstösst, Und zu einem Felsblock, über den man strauchelt, für die beiden Häuser Israels, Zu einer Falle und zu einer Schlinge für die Bürger Jerusalems* d. h. Jahwe der Verschwörer bereitet ihnen auf dem „Wege, den sie gehen", Hindernisse und stellt ihnen Fallen, dass sie verderben. Übrigens ist Jerusalem kein richtiger Gegensatz zu den beiden Häusern Israels, und Ephraim kommt hier gar nicht in Frage; wie in Hosea oftmals Juda eingesetzt ist, damit der Prophet auch zeige, dass er Judas Verhalten und Schicksale kenne (z. B. Hos 1 7 4 15 5 5 10 12 ff. 6 4 11 etc.), so ist hier die Beziehung auf Ephraim eingetragen und ursprünglich stand dafür לְאִישׁ יְהוּדָה oder לִיהוּדָה, wobei noch möglich ist, dass לְיוֹשֵׁב יְרוּשָׁלַםִ früher an erster Stelle stand vgl. zu 1 1. **15** בָּם *unter ihnen,* das Suff. bezieht sich nicht auf Stein und Fels, sondern auf Jerusalemer und Judäer, also: die Mehrzahl von ihnen kommt zu Fall und zerschellt, wird vom Verderben ereilt. Vgl. 28 13b. Jes vollführt die Absichten des Verschwörers vgl. 6 9–11. Im NT ist der Vers nicht nur allgemein, wie das schon die Hinzufügung לְמִקְדָּשׁ v. 14 thut, sondern speziell messianisch gefasst vgl. Mt 21 44 Lk 2 34 Rm 9 33 I Pt 2 8; bei Jes aber ist es Jahwe, der die Judäer und zwar in nächster Zukunft zu Fall bringt.

g) **8 16–18 Jesajas Schmerz und Hoffnung.** Die Worte bilden den Abschluss der Reihe von Aufzeichnungen des Propheten in 6 1 resp. 7 1—8 14. **16** Die plene geschriebenen צוֹר und חֲתוֹם wären auffallende Imperative vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 67 n; zudem fehlt eine Einführung wie „Jahwe sagte zu mir" und entspricht den Imperativen die Fortsetzung וְחִכִּיתִי *und ich will harren* v. 17 nicht. Plenescription spricht auch nicht für den Inf. constr., der ausserdem als einzige Verbalform im Satze zu wenig Gewicht hätte. Man wird darum Inf. absoluti lesen müssen, also חָתוֹם punktieren und צוֹר für צָרוֹר gelten lassen; die gleiche Konstruktion, Inf. abs. und darauffolgendes Perf. mit ו convers., findet sich Jer 7 9 10 (DUHM). Somit: Nichts giebt es für mich als *verwahren* (von צָרַר = „einbinden") *die Offenbarung, versiegeln die Lehre in meinen Jüngern und dann etc.* Die תְּעוּדָה *Bezeugung, Offenbarung* ist nicht nur in v. 12 f. zu suchen, sondern umfasst die ganze Jes zuteil gewordene Kundgebung des göttlichen Willens, bes. 6 3 9–11; 7 7–9 8 1–8a und שְׁאָר יָשׁוּב 7 3, kurz zusammengefasst in 7 9b, und die תּוֹרָה *Weisung, Lehre,* die der Prophet zu geben hat, heisst Glauben, Stillesein und Ruhe halten 7 4. *Seine Jünger* sind die lebendige Urkunde, in die er in wohlbezeugter Form Bezeugung und Weisung niederlegt, d. h. ihnen prägt er sie tief und unvergesslich ins Herz. Von einer wirklichen Niederschrift ist hier nicht die Rede. Seine Jünger sind nicht Schüler, die das Prophetentum lernen wollten, zu dem Gott berufen musste, sondern seine Anhänger, die, welche sein Wort nicht nur hörten, sondern auch Einsicht und Verständnis hatten (6 9), die Wenigen, die nicht straucheln vgl. v. 15. Die Worte sind eine Ergänzung von Cap. 6: Hoffnungslos ist Jes in Hin-

sicht auf das Volk, Schmerz erfüllt ihn über den Untergang desselben; aber „ein Rest kehrt um“ 7 3, eine kleine Jüngerschar ist da und Jahwe, den er im Tempel gesehen hat 6 1 8 18, ist seine Hoffnung. Vgl. auch unten nach v. 18. **17** Darum verliert Jes den Glauben und die Hoffnung nicht, auch wo das Volk nichts mehr hoffen kann, weil Jahwe vor ihm das Angesicht verbirgt. Aber wie tief Jes um sein verlorenes Volk trauert, spürt man seinen Worten ab; er empfindet wie Mose nach Num 14 11-20 und Jeremia 8 23 9 1 2, wie Jesus Lk 19 41 f. und Paulus Rm 9 2 f. **18** Jes hofft, sind doch er selber und seine Söhne ein Wunder unter Israel, Sinnbilder und Vorbedeutungen der Zukunft, er als der Prophet und Vertreter Jahwes, dessen Wesen und Willen, dessen Macht und Herrlichkeit er kennt, und seine Söhne mit ihren bedeutungsvollen Namen, die sie von Jahwe bekommen haben und die jeden an die Zukunft und an den, der sie gestaltet, erinnern. *Jahwe der Heere, der auf dem Berge Zion wohnt,* hat Jes und seine Söhne zu Zeichen der Zukunft gesetzt; mit der Näherbezeichnung Jahwes hebt Jes nicht die ewige Bedeutung Zions als der Wohnstätte Gottes hervor, sondern er erinnert an das eigene Erlebnis dort im Todesjahre Usias, an die Berufungsvision, in der ihm die alle Welt erfüllende Herrlichkeit und erhabene Majestät des dort thronenden Königs offenbar geworden ist. Nicht auf den Ort, sondern auf das dort Geschehene, das ihm Jahwe als den Mittelpunkt und Lenker der Geschichte gezeigt hat, legt Jes Gewicht. Wer diese Erklärung von הַשֹּׁכֵן für gewaltsam ansieht, wird die Annahme von WINCKLER, VOLZ, CHEYNE billigen, dass הַשֹּׁכֵן בְּהַר צִיּוֹן ein späterer Nachtrag von anderer Hand sei.

Die Begegnung Jes's mit Ahas hat der Religion den Ausdruck „Glauben“ geschenkt vgl. S. 78; die ganze Geschichte jener Tage hat aber noch in anderer Weise eine neue Aera in der Geschichte der israelitischen Religion, ja der Religion überhaupt, eingeleitet. Hier löst sich, was bis dahin für untrennbar angesehen war, Jahwe und Israel, Religion und Nation, religiöse Gemeinschaft und politische Zusammengehörigkeit. Was Amos und Hosea damit, dass sie gerade in dem Untergang des Staates eine Selbstbehauptung Jahwes verkündigten, unbewusst vertreten, ist bei Jesaja 8 16-18 zur Aussprache gekommen: Die Religion ist nicht gebunden an die Formen des politischen Lebens und damit — das liegt in der Konsequenz dieser Feststellung — auch nicht an die Formen einer kirchlichen Organisation. Es giebt eine religiöse Gemeinschaft, gelöst von allen nationalen Formen, aufrecht erhalten ohne Übung ritueller Gebräuche, zusammengehalten durch ein geistiges Band allein, durch die vertrauensvolle Hingabe an Gott, an seine „Bezeugung“ und seine „Weisung“. Dieser geistigen Gemeinschaft, die Jes in seinen Jüngern in den Anfängen verwirklicht sieht, gehört die Zukunft. Die Religion ist über die Stufe der Volksreligionen emporgehoben. Vgl. ROBERTSON SMITH The Prophets² 274 f.

Da v. 16 „wie ein Abschiednehmen von der Arbeit unter dem Volke klingt“ (DUHM) und überhaupt nicht an ein sofortiges Niederschreiben jeweilen nach dem Erlebnis zu denken ist, so lässt sich nicht entscheiden, wann die ganze Erzählung über Jes's früheste Erlebnisse von der Berufung bis zum syrisch-ephraimitischen Kriege Cap. 6—8 aufgeschrieben ist. Vielleicht geschah es, wie DUHM bemerkt, „im Zusammenhang mit dem 30 8 erwähnten Schriftchen“, doch wäre auch schon eine frühere Zeit möglich, als Jes die Stunde des Gerichts über Juda für gekommen erachtete.

h) 8 19—9 6 Der Untergang des Volkes und der ideale König der Zukunft. Die beiden Hauptgedanken von 8 16-18 sind in diesem Abschnitt auf besondere Weise entwickelt: Jes hatte recht, wenn er einerseits in Hinsicht auf sein Volk alle Hoffnung aufgab, wenn er aber doch andrerseits im Hinblick auf die Zukunft nicht verzweifelte.

Trotz diesem Zusammenhang mit 8 16–18 stammt nur sehr wenig aus 8 19—9 6 von Jes selber; besonders die Hoffnung, die hier den Ausdruck findet, ist eine ganz andere, als Jes sie hegte. Nicht vom Königtum, selbst von einem noch so idealen, erwartete Jes das Heil, sondern von Jahwe selber und von einer religiösen Gemeinschaft. Vgl. übrigens zu 9 1–6 unten S. 94 f. Die Hand des Redaktors zeigen deutlich v. 19 20 und 23.

α) 8 19–23$^{a\alpha}$ Das Unglück derer, die sich nicht an תּוֹרָה und תְּעוּדָה halten. In diesem Abschnitt liegt ein Bruch vor zwischen v. 20$^{b\alpha}$ und v. 20$^{b\beta}$ (nach הַזֶּה). Denn mit v. 20$^{b\beta}$ beginnt der Singular, vgl. לוֹ v. 20$^{b\beta}$, וְעָבַר etc. v. 21 f.; ebenso erscheint v. 21 ein femin. Suffix in בָּהּ, das kein Nomen hat, auf welches es sich bezieht. **19—20**$^{b\alpha}$ sind redaktionell: denn v. 19 f. beziehen sich zurück auf v. 16, wobei die Reihenfolge von תְּעוּדָה und תּוֹרָה umgestellt ist; die Jünger, von denen Jes v. 16 redet, werden vom Redaktor v. 19 angeredet אֲלֵיכֶם, dabei hat der Redaktor die zu seiner Zeit lebenden „Jünger“ im Auge, die sich an die Thora und Te'uda seiner Zeit d. h. an das Gesetz Moses und vielleicht an die prophetische Bezeugung desselben halten, und stellt ihnen den Unglauben und Aberglauben ihrer Zeitgenossen entgegen, der in Nekromantie und dergleichen besteht. Die Verse sind sehr verschieden erklärt. Meist lässt man bereits in v. 19 mit הֲלֹא den Nachsatz beginnen, der der Aufforderung zum Aberglauben (v. 19^{a}) die abweisende Antwort entgegenstellen soll: (so sage ich oder so sollt ihr sagen:) ***Soll nicht vielmehr ein Volk seinen Gott befragen? Soll man etwa um der Lebendigen willen die Toten befragen?*** Das hat aber einmal das Missliche, dass man von הֲלֹא nur das הֲ, nicht aber das לֹא bis ans Ende wirken lässt; dem hilft Duhm damit ab, dass er die letzte Frage für Glosse ansieht, während LXX durch die Einsetzung von τί ἐκζητοῦσι „warum fragen sie“ Ordnung schafft. Aber die weitere Schwierigkeit bleibt, dass der Totenbeschwörung der Glaube an die Volksgötter und nicht der Glaube an Jahwe gegenübergestellt wird. Das müsste man vom Propheten erwarten nach v. 16–18 und nach 6 3, aber ebenso vom späteren Redaktor, der doch gewiss auch Jahwe allein als Gott anerkennt. Es ist daher mit Oettli ZSchw 1885, 149—152 von דִּרְשׁוּ an in v. 19 alles als Rede der Verführer und v. 19^{b} als die Begründung der Aufforderung zur Totenbefragung zu betrachten: „Ist es nicht ganz natürlich, dass ein Volk sich Rates erhole bei seinen Manen, für die Lebenden bei den Toten?“ בְּעַד = ***für*** steht ganz ebenso bei דָּרַשׁ Jer 21 2, und die Bedeutung von אֱלֹהִים = ***Manen***, die nach I Sam 28 13 möglich ist, wird hier durch das parallele מֵתִים ***die Toten*** sichergestellt. Zu vergleichen ist auch die treffliche Parallele Dtn 18 9–15, wo wie hier der Nekromantie die Prophetie entgegengesetzt wird; diese Stelle scheint dem Redaktor im Sinne gewesen zu sein. Die Nekromantie hat in Israel immer eine wichtige Rolle gespielt, vgl. I Sam 28 Dtn 18 Lev 19 31 II Reg 21 6 Jes 65 4. Hier werden genannt: 1) die אבות, die Totengeister, die ein בַּעַל אֹב resp. eine בַּעֲלַת אֹב d. h. ein Inhaber, Besitzer eines Totengeistes, ein „Medium“ zum Erscheinen und Reden bringen könnte; 2) die יִדְּעֹנִים „die Wissenden“, d. h. nicht die Zaubereikundigen, sondern je der spezielle, dem Wahrsager vertraute, bekannte Geist, der Wahrsagegeist (vgl. Act 16 16: παιδίσκη ἔχουσα πνεῦμα πύθωνα). Die Totengeister ***flüstern*** מְצַפְצְפִים wie 29 4 und *murmeln;* wie aller Klang und alle Farbe, ist auch der Klang ihrer Stimme im Totenreiche verschwunden. **20** Gegen-

über den Auffassungen, welche den engen Zusammenhang mit v. 19 aufheben und den Bruch in v. 20 verkennen, also entweder v. 20 als Vordersatz mit v. 21 als Nachsatz verbinden: „Zur Lehre und zur Offenbarung! Wenn nicht also sprechen die, welchen jetzt keine Morgenröte ist, so werden sie etc.“ oder v. 20 als selbständigen Satz übersetzen: „Zum Gesetz und Zeugnis! fürwahr so wird sprechen, der keine Morgenröte hat“ — nämlich, wenn es zu spät ist (so Duhm mit der notwendigen Veränderung von יֹאמְרוּ in יֹאמַר), ist auch hier derjenigen Oettlis der Vorzug zu geben. Die Einrede gegen die Aufforderung zur Nekromantie fällt erst v. 20 ein und zwar mit einem neuen Vordersatz, dessen Nachsatz mit אֲשֶׁר beginnt: *„Zum Gesetz und Zeugnis! wenn nicht so sie* (die Verführer) *sprechen, so hat man wahrlich kein Morgenrot.* Nur darf man nicht לוֹ distributiv („jeder von ihnen“) fassen, sondern hat anzuerkennen, dass mit אֲשֶׁר ein vom Redaktor vorgefundenes und mit dem Vordersatz v. 19 20abα eingeleitetes Fragment beginnt. Ob אֲשֶׁר zum Fragmente gehört oder auch noch vom Redaktor herrührt, ist nicht auszumachen, auch nicht, ob לוֹ auf den Einzelnen im Volk oder auf das ganze Volk geht, das kein Morgenrot, keine Hoffnung auf Glück hat; denn das Fragment ist verstümmelt und der Defekt vom Redaktor so repariert, dass v. 19f. jetzt sagen: Ausserhalb von Gesetz und Zeugnis kein Heil! **21**f. Schilderung der hoffnungslosen Verzweiflung in Worten, die wie v. 20bβ jesajanisch sein können. Zu vergleichen ist damit Am 8 11–14, wo von dem Verschmachten und Verzweifeln der von Gottes Wort Verlassenen die Rede ist. Hier handelt es sich offenbar um wirkliche Verhungerung, die macht die Gottlosen so wütend, dass sie den König, der nicht helfen kann II Reg 6 26–31 Hos 10 3, und Gott, der nicht helfen will, verfluchen (vgl. zur Verfluchung des Königs I Reg 21 10 und zu der Gottes Apk Joh 16 11 21). בָּהּ bezieht sich, wie der Sinn erfordert, auf ein in dem abgebrochenen Stück vorangegangenes אֶרֶץ. Die Abteilung der Verse ist hier nicht gut: Wie [אֲשֶׁר] אֵין־לוֹ שָׁחַר noch zu v. 21 zu stellen wäre, so gehörte der Schluss von v. 21, וּפָנָה לְמָעְלָה, zum Folgenden, das das Correlat dazu bildet, **22**a. Wohin sich die Verhungernden wenden, nirgends zeigt sich eine Hilfe, das Ende ist *Angst und Finsternis, drangsalvolles Düster* wörtlich: Finsternis (מְעוּף stat. constr. von מָעוּף?) der Drangsal *und in tiefes Dunkel sind sie verstossen.* Nacht wird es über ihnen und die Hoffnung auf einen neuen Tag, auf ein Morgenrot giebts für sie nicht. מְנֻדָּח *verstossen, gejagt* giebt nur einen Sinn, wenn man dazu אֲפֵלָה als Casus der Richtung fasst: *und in Dunkelheit gejagt* scil. ist er resp. sind sie, die Verhungerten, vgl. Jer 23 12. So Duhm. Vgl. übrigens zu 5 30.

23aα *Denn nicht ist Düster, wo Drangsal ist* hebt v. 22 auf, denn dort ist das Gegenteil gesagt; hilft man wie Guthe damit, dass man, ohne durch den Text dazu berechtigt zu sein, die beiden Glieder in eine verschiedene zeitliche Sphäre rückt: „denn nicht wird Düster bleiben, wo Drangsal war“, so ist das כִּי *denn* unerklärt. Fasst man mit Duhm das Sätzchen fragend: „Denn ist nicht Düsterheit dem, dem Drangsal ist?“, so erhält man eine Glosse zur Rechtfertigung des beliebten Bildes der Dunkelheit; Cheyne stimmt bei und liest gleich הֲלֹא. Eine Glosse scheint das Sätzchen am ehesten zu sein, vielleicht steckt darin eine Bemerkung über die richtige Lesung von מְעוּף v. 22, wie z. B. eine solche sich in Ps 40 8 in Betreff einer Variante von לִי und עָלַי findet, s. ZATW 1896, 293. Also

etwa: Es ist מְעוּף zu lesen; denn ein Land (לָהּ hat dieselbe Beziehung wie בָּהּ), das מוּצָק hat, hat nicht מוּעָף. Wenn man nur besser wüsste, was מוּעָף bedeuten soll!

β) 8 23aβ—9 6 der ideale König der Zukunft. **23**aβb ist redaktionelle Klammer zur Herstellung der Verbindung zwischen v. 21 f. und dem Gedicht 9 1–6, das von dem Zusammenbruch der feindlichen Weltmacht und Wiederaufrichtung des davidischen Reiches handelt. v. 21 f. ist es Nacht, 9 1 geht dem Volk in der Finsternis ein grosses Licht auf. Nun fasst der Redaktor in beiden Stellen die Nacht als Bild für das Exil (ob für v. 21 f. mit Recht, ist nicht sicher) und erinnert sich daran, dass Tiglat Pilesar nach II Reg 15 29 die nördlichen Teile Israels, unter denen Naphtali genannt wird, 734 v. Chr. wegführte. Das ist für ihn das Ereignis, worauf er die Schilderung 8 21 f. bezieht, und die Verheissung für das „Volk in der Finsternis" 9 1 gilt natürlich auch den damals 734 v. Chr. Weggeführten. So scheidet der Redaktor zwischen der früheren Zeit (כָּעֵת הָרִאשׁוֹן = *um die frühere Zeit*) und der späteren הָאַחֲרוֹן, zwischen der Schmach קָלוֹן der Vergangenheit und der Ehre, dem Glanz und der Herrlichkeit כָּבוֹד der Zukunft. הֵקַל *Schmach hervorbringen* und הִכְבִּיד *Ehre hervorbringen* sind kausative Denominativa von קָלוֹן und כָּבוֹד, sie stehen absolut, Gott ist Subjekt und אַרְצָה *nach dem Lande* wie דֶּרֶךְ sind Objekte zur Bestimmung des Ortes, wohin Gott Schmach und Ehre bringt. Die Namen im zweiten Gliede bezeichnen im Allgemeinen dieselben nördlichen Gegenden wie *Land Sebulon* und *Land Naphtali* im ersten; es sind die Namen, die später gebräuchlich waren: 1) דֶּרֶךְ הַיָּם wohl die Gegend an der späteren via maris, an der Karawanenstrasse von Damaskus zum Mittelmeer, welche nördlich vom See Genezaret bei der „Brücke der Töchter Jakobs" (Dschisr Benāt Jaʿḳūb) den Jordan kreuzte vgl. Bädeker Paläst.[4] S. 295; 2) עֵבֶר הַיַּרְדֵּן πέραν τοῦ Ἰορδάνου Mk 3 8 Mt 19 1 *das Gelände im Osten des Jordans* = Gilead II Reg 15 29; und 3) גְּלִיל הַגּוֹיִם *der Bezirk der Heiden*, ein Bezirk mit stark gemischter Bevölkerung Γαλιλαία ἀλλοφύλων I Mak 5 15, sonst auch bloss אֶרֶץ הַגָּלִיל I Reg 9 11, הַגָּלִיל Jos 20 7 21 32 oder הַגָּלִילָה II Reg 15 29 geheissen. Mt 4 12–16 sieht diese Verheissung durch das Auftreten Jesu in Kapernaum erfüllt; für den Redaktor handelt es sich kaum um eine besondere Thatsache, die er erlebt und die Galiläa zu Ehren gebracht hätte (oder sollte man an I Mak 5 20–23 den Zug Simons nach Galiläa denken?), sondern um eine Schlussfolgerung aus der allgemeinen Theorie einer Wiederherstellung Israels in der Zeit des Heils. Der Schmach der Vergangenheit resp. Gegenwart muss die Ehre der messianischen Heilszeit die Wage halten.

9 1–6 Das Gedicht. Strophe 1: v. 1 2 Der Aufgang des grossen Lichts und die Freude der Leute im Lande des Dunkels. **1** Der verbindende Vers 8 23 wandte das Perf. prophet. הִכְבִּיד an, wie der Dichter in seinem Gedicht, der die Leser sofort in die Zeit der Erfüllung versetzt: die Finsternis ist bereits zerstreut und das grosse Licht aufgegangen, die feindliche Macht gebrochen und der Messias König auf dem Throne Davids. הָלַךְ *wandeln* und יָשַׁב *wohnen* haben beide die Bedeutung von *leben*. *Das Volk*, nicht nur die Weggeführten von 8 23a, lebt *in Finsternis, in umnachtetem Lande;* צַלְמָוֶת ist nicht צַלְמוּת oder צַלְמוֹת zu lesen und von einem im Hebr. fehlenden צלם

„finster" abzuleiten, sondern nach der Tradition als „Todesschatten" = „dunkelste Finsternis", viell. eine in einem Wort geschriebene Status-constructus-Verbindung, zu fassen s. NÖLDEKE ZATW 1897, 183—187. An die Unterwelt ist dabei nicht gedacht, sondern an einen Zustand der Unfreiheit und an eine Zeit des Unglücks, wo das Joch eines fremden נֹגֵשׂ v. 3 auf den Israeliten lastet. Auf einmal wird es Tag werden, die Nacht der Unfreiheit und des Unglücks ist vorüber, die neue Zeit der Freiheit und Herrlichkeit bricht an. Zu dem Stat. constr. vor einem mit Präposition eingeleiteten Nomen vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 130 a. **2** Über den Anbruch des neuen Tags ist der Jubel gross. Der masor. Text ist offenbar verderbt: „Du machst der Heiden viel, darum machst du der Freuden nicht viel" LUTHER; aber selbst die revidierte Bibelübersetzung hat nicht gewagt, richtig zu ändern, sondern nur der Masora, die לוֹ für לֹא vorschlägt, zu folgen: „Du machest des Volkes viel, du machest gross seine Freude", und doch ist nach dem Parallelismus הַשִּׂמְחָה und den Verben im zweiten Versgliede (שָׂמַח und גִּיל) unzweifelhaft für הגוי לא (einst mit א statt ה geschrieben הגילא) zu lesen הַגִּילָה *der Jubel* vgl. 65 18. SELLINS הַגְּאוּלִם „die Erlösten" ist daher so wenig annehmbar, wie sein הוֹרַדְתָּם „du hast sie hinabgeführt" (doch wohl nicht nach Scheol?) für הִגְדַּלְתָּ v. 2[b] (Serubb. S. 215). Angeredet ist mit לְפָנֶיךָ Jahwe, wie v. 2[a] und 3; aber DUHM wird Recht haben, dass er dieses לְפָנֶיךָ als Glosse betrachtet, die einem Schreiber aus Erinnerung an das „sich freuen vor Jahwe", an die Kultusfreude in die Feder floss. שִׂמְחַת בַּקָּצִיר wie יֹשְׁבֵי בְּאֶרֶץ v. 1. Wie die Feste und der Krieg die Höhepunkte im Leben der alten Israeliten waren, so blieb für alle Zeit die Freude am Feste nach vollendeter Ernte und beim Beuteverteilen nach gewonnenem Sieg der Ausdruck für die höchste Freude.

Strophe 2: v. 3 4 Der Grund der Freude ist erstlich der Sturz des Bedrückers. **3** enthält zwei Langzeilen, die man nicht durch Weglassung von שֵׁבֶט הַנֹּגֵשׂ בּוֹ mit GUTHE verstümmeln darf: ***Denn das Joch seiner Last und den Stab auf seinem Nacken Den Stock seines Treibers zerbrichst du wie am Tage Midians.*** Die Singularsuffixe gehen auf הָעָם v. 1, wie die Plurale v. 1 und 2. Zu סֻבֳּלוֹ mit dag. forte dirimens und nachklingendem ŏ von סֹבֶל ***Last*** vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 93 q. מַטֵּה שִׁכְמוֹ ***der Stab auf seinem Nacken*** wird als der Stab, der zur Züchtigung auf den Nacken niederfällt, erklärt. Aber warum auf den Nacken, den ohnehin das Joch schützt? und warum gebraucht der „Treiber", נֹגֵשׂ, noch neben dem Stock einen Stab? Man lese mit STUDER u. a. für מַטֵּה vielmehr מֹטַת = מוֹטַת ***den Jochhaken*** (jetzt im Plural ***es-saghâlil*** geheissen), der mittelst eines Strickes an den Hals festgebunden wird, also ***am Nacken, an der Schulter*** liegt vgl. 58 6 9 Lev 26 13 Hes 34 27 und ZDPV 1889, 157—166 bes. 160. Also: Joch, Jochhaken und Treiberstock zerbricht Jahwe dem Tyrannen des Volkes. ***Wie am Tage Midians*** d. h. wie damals, als Gideon die Macht der Midianiter brach Jdc 6—8. **4** כִּי parallel dem כִּי von v. 3. Der Tyrann ist gestürzt, seine Krieger erschlagen und was noch an den Krieg erinnert, wird durch Feuer vernichtet: ***jeder Schuh der im Schlachtgetöse Beschuhten*** d. h. jeder Soldatenschuh, und ***jeder Mantel, der in Blutlachen dahingeschleift ist*** d. h. jeder Kriegsmantel, der mit den

Spuren des Krieges befleckt ist. Vgl. Hes 39 9 10 Hos 2 20 Sach 9 10 Ps 46 10 76 4. Im Blick auf diese Stellen hat Cheyne andere Stücke der kriegerischen Ausrüstung hier vermutet; doch ist der Text dann etwas stark zu ändern, aber der Sinn bleibt derselbe.

Strophe 3 (v. 5) und 4 (v. 6): Ein weiterer Grund der Freude ist die Geburt des Messias und seine segensreiche Regierung. Das ist das Höchste, was der Dichter hofft, und in den Jubel über die Erfüllung stimmt er selber mit ein (vgl. לָנוּ v. 5). **5** Ein Sprössling aus dem königlichen, nach v. 6 davidischen Hause wird geboren und wirklich zur Regierung gelangen. Die Imperf. consec. וַתְּהִי und וַיִּקְרָא sind wie die Perfecta Schilderung der bereits erfüllt gedachten Zukunft. וַתְּהִי הַמִּשְׂרָה עַל־שִׁכְמוֹ *die Herrschaft kommt auf seine Schulter* will nicht die Last, die das Regieren einem Regenten auferlegt, hervorheben, sondern sagen, dass der יֶלֶד wirklich zur Regierung kommt; denn er trägt das Insigne, das Symbol des Königs, d. h. vielleicht den Königsmantel, auf seiner Schulter vgl. 22 22 (Duhm). וַיִּקְרָא beginnt die zwei letzten Zeilen der Strophe, die sich zwischen יוֹעֵץ und אֵל scheiden; als Subjekt ist, wenn man Kal beibehält, Gott zu denken, doch liest man besser mit LXX das Niph. וַיִּקָּרֵא. Die Ehrennamen des יֶלֶד bilden nicht einen einzigen Namen: Wunderbares-beschliesst-Gott-der Starke-der Ewig-Vater-der Friedefürst (Luzzatto); aber es sind auch nicht nur die letzten vier Wörter zu zwei Bezeichnungen zu verbinden, sondern ebenso die vier ersten, sodass wir im Ganzen vier Namen erhalten, die je aus zwei zusammengestellten Nomen bestehen: 1) פֶּלֶא יוֹעֵץ *Wunderrat* = ein Wunder, der Wunderbarste unter den Ratgebern vgl. für diese Kombination zweier Nomina, von denen das zweite die Sphäre, das Genus des ersten angiebt, Ges.-Kautzsch[26] § 128l; die Punktation פֶּלֶא mit ֶ, die Kimchi fordert und auch Bär-Delitzsch vorzieht, soll die Zusammengehörigkeit der beiden Wörter resp. den stat. constr. des ersten andeuten. Die Fassung als Sätzchen: „Wunderbares ist er ratend" kommt für den Sinn auf dasselbe hinaus. 2) אֵל גִּבּוֹר *Gottheld,* die Verbindung ist dieselbe wie bei פֶּלֶא יוֹעֵץ: ein Gott unter den Helden, d. h. nicht nur ein gewöhnlicher Held, sondern ein „Gott", mit einer Kraft ausgerüstet, die den gewöhnlichen Helden abgeht. Über den göttlichen Ursprung sagt der Name nichts vgl. II Sam 14 17 20 Sach 12 8. 3) אֲבִי־עַד von Guthe mit *Ewiger* übersetzt und danach, wie früher s. Zukunftsbild des Jes 1885 S. 8 41, = „Vater" d. h. Besitzer „von Ewigkeit" gefasst. Aber אָב hat im Hebr. nirgends die Bedeutung von Besitzer, Eigentümer, auch die Eigennamen wie Abital, Abigail, Abieser, Absalom etc. sind anders zu erklären, nämlich als Nominalsätze, wie schon die beiden ersten, die Frauennamen sind, nahe legen, vgl. Kerber Hebr. Eigennamen 59ff. Darum ist auch die Vermutung Cheynes אֲבִי־הוֹד „Vater der Pracht, Majestät" (הוֹד)=„Majestätischer" nicht annehmbar; und man hat auch hier wie 22 21 (vgl. Gen 45 8 I Mak 11 32) אָב „Vater" als Würdenamen zu fassen und אֲבִי עַד = *Vater* Versorger seines Volkes *auf ewig,* „bleibender Versorger" zu verstehen vgl. גְּבֶרֶת עַד „Herrin für immer" 47 7, woraus sich weiter ergiebt, dass עַד nicht den Sinn von unendlicher Zeit hat. Ganz verfehlt ist die Übersetzung von Sellin Beiträge zur isr. u. jüd. Relgesch. II, 220 „Vater der Vor-

zeit d. i. aus dieser stammend, also = David"; wenn עַד „Vorzeit" bedeuten könnte, müsste man erst noch „Sohn" und nicht „Vater" der Vorzeit erwarten vgl. Mch 5 1. Aber auch die vielfach beliebte Fassung ***Beutevater*** ist abzulehnen, da עַד als ***Beute*** nur in Gen 49 27 gesichert scheint und אֲבִי auch bei dieser Erklärung dem unerweislichen Sinne von Inhaber nahekäme; dass dagegen diese Bedeutung zwischen אֵל גִּבּוֹר und שַׂר שָׁלוֹם wohl passte, kann nicht geleugnet werden, das gilt jedoch ebensosehr von ***Vater für immer***. Denn gerade als der Versorger seines Volkes wird er 4) auch ein שַׂר שָׁלוֹם ***Friedefürst***. Wunderbarer Rat ist ihm eigen und göttliche Kraft, die verwendet er als Vater des Volks und als Gebieter des Friedens, vgl. Mch 5 4. **6** Das Friedensreich des Messias nimmt kein Ende. Das Mem finale in לםרבה weist darauf hin, dass hier ein alter Fehler vorliegt, höchst wahrscheinlich hervorgerufen durch unrichtige Dittographie der beiden letzten Buchstaben von [ש]לם am Schluss von v. 5. Man hat daher לם zu tilgen und רַבָּה ***gross ist*** zu lesen; denn ein מַרְבָּה als Infinitivnomen giebt es nicht und die Einführung durch לְ verwickelt die Konstruktion. Also: ***Gross ist die Herrschaft*** der Glanz des Regenten ***und dem Frieden kein Ende Auf dem Throne Davids und über seinem Reiche***, soweit der Sprössling der davidischen Familie regiert, herrscht Friede. לְהָכִין ***Da er*** sein Reich ***festigt*** (הָכִין sagt nicht, dass es vorher schon existierte, ***errichten*** ist vielleicht die bessere Übersetzung) ***und stützt durch Recht und Gerechtigkeit.*** מֵעַתָּה וְעַד־עוֹלָם ***Von nun an*** d. h. von dem Zeitpunkt der Erfüllung an, in den sich der Dichter versetzt hat, ***bis in Ewigkeit***. Damit ist nicht dem יֶלֶד eine bleibende Herrschaft, aber dem von ihm aufgerichteten Reiche eine immerwährende Dauer zugesagt. Dass solches alles zu Stande kommt, dafür bürgt der Eifer Jahwes. Das die Zeile allzusehr verlängernde überflüssige צְבָאוֹת, das im gleichen Satze 37 32 zwar steht, aber II Reg 19 31 fehlt, ist zu tilgen; vgl. 9 12 18 u. ö. קִנְאַת יְהוָה ***der Eifer Jahwes*** ist die Leidenschaftlichkeit, mit der Jahwe darüber wacht, dass ihm die Ehre gegeben, er als der Herr anerkannt werde. Darum ist er ein אֵל קַנָּא ein eifriger Gott, der in seinem eigenen Volke und sein eigenes Volk straft, wenn man ihm nicht gehorcht vgl. Ex 20 5 34 14 Dtn 4 24 5 9 6 15. Hier ist es sein Eifer, der unter den Völkern seinen Namen zur Geltung bringt, der die Ehre keinem andern lassen will und darum seinem Volke hilft und sein Reich wieder aufrichtet vgl. Sach 1 14 8 2. Vgl. unten im Kleindruck unter 2).

Die Herkunft von 9 1–6. Bis vor kurzem zweifelte man an der jesajanischen Herkunft von 9 1–6 nicht, obschon man in einiger Verlegenheit war, das Stück auf irgend eine Periode in der Lebenszeit Jes's sicher zu datieren. Man hielt eben Jes für den Begründer der Hoffnung auf einen Messias und nahm am Ende auch seine Zuflucht zu einem hohen Alter Jes's, über das man nichts weiss, in dem aber der Prophet noch zum Dichter geworden sein soll. Nun musste für Immanuel die messianische Fassung als nicht jesajanisch abgelehnt werden (vgl. oben S. 78), darum gilt es zu prüfen, ob dieses Stück, das sicher von einem Messias spricht, von Jes herstamme, und genaue Prüfung ergiebt, dass das Stück, das nirgends in die Lebenszeit Jes's sicher passt, nicht von Jes herrührt. Die Gründe hierfür sind folgende:

1) Jes hat in dem Wort, das wie ein Abschiedswort klingt, seine Hoffnung auf Jahwe und auf eine religiöse Gemeinschaft ohne politische Organisation gesetzt vgl. 8 16–18 und oben S. 89, aber nicht auf das davidische Königshaus und auf eine politische Herr-

schaft. Der Messias, der aber hier 9 1–6 erwartet wird, ist durchaus eine politische Grösse, die für die Religion keine direkte Bedeutung hat. Auf 9 1–6 kann die Messiashoffnung der Juden sich berufen, die eine Befreiung vom römischen Joche erhofften, Jesaja selber steht der Anschauung Jesu viel näher, dessen Reich nicht von dieser Welt ist Joh 18 36.

2) Der „Eifer" Jahwes war für Jes, wie für die alten Propheten kein Trostgrund; vielmehr sahen sie gerade seinen Eifer darin, dass Jahwe sein Volk strafte, und wie weit er darin gehen musste, zeigt 6 11 die Antwort auf die Frage des Propheten עַד־מָתַי. Erst mit Hesekiel beginnt der „Eifer" Jahwes ein Grund der Hoffnung zu werden, da der Eifer Jahwes um seinen heiligen Namen die Heiden über Israel nicht darf triumphieren lassen, somit die Wiederherstellung und Verherrlichung des Volkes verlangt. Jetzt „eifert" Jahwe für und nicht gegen das Volk. קִנְאַת יְהוָה ist fast ein theologischer Begriff geworden, aus dem man Folgerungen für die herrliche Zukunft Israels ziehen darf. Vgl. Hes 36 5 f. 38 19 39 25 Jes 42 13 Sach 1 14 8 2 Jes 59 17 bes. auch Jes 63 15; ferner Jo 2 18.

3) Das Volk und zwar nicht nur ein Teil desselben befindet sich im Unglück v. 1 und muss das Joch eines fremden Treibers נֹגֵשׂ v. 3 tragen.

4) Die Familie Davids ist noch vorhanden, aber hat keine regierenden Glieder; die Geburt eines Davididen, der wirklich zur Regierung kommt, ist erst zukünftig v. 5. Wenn ein wirklich zur Regierung kommender Prinz geboren ist, wird man sich freuen. Man wendet gegen 3) und 4) ein, Jes habe ja sehr wohl die Zeit des Sturzes der davidischen Dynastie und des Exils ins Auge fassen und für jene Zeit das Ideal eines Königs verheissen können. Dieser abstrakten Möglichkeit nimmt aber jeden Wert, was wir sicher von Jes wissen: er erwartet nicht das Heil vom Königshaus vgl. 1), und sein letztes Wort über sein Volk lautet שְׁמָמָה 6 11 und אֵין לוֹ שַׁחַר 8 20.

5) Weder Jeremia, noch Hesekiel noch Deuterojesaja wissen etwas von dieser Verheissung.

6) Der Abschnitt steht am Ende einer kleinen Sammlung, die auch wie die übrigen durch einen Ausblick in eine bessere Zeit abgeschlossen werden sollte vgl. S. 23 52 63.

Auf die sprachlichen Indicien soll kein Nachdruck gelegt werden, obschon es sicher ist, dass dieselben für eine spätere Zeit als diejenige Jes's günstig lauten.

9 1–6 stammt daher aus einer späteren Zeit, so Stade Gesch. Isr. I, 596, Hackmann, Cheyne, Volz. Schwieriger ist es, nun bestimmt anzugeben, in welchem Zeitpunkt der auf Jes folgenden Jahrhunderte der Abschnitt entstanden ist. Keine Frage ist, dass wir bis hinunter ins 6. Jahrh. nach 586 und nach Hesekiel gehen müssen, vgl. oben 2) 3) 4) und 5). In meiner Gesch. der isr. Rel. 255 habe ich als Termin, vor welchem 9 1–6 entstanden sei, die Einführung des Gesetzes Moses durch Esra angenommen. Das Jahrhundert 540—440 scheint in der That am besten den Aussagen von 9 1–6 zu entsprechen und zwar werden wir durch den ganzen Inhalt in die Nähe von Haggai und Sacharja geführt. Bei beiden findet sich die Hoffnung auf einen Messias aus davidischem Geschlecht, sie sehen ihn in dem Davididen Serubbabel Hag 2 21–23 Sach 4 6 6 12 und Sacharja nennt ihn nach Jer 23 5 33 15 צֶמַח „Spross". Dass einer der beiden Propheten auch Jes 9 1–6 kannte, lässt sich nicht beweisen; darum wird man dafür halten müssen, dass unsere Schilderung des idealen kommenden Königs später ist, also dass, trotzdem die auf Serubbabel gesetzten Hoffnungen sich nicht erfüllten, die Erwartung auf einen Messias nicht aufgegeben wurde; man hoffte auf eine neue Erschütterung der Welt, die das Zerbrechen des Joches herbeiführe. So dürfte man rund das Jahr 500 für die Entstehung des Abschnittes ansetzen. Wenn Sellin Serubbabel 37 dagegen annimmt, die Weissagung sei entstanden, „als der Untergang Babylons durch die Perser unmittelbar bevorstand und gleichzeitig Serubbabel geboren wurde", so verkennt er, dass wie der Zusammenbruch der feindlichen Macht, so auch die Geburt des יֶלֶד erst als zukünftig vorhergesagt ist und nur die Fremdherrschaft und die Unfreiheit des Volkes für die Gegenwart des Dichters gegeben sind.

Rückblick auf 6 1—9 6. Zu Grunde liegt dieser Sammlung ein kleines Schriftchen von Jes's eigener Hand, das seine Berufung Cap. 6 und seine Erlebnisse zur Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges erzählte und das mit dem Schlusswort 8 16–18 endigte.

Dieses Schriftchen ist durch Hinzufügungen der Redaktion vergrössert und namentlich durch diese Vermehrungen so eingerichtet worden, dass es auch der jüdischen Gemeinde, welche sich mehr um ihre Zukunft, als um die Vergangenheit kümmerte, zur Vorlesung im Gottesdienste dienen konnte. Aufnahme hat bei dieser Diaskeuase nur noch ein jesajanisches Fragment 8 21 f. gefunden; das Übrige ist redaktionelle Arbeit oder fremden Ursprungs. 9 1–6 war ein passendes Schlussstück, da man zur Zeit der Redaktion bereits den Immanuel messianisch fasste. Die Redaktion und Diaskeuase des Abschnitts ist nach 8 19 f., wo die Thora offenbar das offizielle Gesetz ist, erst nach der Einführung des Gesetzes Moses durch Esra erfolgt.

5) 9 7–10 4 (+ 5 26–30 vgl. S. 60–63): Die Stufen des göttlichen Gerichts über Israel.

Fünf Strophen von je vierzehn Zeilen und abgegrenzt durch den Refrain: *Bei alledem wendet sich sein Zorn noch nicht Und bleibt seine Hand noch ausgereckt.* Nur bei der letzten Strophe muss er dem Inhalt entsprechend fehlen vgl. zu 5 25^{b} 29 S. 61 62.

Die erste Strophe v. 7–11: Gebietsverluste im Osten und Westen — die erste Stufe des göttlichen Gerichts über den Hochmut und die Hoffart Ephraims. **7** Mit וְנָפַל בְּיִשְׂרָאֵל beginnt keine Parenthese, wie Guthe eine solche bis שֹׁמְרוֹן v. 8^{a} annimmt, vielmehr sind die beiden Worte die Parallele zu dem ersten Gliede v. 7^{a}: *Ein Wort sendet der Herr gegen Jakob Und es schlägt ein in Israel.* Mit *Jakob* und *Israel* ist Nordisrael gemeint, wie *Ephraim* und *Samarien* v. 8 zeigen. Das Wort wird durch die Offenbarung an den Propheten *gegen* Israel gesandt; zu שָׁלַח בְּ vgl. das Pi. 10 6. Gottes *Wort* ist kein leerer Schall, sondern Kraft, δύναμις vgl. Hos 6 5: Jahwe tötet mit den Worten seines Mundes; Ps 33 8: So er spricht, so geschiehts; JSir 42 15: ἐν λόγοις κυρίου τὰ ἔργα αὐτοῦ. Jes hat das Wort nur zu sprechen, nicht einmal nach Ephraim hinüberzutragen; es wird seine Wirkung nicht verfehlen, *es schlägt ein* נָפַל בְּ wie der Blitz. Später ist das „Wort" zur Hypostase und zum Mittler zwischen Gott und der Welt geworden vgl. דִּבּוּרָא ,מֵימְרָא Weber Jüd. Theol.[2] 180–184 und λόγος Joh 1. Die beiden Zeilen sind ungleich lang; vielleicht fehlt in der zweiten ein Wort (Duhm). Ist etwa נָפוֹל der verstärkende Inf. abs. vor נָפַל ausgefallen? **8** וְיָדְעוּ *spüren soll es* d. h. eben die Wirkung des Wortes zu fühlen bekommen soll *das ganze Volk:* Ephraim und die Bewohner Samariens, der Hauptstadt, nicht ausgenommen. בְּ vor גַּאֲוָה und גֹּדֶל hat keine Beziehung; eine Parenthese anzunehmen (s. zu v. 7) und בְּ von שָׁלַח abhängig zu fassen, geht nicht an, da sich לֵאמֹר nicht nur an diese Nomina anschliessen kann. Es fehlt vor בְּגַאֲוָה der Rest des Stichos. Bickell vermutete אֲשֶׁר הִתְהַלְלוּ „welche sich rühmen" oder הַמַּקְשִׁים עָרְפָּם „die ihren Nacken verhärten"; ersteres klingt zu psalmartig und letzteres, von Cheyne adoptiert, auch nicht jesajanisch. Man könnte wegen des vorhergehenden שֹׁמְרוֹן an den Ausfall von אֲשֶׁר רָמוּ „die so hoch erhaben sind in Hoffart und in stolzem Sinn, dass sie sagen" denken. **9** Der leichtsinnige Hochmut in Samarien spricht sich in den vielleicht einem Liede entnommenen (so Duhm) Worten v. 9 aus: die eingefallenen Backsteinhäuser bauen wir auf aus Quadern (גָּזִית Obj. des Stoffes zu בָּנָה Ges.-Kautzsch[26] § 117 hh), an Stelle der umgehauenen Sykomoren נַחֲלִיף *setzen wir,* lassen wir Cedern nachwachsen. Die kleinen Verluste, die sie erlitten haben, beachten sie nicht; sie haben die

Macht und den Besitz, um sich viel besser und fester einzurichten. Diese Verblendung Ephraims ist aus Amos und Hosea wohlbekannt vgl. bes. Hos 7 9f. Was die Israeliten zu fühlen bekommen, sagt **10** f. Man lese mit LXX וַיִּשְׂגֵּב und nicht וַיְ׳ *und erheben wird Jahwe.* Es ist von der Zukunft die Rede, wie in den Perfekten v. 7 f., die das Imperf. fortsetzt und selbst das Imperf. consec. fortsetzen könnte (vgl. v. 5), wenn nicht die Entfernung von וְיָדְעוּ zu gross wäre. Die Feinde, die Jahwe *erheben,* übermächtig werden lassen und *aufstacheln* (v. סִכְסֵךְ = שִׂכְסֵךְ vgl. שִׂכִּים „Dornen") wird, sind nach v. 11 Aram und Philister, also nicht die Feinde Rezins, sondern Rezin selber, der König von Aram. Guthe lässt daher צָרֵי, das er für Dittographie von רְצִין ansieht, weg; da jedoch die Namen erst v. 11 genannt sind und sehr gut רְצִין Glosse sein kann, so ist umgekehrt in צָרֵי richtiger Text zu sehen. Ursprünglich muss er צָרוֹ *seinen Bedränger* gelautet haben, entsprechend dem Singular אֲרָם v. 11 und dem Suffix im parallelen אֹיְבָיו. Denkt man an die alte Schreibweise צָרֹה für צָרוֹ, so ist die LXX noch Zeuge für die Lesung צָרֹה; denn ihr τοὺς ἐπανισταμένους ἐπὶ ὄρους Σιων ist = צָרֵ הַר צִיּן = צָרֹה רְצִין (Duhm). Also: *Jahwe wird seinen Bedränger gegen es übermächtig machen.* Damals waren Aram und Ephraim noch Feinde, und das Bündnis der Beiden gegen Juda von 735 v. Chr. lag noch nicht in Sicht; aber das von Jerobeam II. unterworfene Aram (II Reg 14 28) ist frei geworden, und dass die Philister von ihrer alten Feindschaft gegen Israel nicht gelassen hatten, zeigt auch Am 1 6–8. **11** Aram und Philister werden kräftig *mit vollem Munde* auf beiden Seiten zugreifen; *sie werden fressen* l. וַיֹּאכְלוּ, nicht „sie frassen", *bei alledem wendet sich* etc., nicht „wandte sich" ist zu übersetzen, s. zu v. 10. So schlimm dieser Doppelangriff ist, so ist es bloss der Anfang des Gerichts.

Die zweite Strophe v. 12–16: Der Gebietsverlust bringt Ephraim nicht zur Besinnung; es folgt der zweite Schlag: eine erbarmungslose Decimierung der Bevölkerung, wohl herbeigeführt durch eine furchtbare Niederlage, welche die Jungmannschaft dahinrafft und die Frauen zu Witwen und die Kinder zu Waisen macht v. 16, und nicht eine Pest (ein „Sterben" assyr. *mutanu*), wie sie nach den assyrischen Eponymenlisten in den Jahren 765 und 759 grassierte. Vgl. auch Am 6 8–10. **12** Die Perfekta sind prophetisch, reden also von der Zukunft. עַד־הַמַּכֵּהוּ doppelte Determination des Nomens durch Artikel und Suffix ist doch wohl trotz Nöldeke ZDMG 1878, 402 Ges.-Kautzsch[26] § 116f gegen die Grammatik, auf jeden Fall aber hier nicht ursprünglich. Entweder ist zu verbessern in עַד־מַכֵּהוּ (עֲדֵה alte Schreibweise für das noch vorkommende עֲדֵי = עַד) oder noch einfacher in עַד־הַמַּכֶּה *zu dem, der schlägt;* das ו ist Dittographie des folgenden וְ, und wer der Schläger ist, bestimmt das zweite Glied, wie auch erst v. 11 die Namen für die Feinde Ephraims (v. 10) nachbrachte. Ohnehin ist ja der Schläger der, der die Hand zum Schlage erhoben hat v. 11b. צְבָאוֹת fehlt in LXX, ist hier also später eingefügt Bickell u. a., vgl. v. 6. **13** וַיַּכְרֵת ginge als Fortsetzung des Perf. prophet. an und wäre auch so zu übersetzen: *So wird Jahwe Israel Kopf und Schwanz abschneiden Palmzweig und Binse an einem Tag;* aber es ist einfacher, mit Duhm blosses וְ, dann aber auch וְיִכְרֹת und nicht וְיַכְרֵת zu lesen. יַהְוֶה ist als überflüssiger Subjekts-

exponent hineingesetzt. *Kopf und Schwanz, Palmzweig und Binse* sind sprichwörtliche Redensarten für „hoch und niedrig" vgl. 19 15 Dtn 28 13 44. *An einem Tag* d. h. durch eine gewaltige entscheidende Niederlage.

14f. ein späterer Ersatz für vier unleserlich gewordene Zeilen (Duhm und Cheyne). Für v. 14 ist es fast allgemein anerkannt, dass er Glosse ist und das Sprichwort erklären will. מוֹרֶה ist hier vom Propheten ausgesagt, sonst wird הוֹרָה (von יָרָה vgl. תּוֹרָה s. zu 1 10) von der das Orakel erteilenden Gottheit oder ihrem Priester gebraucht. Der Glossator denkt an falsche Propheten, vgl. Jer 23 32. Wie v. 14 an 3 2f. erinnert, so ist **15** eine Nachbildung von 3 12. Zudem verrät auch das in den Zusammenhang des Ganzen nicht passende הָעָם־הַזֶּה, das nicht Israel, sondern nur Juda meinen könnte, den secundären Ursprung von v. 15. Der Vers schliesst jetzt an die Lügenlehrer v. 14^b an: „so wurden in diesem Volk die Führer Irreleiter Und die Geführten מְבֻלָּעִים". Barth will hier מְבֻלָּעִים nicht vom gewöhnlichen בָּלַע „verschlingen", herleiten, sondern von einem mit בָּלַל verwandten בָּלַע „verwirren"; aber v. 15 ist nicht Fortsetzung zu v. 14, sondern Glosse zu v. 18 (auf das dortige הָעָם bezieht sich הָעָם הַזֶּה), und darum ist מְבֻלָּעִים = *verschlungen*, vgl. zu v. 18. Was ursprünglich an Stelle dieser vier Zeilen stand, ist nicht auszumachen, am ehesten eine Schilderung der furchtbaren Niederlage, die auch zu Anfang von v. 16 noch das Thema ist.

16 Da mit כִּי כֻלּוֹ וגו׳ der Grund für Jahwes Verhalten gegen Jünglinge und Waisen nachgebracht wird, ist עַל־כֵּן schwerlich ursprünglich. Es wird von dem herrühren, der v. 14f. einfügte. Die Verbindung ist allerdings auch dann nicht besonders gut; aber der Redaktor dachte nicht nur an das letzte Glied von v. 15, sondern an v. 14f., etwa: „weil die Propheten Lügenlehrer und die Führer des Volkes Irreleiter (und die Geleiteten verwirrt) sind, so etc." Ohne עַל־כֵּן ist die Zeile immer noch lang genug, auch אֲדֹנָי könnte ohne Schaden fehlen, wie im Folgenden וְאֶת־אַלְמְנוֹתָיו die Zeile übermässig verlängert. לֹא יִשְׂמַח *er freut sich nicht* ist viel zu schwach neben לֹא יְרַחֵם *er kennt kein Erbarmen*, daher ist mit de Lagarde zu lesen: לֹא־יִפְשַׂח = לֹא־יִפְסַח (s. 31 5) *er geht nicht vorüber, verschont nicht*, wie einst bei der Heimsuchung der Ägypter, vgl. Ex 12 13 23 27. Das ganze Volk ist חָנֵף *ruchlos*, d. h. kümmert sich weder um Religion noch um Moral, und מֵרַע, pausa von מֵרַע Part. Hiph. von רָעַע, *böse handelnd* vgl. 1 4. נְבָלָה *Thorheit* d. h. irreligiöse Reden führt jeder, נְבָלָה ist der Ausdruck für Irreligiosität vgl. 32 6.

Die dritte Strophe v. 17–20: Anarchie und Bürgerkrieg. **17** Alles Bisherige wird nicht genügen, כִּי *denn* die Gottlosigkeit frisst um sich wie ein Feuer. Von der Steppe, wo Dornen und Disteln ihm anheimfallen, teilt es sich dem Bestande des Waldes mit und frisst im Dickicht des Waldes. תִּצַּת Kal Imperf. von יָצַת mit בְּ des Objekts = *anzünden*. סִבְכֵי plur. constr. von סְבָךְ *das Dickicht*, die verschlungenen Zweige des Gebüsches. Dies Gebüsch *wirbelt sich auf in Rauchsäulen*. גֵּאוּת *das Emporsteigen* ist Obj. des Produkts zu יִתְאַבְּכוּ *sich aufwirbeln*, also: „das Gebüsch geht in hochwirbelndem Rauche auf". Mit Cheyne יִתְאַבְּכוּ in יִתְהַפְּכוּ vgl. Jdc 7 13 zu ändern, ist nach P. Haupt unnötig, da eine Nebenform אָבַךְ neben הָפַךְ so gut möglich ist, wie סָגַר neben סָכַר und überdies אָבַךְ zu סִבְכֵי einen Gleichklang bildet. **18** Übersetzt man „Durch den Ingrimm Jahwes der Heere brennt das Land aus", so statuiert man ein unbekanntes Verbum נֶעְתַּם, giebt ihm eine unerweisliche Bedeutung „brennen" oder „ausbrennen" und nimmt keinen Anstoss an der

Inkongruenz zwischen dem femin. Subjekt und dem mascul. Prädikat. Diesen verzweifelten Annahmen entgeht man, wenn man mit Krochmal, Cheyne נִצְּתָה Niph. von יָצַת „sie wird angezündet" liest, wobei man dann auch das ה vor אֶרֶץ wiederholt und so הָאָרֶץ (ἡ γῆ LXX) bekommt. Aber bei dieser Konjektur bleibt der Inhalt immer noch schwierig: Geht es noch am Ende an, dass, wo die Sünde alles niederbrennt, Jahwes Zorn das Land selbst in Brand steckt, so ist es unverständlich, warum die Leute darin nicht wirklich, sondern nur gleichsam (כְּ) die Speise des Feuers sein sollen, und wie die vom Feuer gleichsam Verspeisten erst noch sich selber auffressen können (v. 18c 19 20a). Daher empfiehlt sich der Vorschlag Duhms, statt כְּמַאֲכֹלֶת אֵשׁ zu lesen כְּמוֹ אֹכְלֵי אִישׁ „wie solche, die einander fressen", „wie Menschenfresser", „wie Kannibalen" vgl. Hes 36 13f. Damit hat man einen trefflichen Zusammenhang mit dem Folgenden gewonnen; die weitere Folge aber ist, dass in נֶעְתַּם ein anderer Sinn resp. ein anderes Verb zu suchen ist. Duhm vermutet einen Sinn wie „verwirrt"; da schon die Form grammatisch unrichtig ist, so wird der Text fehlerhaft sein und eine Konjektur versucht werden müssen. Nach I Sam 14 29 I Reg 18 17f. und Prv 15 6 liegt es nahe נֶעְכְּרָה הָאָרֶץ „zerrüttet ist das Land" zu vermuten, aber noch näher liegt es, in נֶעְתַּם אָרֶץ eine Verderbnis für נִתְעָה הָאָרֶץ Partic. fem. des Niph. von תָּעָה zu sehen mit dem Sinn: *durch den Grimm Jahwes taumelt das Land* ist es von Sinnen und geht alles aus Rand und Band *und werden die Leute darin wie Menschenfresser;* vgl. dazu 19 14 29 9. Zu diesem Satze ist nun v. 15 ursprünglich als Glosse zur Erklärung an den Rand geschrieben und bestätigt daher mit מַתְעִים die Konjektur נִתְעָה und mit מְבֻלָּעִים die Konjektur כְּמוֹ אֹכְלֵי אִישׁ. צְבָאוֹת ist späte Amplifikation und fehlt mit Recht in LXX, vgl. v. 6 12 13 16. Das Zusammentreffen der beiden אִישׁ ist so wenig ursprünglich, wie es אֵשׁ אִישׁ sein könnte. Die zu dem mit אִישׁ eingeleiteten Stichos gehörige Parallelzeile steht am Ende von v. 19; somit gehört v. 18c vor v. 19c. Durch diese Versetzung vermeidet man die unschöne unmittelbare Aufeinanderfolge von וַיֹּאכַל v. 19a und יֹאכֵלוּ v. 19b und lässt man „rechts" und „links" einander entsprechen. Viel weniger passt v. 18c hinter v. 20a, wohin ihn Guthe versetzt. **19** Zu וַיִּגְזֹר ist הָעָם v. 18 Subjekt, גָּזַר wird im Arabischen bes. vom Fressen eines wilden Tieres gebraucht: *Es haut ein zur Rechten und bleibt hungrig Und frisst zur Linken und wird nicht satt.* So fressen sie, wie v. 18c und 19c sagt, einander schonungslos auf: v. 18c *Keiner verschont den Andern,* v. 19c *Jeder frisst das Fleisch seines Nächsten.* Es ist nämlich nach der ursprünglichen LXX τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ mit Secker רֵעוֹ *seines Nächsten* zu lesen für זְרֹעוֹ „seines Armes", was man hier nur gezwungen auf „die Bundesgenossen", „Helfer" deuten könnte. **20** bringt wieder die Namen zuletzt, wie v. 10f. und 12: Manasse und Ephraim, die Brüder im engeren Sinne, zerfleischen sich gegenseitig und dann fallen beide in gemeinsamer Wut über Juda her. Von Parteikämpfen und von Anarchie in Israel ist genug die Rede, dagegen nichts von dieser Scheidung der Parteien nach Manasse und Ephraim, und bei dem Überfall Judas war Syrien dabei. Somit haben wir hier Prophetie und nicht Geschichte.

Die vierte Strophe 10 1-4: Der Zusammenbruch der Hoffnung auf

die Hilfsgenossen am Tage der Heimsuchung. Zu v. 1-3 vgl. auch unten S. 101. **1** *Wehe denen, die Unheilsgesetze geben* beginnt eine neue Schilderung der Gottlosigkeit. Gemeint sind Israeliten und nicht Judäer. Gesetze lieben sie; aber was sie schreiben, ist Unheil und Qual für den gewöhnlichen Bürger, der die Gesetze nicht begreift, weil sie die billige Rücksichtnahme auf die Verhältnisse des Armen verhindern und so oft den einfachen und klaren Forderungen von Recht und Billigkeit ins Gesicht schlagen vgl. Am 2 8. Zu dem Plural חִקְקֵי, der auf eine Nebenform von חק mit i zurückzugehen scheint, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 93 bb. כִּתֵּב Pi. nur hier = viel, eifrig schreiben; עָמָל כִּתֵּבוּ ist Relativsatz zu מְכַתְּבִים. **2** Die Folge dieses gesetzgeberischen Eifers ist Erschwerung des Rechtsweges, ja geradezu Rechtsverletzung: die Geringen werden vom Rechtsweg abgedrängt (הַטּוֹת) und die Armen ihres Rechts beraubt (גָּזֵל). עַמִּי *meines Volkes* ist auffallend, es redet doch der Prophet und nicht Gott vgl. den Refrain, auch handelt es sich um Israel in dieser Prophetie und nicht um irgend welchen Vorzug der Armen in Israel vor denen eines andern Volkes. Man hat daher עֲנִיִּים parallel דַּלִּים zu lesen. Zu den Armen gehören vor allem die Witwen und Waisen; sie stehen, wie die Armen überhaupt, die keinen Rechtsbeistand unter den Menschen haben, unter Jahwes Schutz, vgl. zu 1 17[b]. Wie schlimm es in Bezug auf die Behandlung der Niedrigen in Israel aussah, ist aus Amos zu entnehmen. יָבוֹא setzt den Infin. fort Ges.-Kautzsch[26] § 114 r. **3** ומה *Aber was wollt ihr anfangen* (ו hier = aber)? Mit dieser plötzlich an die ungerechten Richter gestellten Frage will sie Jes zur Besinnung bringen: Wisst ihr nicht, dass es einen Tag der Abrechnung giebt, die Jahwe, der Oberrichter, mit euch hält vgl. 3 13. Der Tag der Abrechnung ist eine שׁוֹאָה *ein Unwetter* (vgl. 2 12), *das von Ferne hereinbricht.* Jahwe ist nicht nur im Lande, er kann in der Ferne gebieten und von dorther das Gewitter herbeirufen. Die beiden letzten Fragen v. 3[b] sind kurz und prägnant: Auf wen vertraut ihr, dass ihr zu ihm als eurer Hilfe flieht? und wohin wollt ihr gehen, um dort eure Schätze zu lassen? **4** Wenn das Gericht Jahwes kommt, giebts keine Rettung. Was Guthe in der Übersetzung schreibt, ist unverständlich: „Es sei denn, dass sich einer unter Gefangene duckt, so werden sie unter die Erschlagenen niedersinken“; der Text ist offenbar verdorben und es bleibt nichts übrig, als mit de Lagarde zu lesen: בֵּלְתִּי כֹּרַעַת חַת אֹסִיר d. h. *Belti bricht zusammen, niedergeschlagen* (חָתַת = חַת) *ist Osiris* vgl. 45 1 Jer 50 2. Belti, Baaltis, als Femin. von בַּעַל, בֵּל, vertritt, da Osiris unzweifelhaft eine ägyptische Gottheit ist, die Isis, deren Gestalt auch die Baalat von Byblos angenommen hat; vgl. Pietschmann Gesch. Phön. 271 und den Namen einer Stadt auf der Ostseite des Deltas Perbairest, den Pietschmann a. a. O. 292 für entstellt aus *Per-Bá'alat* [gesprochen *belit*] *-Iset* „Haus der Baalat Isis“ ansieht. Belti-Isis und Osiris sind dann die Repräsentanten der ägyptischen Macht, auf deren Hilfe die Israeliten rechneten, und wie in Phönizien hatte man wohl in Ephraim Bilder dieser Gottheiten. Diese werden jedoch zertrümmert und *fallen unter Erschlagene* d. h. ihre Verehrer in Israel werden erschlagen resp. erschlagen auf die Trümmer der Götzenbilder geworfen. Dass ein fremdes Bündnis fremde Kulte mit sich bringt, zeigt

17 10f., und dass damals die Israeliten, wie später die Judäer vgl. 28 15, auf ägyptische Hilfe hofften, ist nach Hos 7 11 12 2 kaum zu bezweifeln. Man wird daher nicht mit CHEYNE annehmen müssen, dass die vier ersten Worte eine spätere Einfügung für eine unleserlich gewordene alte Zeile seien. Wenn unter dem Sturme, der von Ferne daherbraust, alles, auch die letzte Hoffnung, zusammenbricht, ist Jahwes Zorn noch nicht gestillt und das Gericht noch nicht zu Ende. Den Schluss bringt erst

die fünfte Strophe 5 26–29: die Herbeirufung des Assyrers, der wie ein Löwe über die Beute herfällt und sie in sichere Verwahrung bringt. Gänzlicher Untergang ist das Ende וְאֵין מַצִּיל; s. oben zu 5 26–29.

Die Entstehungszeit dieser Prophetie ist nicht schwer zu bestimmen. Von einem Bündnis zwischen Syrien und Ephraim ist noch keine Rede, die beiden stehen einander noch feindlich gegenüber 9 10f. Also ist die Prophetie vor 735 v. Chr. entstanden und gehört mit der parallelen Schilderung von dem Gericht 2 6–22 in die früheste Zeit Jesajas, zwischen 740 und 735. Festzuhalten ist aber, dass Jes prophezeit und nicht bereits vergangene Stufen des Gerichtes schildert, um nur bei der letzten oder den zwei letzten von der Zukunft zu sprechen. Dass Jes nicht Geschichte schreibt, ergiebt sich schon daraus, dass in wichtigen Einzelnheiten es eben anders gekommen ist, als wie Jes sagt: Aram und Ephraim sind Freunde geworden vgl. dazu 9 10f., und Ephraim ist nicht allein über Juda hergefallen, s. zu 9 20. Der Prophet sieht vielmehr „in eine furchtbare Entwicklung hinein. Schlag wird auf Schlag, aber zugleich auch Verstockung auf Verstockung folgen. Aus der Züchtigung wird das Volk nichts lernen, darum wird sie immer herber werden. Diesen Weg nach dem Ende hin in den einzelnen Phasen zu malen, nur dazu ist die Weissagung da“ (HACKMANN). Die Stadien der Entwicklung sind: Gebietsverluste infolge der Angriffe der Syrer und Philister, darauf eine schreckliche Decimierung des Volkes in einer furchtbaren Schlacht, hierauf erfasst ein Taumel, eine Art Wahnsinn, die Israeliten, der sich in Anarchie und Bruderkrieg äussert, auch die Hoffnung auf die ägyptischen Götzen bricht schliesslich zusammen und „im Hintergrunde taucht die unheimliche Gestalt des Assyrers auf“, um dem dem Untergange geweihten Volk ein sicheres Ende zu bereiten. Vgl. bes. DUHM und HACKMANN.

In dieser Prophetie sind abgesehen von den beiden glossatorischen Versen 9 14f. nur die Anfangsverse von Cap. 10 etwas auffallend, auch wenn עֲנִיִּים für עֲנִיֵּי עַמִּי gelesen wird. Die Apostrophe an die Gesetzgeber 10 1–3 bringt die Schilderung der Verdorbenheit nur eines Teils des Volkes, während nach 9 16 die Gesamtheit so völlig verdorben ist, dass auch die Waisen kein Erbarmen mehr verdienen, und die Anrede selber ist in dem ganzen Abschnitt singulär, wie denn auch die Ankündigung des „Sturmes, der von ferneher kommt“ v. 3 einigermassen den Inhalt der letzten Strophe, das Herbeirufen des Assyrers, vorwegnimmt, jedenfalls den Eindruck derselben beeinträchtigt. In dem sonst so trefflichen Gemälde von dem immer sich steigernden Gerichte bieten 10 1–3 keinen Fortschritt; darum bleibt die Empfindung, dass diese drei Verse, die an sich durchaus jesajanischen Gepräges sind, ebenso viele Zeilen, die hier ursprünglich standen und den Gedanken (10 4) von dem Zusammenbruch der Götzenhoffnung vorbereiteten und ausführten, zu ersetzen bestimmt sind. Mehr aber lässt sich mit einiger Bestimmtheit über diese Verse nicht ausmachen. Wohl haben dieselben Ähnlichkeit mit den „Wehe“ in Cap. 5, aber ebenso mit 3 8–15, sodass sie zu einer Rede gegen die judäischen Richter gehören könnten; jedoch sie irgendwo sonst sicher einzureihen, gelingt nicht. Die Versuche sind daher auch sehr verschieden ausgefallen: STUDER JpTh 1881, 168—186 lässt 10 1–4 auf 5 24 folgen, GIESEBRECHT setzt 5 23 zwischen 10 1 und 10 2 und das Ganze 10 1 5 23 10 2–4 vor 5 8 an die Spitze jener Sammlung von Wehe, HACKMANN endlich nimmt nur die auffallenden drei Verse 10 1–3 und verweist sie als an ihre ursprüngliche Stelle hinter 5 25ª. Bei dem fragmentarischen Charakter und der redaktionellen Behandlung von 5 8–24 ist jedoch jeder solche Versuch sehr gewagt und von grossen Schwierigkeiten begleitet.

6) 10 5–12 6 Die Vernichtung der Weltmacht im jüngsten Gericht vor Jerusalem und das Glück der darauffolgenden Heilszeit.

Diese letzte Sammlung der ersten Abteilung enthält eine grössere Anzahl kleinerer Stücke, welche drei verschiedene Gruppen bilden: a) 10 5–34; b) Cap. 11 und c) Cap. 12.

a) 10 5–34 Die Weltmacht vor Jerusalem und ihre Vernichtung.

Assur repräsentiert die Weltmacht und ihre Vernichtung ist, wie die Zusammenstellung mit Cap. 11 zeigt, die Vorbereitung der Heilszeit.

α) 10 5–15 Der Plan Jahwes und die Gedanken Assurs. Nach 9 7–10 4 + 5 26–29 war Assur von Jahwe als sein Werkzeug herbeigerufen, um Israel den Garaus zu machen. Hier ergeht ein Wehe über Assur, das wohl auch hier Werkzeug Jahwes heisst, aber seine eigenen Ziele zu verfolgen meint. Schon dieser Unterschied in der Betrachtung des Propheten weist auf eine veränderte Zeit hin. Andres in v. 5–15 wird diesen Eindruck verstärken.

5 ***Wehe über Assur, den Stock meines Zorns Und die Rute meines Grimms***, es ist וּמַטֵּה stat. constr. zu lesen und הוּא בְיָדָם als Glosse zu tilgen (Hitzig und die meisten Erklärer); es wäre auch eine merkwürdige μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, wenn zuerst Assur der Stock selber hiesse und nachher der Stock in der Hand Assurs vorgestellt würde. Die Glosse ist wegen v. 24 eingesetzt, um Übereinstimmung zwischen v. 5 und 24 hervorzubringen, und die Fassung v. Orellis „ein Stecken ist er, da durch ihre Vermittlung mein Grollen d. h. da sie das Werkzeug meines Grolls" vermag die Worte nicht für Jes zu retten. **6** Assur ist von Gott entsandt (שִׁלַּח sq. בְּ Pi. stärker als Ḳal vgl. 9 7 = loslassen, hetzen auf jmd.) und aufgeboten gegen eine ruchlose Nation (über חָנֵף vgl. 9 16) und ein Volk, über das Jahwe ergrimmt ist, um Beute zu erbeuten und Raub zu rauben und *es zu zertreten, wie Strassenkot.* Das Kĕtīb שִׁימוֹ ist so gut wie das Ḳĕrē שׂוּמוֹ; מִרְמַס steht mit Patach wegen Selbstverdopplung des Konsonanten ס vgl. König Lehrgeb. II § 130 2 d S. 501. **7** וְ = *aber*, wie in וּמַה־ v. 3 *was aber?* Somit: ***Assur aber denkt nicht so*** לֹא־כֵן, hat andere Gedanken, denkt anders, und zwar nicht nur als v. 6ᵇ, sondern als es Jahwe nach v. 5 f. überhaupt mit ihm im Sinne hat. Was nun positiv Assurs Gedanken sind, wird im Folgenden dreimal, jedesmal mit כִּי eingeleitet, gesagt: v. 7ᵇ, v. 8 ff. und v. 13 f.; vgl. darüber noch zu v. 5–15. Hier sei nur bemerkt, dass die drei Darlegungen einander parallel stehen und nicht eine zusammenhangende Erklärung des לֹא־כֵן ausmachen. Mit כִּי יֹאמַר v. 8 und כִּי אָמַר v. 13, die der Redaktor hinzugefügt hat, wird man jeweilen unmittelbar hinter v. 7ᵃ versetzt, wie denn das אָמַר auch die reine Parallele zu dem בִּלְבָבוֹ v. 7ᵇ ist.

Die erste Darlegung der Gedanken Assurs **7ᵇ** sagt nur kurz, dass ihm vielmehr im Sinne liege, nicht wenige Völker zu vertilgen und auszurotten, also nach eigener Lust mit den Völkern zu verfahren.

In der zweiten Darlegung **8–11** scheint, wie in der dritten der König von Assur das Wort zu führen, denn er redet von seinen Beamten, während v. 5–7 das Volk apostrophiert ist. Nach derselben kommt sich der Assyrer doch als viel mehr denn als bloses Werkzeug Jahwes vor und gedenkt Jerusalem zu erobern so gut, wie irgend eine andre Stadt; vgl. 37 12 f. **8** Seine

Beamten haben eine Macht wie Könige und die von den Assyrern bereits bezwungenen Städte waren mächtiger als Jerusalem. **9** Als bereits erobert werden genannt: ***Karkemis*** am Euphrat, 717 von Sargon erobert; ***Kalno***, wahrscheinlich = Kullani in Nordsyrien, das Tiglatpilesar 738 eroberte; ***Arpad*** nördlich von Aleppo, 740 ebenfalls von Tiglatpilesar bezwungen; ***Hamath***, das heutige *Ḥamā* am Orontes, 720 von Sargon eingenommen; ***Damascus*** 732 von Tiglatpilesar und ***Samarien*** 721 von Sargon erobert.

Kann v. 8f., abgesehen von der Einleitung כִּי יֹאמַר jesajanisch sein, so ist **10** rein prosaisch und nichts andres als Glosse zu dem mit כַּאֲשֶׁר eingeleiteten Satze in v. 11. Will man nämlich v. 10 und v. 11 zusammennehmen, so ist die Konstruktion eine überaus verwickelte und widerspricht sich der Inhalt, da nach v. 10 Samarien noch unerobert ist, während v. 11 seine Eroberung voraussetzt. Die Glosse hat bereits v. 11 und v. 14 vor Augen, wenn sie von „Götzen“reichen spricht und מָצָא לְ gebraucht. Da sie ursprünglich am Rande stand, ist sie leicht verstümmelt worden (vgl. zu 3 10f.); es fehlt ihr nämlich im zweiten Gliede an einem Prädikat (רַבִּים oder רַבּוּ) und vielleicht ist auch ursprüngliches מִפְּסִילֵי יְרוּשָׁלַםִ in מִירוּשָׁלַםִ zusammengezogen. Dem Glossator war nach der Aufzählung von v. 9 der Hinweis auf Samarien allein in v. 11 zu wenig, zumal doch die Götzen in den übrigen Reichen noch weit mehr als die in Samarien diejenigen zu Jerusalem an Zahl übertrafen. Die Situation vergessend, aber nur an den Vergleich der Zahl der Götzen in Israel und in den Heidenländern denkend, setzte er gleich neben Jerusalem noch Samarien. Bei dieser Fassung von v. 10 ist weder וּמִשֹּׁמְרוֹן am Schlusse des Verses zu tilgen, noch mit Grätz, Giesebrecht, Hackmann, Cheyne [resp. הָאֵל] לְמַמְלְכֹת הָאֵלֶּה zu lesen, für welche Änderung man sich nicht auf LXX berufen darf, da diese mit ihrem ὀλολύξατε = הֵילִילוּ vielmehr für den masoretischen Text הָאֱלִילוּ zeugt.

11 ist Fortsetzung von v. 9. Der Assyrer spricht von den fremden Göttern als von „Nichtsen“ gerade im Gegensatze zu seinen Göttern, die er für mächtig hält und die sich ihm bei seinen Eroberungen so erwiesen haben. „Götzenbilder von Jerusalem“ ist vom assyrischen Standpunkt gesagt und nicht von dem eines Gegners der Bilder. Auf den Propheten macht aber die assyrische Erfahrungs- und Erfolgtheologie keinen Eindruck.

In der Prosa von **12** (vgl. die lange Stat.-constr.-reihe v. 12b) redet der Redaktor von dem Endgericht: וְהָיָה כִּי *wenn aber einst;* denn für Jes ist das Wehe über Assur nicht das Ende der Weltgeschichte, aber der Redaktor kennt die Hoffnung der späteren Zeit, nach welcher am Berge Zion das letzte Gericht über die Heiden erfolgt vgl. Hes 38f. Jo 4 14–17 Sach 9 14–16 12 1–9 Dan 11 45. יְבַצַּע ist nicht mit Fut. exact. (Guthe), sondern mit einfachem Fut. zu übersetzen, nicht nach dem Abschluss des göttlichen Werkes erfolgt das Gericht über Assur, sondern das Gericht leitet den Abschluss ein. Für אֶפְקֹד ist aber mit LXX Alex. notwendig die dritte Person יִפְקֹד zu lesen, es ist nur אֲדֹנָי als Subjekt möglich, wie zu יְבַצַּע, also: *wird er heimsuchen* (Houbigant u. a.).

13 Die dritte Erklärung des לָכֵן von v. 7 (vgl. dort) illustriert im jetzigen Zusammenhang (nach Einschaltung von v. 12) den Hochmut des Assyrerkönigs: Durch eigene Kraft und durch den eigenen Verstand meint dieser alle seine Erfolge errungen zu haben und darum keine andre Macht über sich fürchten zu müssen. Zu lesen ist וְאָסִיר und וְאוֹרִיד mit ו consec. Dillmann, Guthe u. a. Für den Assyrer gab es keine Grenzen, an denen er Halt machte, und *die*

Vorräte עֲתִידֹתֵיהֶם (die Anderung in ״עֲתוּד mit Ḳĕrē ist unnötig) *der Völker* plünderte er; שׁוֹשֵׁיתִי = שׁוֹסֵיתִי Pōʿel von שָׁסָה *plündern.* GUTHES Übersetzung von וְאוֹרִיד כְּאַבִּיר יוֹשְׁבִים mit „ und wie ein Allmächtiger stiess ich die Thronenden herunter“ folgt dem Kĕtīb, während das Ḳĕrē כַּבִּיר „als ein Gewaltiger“ gelesen haben will. Beides ist nicht besonders vertrauenerweckend, die LXX hat mit ihrem καὶ σείσω πόλεις κατοικουμένας ein עָרִים „Städte“ gelesen. Der Text scheint die zusammengenommenen Reste zweier Zeilen zu enthalten und darum vermutet DUHM für כאביר ein בָּאֵפֶר „in Asche“ oder בֶּעָפָר „in Staub“, also etwa: „Ich liess niedersinken in Asche die Städte Und . . . . . alle Bewohner der Erde“. Ist es am Ende möglich im zweiten Gliede בֶּעָפָר zu lesen und am Schluss יוֹשְׁבֵיהֶם, also: „Und in Staub alle ihre Bewohner“ resp. „alle die darin thronten“? Auf diese Weise erhalten wir v. 13 sechs Zeilen. **14**, auch sechs Zeilen, schildert in prachtvollem Bilde die assyrischen Erfolge. Der Assyrer kann und konnte in der ganzen Welt die Städte, wie Nester ausnehmen, und niemand wagte sich zu rühren, alles war weggeflohen aus Angst vor dem mächtigen Grosskönig. Das ist noch mehr, als wenn Sanherib sich rühmt, „er habe Hiskia wie einen Vogel im Käfig in seiner Königsstadt Jerusalem eingeschlossen“ SCHRADER KAT^2 S. 293.

15 ist ein später hinzugefügter Vers, der nach 29 16 45 9 die Überhebung des assyrischen Königs tadelt, wie nach rabbinischer Tradition ein Engel Nebukadrezar, als dieser Dan 3 33 anfing Gottes Wunder zu rühmen, einen Schlag versetzte, damit er nicht David den Rang des ersten Psalmdichters streitig mache. Übrigens passte die Bemerkung besser zu v. 11, wo sich der König gegen Jahwe rühmt. Auch die Breite des Ausdrucks empfiehlt die nichtjesajanische Abkunft. Es ist nicht ״וְאֶת־מ zu lesen, sondern blos ״אֶת־מ, wie Cod. Bab. (916 n. Chr.) und alte Ausgaben haben (CHEYNE); besser stände das ו vor כְּהָרִים. Der Plural מְרִימָיו fällt auf, er beruht wohl auf masoretischer Schrulle, die einen Plur. majest. (auf Gott bezogen) haben wollte, um auf den zurückzuweisen, der den שֵׁבֶט von v. 5 erhebt. Man lese מְרִימוֹ.

In 10 5–15 werden im Kerne jesajanisch sein: v. 5–7 (ohne die Glosse in v. 5) und v. 13f. (ohne die redaktionelle Einführung כִּי אָמַר v. 13), vielleicht auch v. 8^bf. und v. 11. Dagegen ist v. 10 eine erklärende Glosse zu v. 11, v. 12 eine Hinzufügung, welche über das Gericht über Assur auf das Endgericht hinausblickt, und v. 15 ein späteres Urteil über die Unvernunft der assyrischen Überhebung. Die jesajanischen Teile bilden kein geschlossenes Ganzes: v. 5–7^a sagt, dass Assur Jahwes Werkzeug ist, seine Aufgabe verkennt und nicht richtig darüber denkt. Was Assur denkt, ist nun dreimal ausgeführt: 1) v. 7^b: Es hat im Sinn, nicht nur das Volk, gegen das es aufgeboten ist, niederzutreten, sondern nicht wenige Völker auszurotten; 2) v. 8^bf. 11: Es denkt, Jerusalem zu erobern, so gut wie alle andern Städte, da die dort verehrte Gottheit ihm nicht höher steht, als die Gottheiten der bereits eroberten Städte; und 3) v. 13f.: Es meint, seine Welteroberung ganz seiner eigenen Kraft und Weisheit zu verdanken. Nur eins von den dreien kann die ursprüngliche Fortsetzung sein, und DUHM hat gesehen, dass v. 13f. ebenso gut die Fortsetzung zu v. 5–7^a bilden kann, wie v. 7^b: Nicht Werkzeug in Gottes Hand, sondern eigenmächtig zu sein denkt Assur, darum ein Wehe über dasselbe! Ferner liegt v. 8^bf. 11: „die ausserassyrischen Gottheiten stehen alle auf einer Linie“; denn hier ist der Gegensatz nicht, dass Assur Werkzeug Jahwes ist, sondern dass es Jahwe nicht recht kennt. Es lässt sich denken, dass v. 8^bf. 11 in den Zusammenhang mit v. 13f. gehörten, als die Anwendung von v. 13f. auf Jerusalem. Doch bleibt alles problematisch und es ist möglich,

dass v. 5–7 ursprünglich zusammengehören und dass v. 8^b f. 11 v. 13 f. als jesajanische Parallelen aus anderem Zusammenhange hierher versetzt sind. Das „Wehe“ über Assur ist allem Anschein nach nicht vollständig, man vermisst eine Ausführung des הוֹי, weshalb auch das הוֹי selber nicht ursprünglich sein könnte (viell. für הִנֵּה). Ob aber 14 24–27 als Schluss hierzu gehört, vgl. dort.

Bei dem komplicierten Charakter von v. 5–15 ist es schwer zu bestimmen, in welche Zeit die jesajanischen Stücke gehören. Ist v. 8^b f. 11 im Zusammenhang ursprünglich, so stehen wir nach der Eroberung von Samarien 721 und Karkemis 717 (s. v. 9) und es handelt sich sicher um Jerusalem, und die Judäer sind das גּוֹי חָנֵף v. 6. Dann könnte man an das Jahr 711 denken (so CHEYNE), in welchem Asdod von den Assyrern belagert wurde und eine Belagerung Jerusalems zu erwarten war, weil Juda samt Philistäa, Edom und Moab ein Bündnis mit Ägypten geschlossen hatte. Doch ist diese Annahme sehr problematisch und man denkt besser an die Zeit Sanheribs, wo im Jahre 701 die Assyrer wirklich vor Jerusalem standen. Jedenfalls darf man aus diesem komponierten Stück nicht schliessen, Jes habe Jerusalem 701 v. Chr. Rettung verheissen, und selbst das muss fraglich bleiben, ob Jes Assur mit einem Gerichte gedroht habe.

β) 10 16–19 Assurs Bestrafung unter dem Bilde der Schwindsucht und des Verbrennens. **16** Mit לָכֵן ist der Abschnitt an das Vorhergehende angeschlossen; es soll jetzt die Strafe für den Assyrer genannt werden, den die Suffixe ־ָיו resp. ו, über v. 15 sich auf den Hauptbegriff von v. 5–14 zurückbeziehend, meinen. Die Bilder für die Strafe sind aus 17 4 und 9 17 f. entlehnt und in der sonderbarsten Weise gemischt: v. 16^a sendet Gott ***in sein Fett die Schwindsucht*** רָזוֹן und v. 16^b brennt unter seiner Pracht ***ein Brand wie ein Feuerbrand.*** In der ersten Zeile ist הָאָדוֹן, in der zweiten כִּיקוֹד, die merkwürdige Vergleichung des Brandes mit einem Feuerbrand, mit KITTEL zu tilgen, beides nach LXX. **17** Das Feuer, das unter der nun auf einmal zu Dornen und Disteln werdenden Pracht und Herrlichkeit des Assyrers (v. 16) brennt, ist ***das Licht Israels*** d. h. ***der Heilige Israels.*** Ähnlich denkt sich in viel besserem Bilde Sach 12 6 die Führer von Juda als ein Feuer unter dem Wald der Völker, die Jerusalem belagern, und als eine Feuerfackel in einem Garbenhaufen. Wie wenig es hier dem Autor auf eine klare Vorstellung ankommt, zeigt auch das בְּיוֹם אֶחָד ***an einem Tag;*** denn v. 16 ist es Schwindsucht, hier dagegen verläuft alles an einem Tag (vgl. 9 13), es fliessen ihm die Elemente aus der Überlieferung zusammen. In **18** wird wieder die Krankheit mit dem Feuer vermengt. Nur neu ist in dieser Variation über die festen Begriffe die sprichwörtliche Redensart ***von der Seele bis zum Fleisch*** für „ganz und gar“, die zu dem Waldbrande wenig passt, wie es schliesslich auch seltsam ist, dass die Schwindsucht, die v. 16 ohne כְּ angedroht wird, als Bild auftritt v. 18^b: ***es ist wie wenn ein Siecher dahinsiecht.*** So seltsam das ist, thut man gleichwohl diesem Mosaik zu viel Ehre an, wenn man mit KITTEL dazu neigt, in v. 18^b eine Glosse zu sehen, oder mit CHEYNE in כְּהִמָּס דּוֹנַג Ps 68 3 97 5 „wie wenn Wachs zerschmilzt“ ändert. Dadurch wird man allerdings das unsichere ἅπ. λεγ. נֹסֵס los, das nach NÖLDEKE mit νόσος vgl. aram. נְסִים zusammenzustellen ist. **19** Was übrig bleibt, nämlich hier wieder vom Brande — und es bleibt trotz dem „ganz und gar“ v. 18 doch wunderbarerweise immer noch ein Rest — ist מִסְפָּר ***Zahl*** d. h. so leicht zu zählen, so wenig, dass jedes Kind es aufschreiben kann.

Dass dieses Mosaikstück nicht von Jesaja stammt, ist zweifellos. Einem Schriftsteller wie Jesaja kann diese unklare Vermischung von Bildern nicht zugetraut werden. Die Verse v. 16–19 gehören in eine späte Zeit, da man in der Schrift nach Bildern für das Endgericht suchte, s. auch zu v. 20–23. Zu vergleichen ist ferner Sach 12 6 und das griechische נֹסֵס νόσος. So auch Duhm und Cheyne.

γ) 10 20–23 Judas Geschick im jüngsten Gericht, ein Stück, das nicht nur Duhm und Cheyne, sondern auch Kittel für spät ansieht. Schon der Eingang וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא zeigt an, dass es sich um den „jüngsten Tag" handelt, der auch v. 16–19 dem Komponisten vorschwebte. Übrigens erhellt dies aus dem ganzen Abschnitt. **20** *Der Rest Israels* und *die Entronnenen vom Hause Jakobs* sind die im jüngsten Gericht Verschonten vgl. zu 4 2 f. Früher haben sie sich gestützt auf *den, der sie schlägt* d. i. aber nicht, wie bei 9 12, auf Jahwe, sondern auf eine Macht, von der sie nur Unheil erfahren haben, auf eine fremde, ausländische Macht; nach dem Gericht, das über diese Macht und Israel ergeht, werden die Geretteten unter Israel sich בֶּאֱמֶת *aufrichtig* auf Jahwe stützen, der ein Retter und kein Schläger ist. **21** bringt für v. 20 den Beweis aus der Schrift d. h. aus dem Worte: שְׁאָר יָשׁוּב 7 3 = der Rest bekehrt sich, der als Rest Jakobs erklärt wird, und zwar bekehrt er sich, wie nach einer zweiten Reminiscenz gesagt wird, zum אֵל גִּבּוֹר 9 5, unter dem der Schreiber nach Cap. 9 den Messias versteht vgl. auch 11 10 Hos 3 5. **22** f. beweist weiter ebenfalls aus der Schrift, dass nur ein Rest sich bekehrt. Zuerst wird v. 22 nur der Sinn der Belegstelle und die Erklärung derselben gegeben: *Vertilgung ist beschlossen, flutend von Gerechtigkeit* d. h. mögen der Israeliten noch so viel werden, nur ein Rest bekehrt sich, Vertilgung ist nun einmal beschlossen, die der Gerechtigkeit Gottes in der Vernichtung der Gottlosen und dem Heil der Frommen Geltung schafft, vgl. bei Joel die Angst vor dem Gericht des jüngsten Tages und doch wieder die Sehnsucht nach dem Heil, das er bringt. Erst **23** bringt die Belegstelle 28 22 mit ganz geringen Änderungen, vgl. auch Zph 1 18. Auch dem Verfasser von Daniel war dieses Wort wichtig Dan 9 26 f. 11 36, aber auch ihm lag ein tröstlicher Sinn mit darin. Es ist die Anschauung der spätesten Zeit: ein kleiner Teil bekehrt sich vgl. Sach 13 9 Dan 12 1 2 und Jes 6 13b.

Der Abschnitt hat keine lebendige Beziehung zu den Ereignissen aus Jes's Zeit. שְׁאָר יָשׁוּב ist nicht der Sohn des Propheten, und der „Schläger Israels" ist bei Jes Jahwe, während hier Jahwe im Gegensatz zu demselben steht vgl. v. 20. Der Schläger ist in v. 20–23 nicht näher bezeichnet; nach dem Zusammenhang, in welchen die Verse gesetzt sind, ist Assur gemeint vgl. v. 6 16 24, aber das wirkliche Assur kann es nicht sein, „Ahas hat sich wohl auf Assur gestützt, wurde aber nicht geschlagen, und Hiskia wurde geschlagen, stützte sich aber nicht auf Assur" Duhm. Auch kann darin nicht ein Urteil über die Vergangenheit ausgesprochen sein, das sich in der Folgezeit nach den prophetischen Abmahnungen von jedem fremden Bündnis bildete, dass das Sichstützen auf Assur, wie auf jede fremde Macht, nur Schaden gebracht habe vgl. z. B. II Chr 28 16–23; der Schreiber kennt in seiner Gegenwart ein Sichstützen auf „Assur". Damit werden wir auf die Zeit der Syrerherrschaft gewiesen, in der ein grosser Teil der Juden sich auf das syrisch-griechische Wesen einliess, und Assyrien ist so viel wie Syrien, vgl. כְּתָב אַשּׁוּרִי „die assyrische Schrift" im Talmud = „die syrische resp. aramäische Schrift" und Herodot, der nach VII 63 beide Namen für gleichbedeutend ansieht. Der Verfasser dieser Stücke (v. 16–19 kann ihm sehr wohl auch angehören), der nicht nur die Weissagungen der alten Pro-

pheten auf die Endzeit deutet, sondern wie Dan 9 2 in ihren Schriften studiert, ist ein Zeitgenosse des Verfassers Daniels und des Abfalls vieler Juden zum Griechentum; vgl. ferner zu dem ganzen Abschnitt Dan 9 27 und 11 34, sowie Sach 12 6 13 9 und zu v. 22[a] insbesondere noch Jes 48 18 f.

δ) 10 24–27[a] Der Trost Judas im Hinblick auf die messianische Zeit. **24** לָכֵן *Darum* d. h. um der Hoffnung willen, der soeben in v. 20–23 Ausdruck verliehen ist. *Zu meinem Volk, das in Zion wohnt* vgl. 30 19, und zu der spätern Bedeutung Zions, die sich auch hier Geltung verschafft, vgl. oben S. 27 f. zu 2 2–4. **24**[b] ist Relativsatz zu אַשּׁוּר vgl. 30 31. Über *Assur* s. zu v. 20–23. בְּדֶרֶךְ מִצְרָיִם = „in der Weise, wie sie in Ägypten beliebt ist", „nach ägyptischer Methode" kann sowohl, wie hier, *wie einst die Ägypter* (מִצְרַיִם, das Subjekt zu דֶּרֶךְ), als auch *wie einst gegen die Ägypter* (מִצְרַיִם, das Objekt des „Verfahrens") bedeuten, letzteres v. 26 und Am 4 10. **25** Furchtlosigkeit ist bei solcher Hoffnung um so mehr am Platze, als die Zeit des Zornes bald vorüber ist: *Denn nur noch eine geringe, kleine Zeit* geht es vgl. 29 17, *so ist der Grimm zu Ende* vgl. 26 20 Dan 11 36. וָזַעַם ὀργή ist hier ein fester terminus technicus = der Grimm Jahwes ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ, so dass das Suff. וְזַעְמִי (so Cheyne) nicht nötig ist; der Zorn Gottes über Israel, der eben immer noch nicht zu Ende ist, auch wenn man schon kurz nach dem Exil sein Ende erwartete vgl. Hag 2 6 Sach 1 2 und oben zu 5 25, geht erst zu Ende, wenn das letzte Gericht erfolgt und, wie der Schluss sagt, die Feinde vertilgt. Begreiflich ist es, dass er auch im NT noch als nicht vollendet galt; das Heil, wie es die Juden erwarten, war ja noch nicht gekommen vgl. Mt 3 7 Lk 3 7 Rm 5 9 ApkJoh 6 16 f. Statt תַּבְלִיתָם „Aufreibung" lesen einige Handschriften תַּכְלִיתָם mit gleicher Bedeutung: *mein Zorn geht auf ihre Vertilgung.* Das Pluralsuffix ◌ָם kann nur auf אַשּׁוּר v. 24 bezogen werden, das jedoch vorher und nachher singularisch gefasst ist v. 24 und v. 26; daher ist die Lesung Luzzattos mit Delitzschs Verbesserung doch beachtenswert עַל תֵּבֵל יִתֹּם = mein Zorn über die Welt (vgl. 14 17 die von dem Weltreich geknechtete Oikumene) geht zu Ende. Mit כָּלָה steht auch 16 4 Thr 3 22 תַּם in Parallele (Cheyne). **26** Dass der Zorn zu Ende ist und das Heil kommt, zeigt die Niederwerfung der feindlichen Weltmacht: *Jahwe* עוֹרֵר (Pil. von עוּר erregen, in Bewegung setzen) *schwingt*, wie Abisai die Lanze II Sam 23 18, *die Geissel, wie als er Midian am Rabenfelsen schlug* vgl. 9 3 Jdc 7 25 Ps 83 10 12. **26**[b] bildet ein selbständiges Sätzchen, מַטֵּהוּ עַל־הַיָּם ist Subjekt, das Übrige mit ו eingeleitetes Prädikat. עַל־הַיָּם gehört als Qualifikation zu מַטֵּהוּ: *seinen Stab, den er einst über das Meer erhob* (Ex 14 16), den erhebt er auf ägyptische Weise s. oben zu v. 26. Stock und Stab stammen aus v. 5 (der Stock bekommt Schläge!), und die Anspielungen auf die Geschichte sind nach der Art eines Schriftgelehrten, nicht des Propheten vgl. oben auch 9 3. Winckler Untersuch. S. 177 nimmt Anstoss an der verschiedenen Bedeutung von בְּדֶרֶךְ מִצְרָיִם und an עַל־הַיָּם und konjiciert עֲלֵיהֶם יִשָּׂא mit Pluralsuffix wie in תַּבְלִיתָם v. 25; dann würde man doch eher annehmen, עלהימונשאו sei zusammengeflossen aus den Wahllesarten עֲלֵהֶם יִשָּׂא oder עָלָיו, und die letztere wäre vorzuziehen. Vgl. übrigens zu הַיָּם Sach 10 11. **27**[a] Wenn Jahwe Assur vernichtet,

dann *wird weichen seine Last von deinem Nacken* vgl. 9 3 14 25 *Und sein Joch von deinem Halse*.... Das parallele Verb zu יָסוּר wird vermisst und ist in וְחֻבַּל zu suchen. Doch ist nicht blos mit Duhm יְחֻבַּל „es wird verdorben werden" anzunehmen, da das nicht = „zerbrochen werden" ist und keine gute Parallele zu יָסוּר bildet; sondern es ist mit W. Robertson Smith יֶחְדָּל (Pausa von יֶחְדַּל) vorzuziehen: „sein Joch *bleibt nicht* auf deinem Halse", חָדַל = aufhören zu sein, ablassen mit folg. מִן. Die letzten Worte gehören zum folgenden Abschnitt, s. dort.

Die Verse 24–27ª gehören in dieselbe Zeit wie v. 16–23. Jahwe zerbricht bald das Joch der [As-]Syrer und sein Volk ist frei. Der Verf. von Daniel berechnet die kurze Zeit bis dahin, hier genügt die Angabe, dass es noch eine kurze Spanne Zeit gehe. Nicht Juda ist der Name, mit dem das Volk genannt wird, sondern Israel v. 20 22, Jakob v. 20 und Bewohner von Zion v. 24. Juda im Gegensatz zu Ephraim gehört der Vergangenheit an.

ε) 10 27ᵇ–32 Der Heranzug eines von Norden kommenden Feindes gegen Jerusalem. Von **27ᵇ** bleiben für den neuen Abschnitt die drei Worte עַל מִפְּנֵי־שָׁמֶן. Eine Verbindung mit וְחֻבַּל, das bereits als יֶחְדָּל zu v. 27ª gezogen wurde, giebt keinen verständigen Sinn, ob man übersetze: „verdorben ist das Joch vor Fettigkeit scil. zersprengt vom fetten Halse" oder „unbrauchbar, weil der Hals zu fett ist", oder gar „ein Junge (= עוּל, womit der Assyrer gemeint sein soll) ist vor Fett verdorben". Aber auch zum Folgenden sind sie nicht so, wie sie dastehen, zu gebrauchen. W. R. Smith vermutete: עָלָה מִצָּפוֹן שֹׁדֵד „heraufzieht aus dem Norden ein Zerstörer", näher bleibt Duhm den überlieferten Konsonanten mit עָלָה מִפְּנֵי־רִמּוֹן „er zieht herauf von Pĕnē-Rimmōn" oder „vor Rimmōn weg". Das Pĕnē Rimmōn oder Rimmōn ist dann bei dem Felsen Rimmōn Jdc 20 45 47 und in dem heutigen *Rammōn*, östlich von Bethel (Buhl Geogr. S. 100, Bädeker Pal.⁴ S. 117), zu suchen. **28** *Er fällt über Ajjat her, Zieht durch Migron, Lässt zu Michmas sein Gepäck.* Die Perfekta sind prophetisch und handeln von der Zukunft. עַיַּת ist wahrscheinlich mit עַי Aj Gen 12 8, vgl. עַיָּה, עַיָּא Neh 11 31 I Chr 7 28, östlich von Bethel, מִגְרוֹן mit dem heutigen *Makrūn* (Bädeker Pal.⁴ S. 117) am Wege nach Michmas und מִכְמָשׂ (d. h. „Aufbewahrungsort" von כָּמַס „aufbewahren") mit *Machmās*, nordöstlich von *Dscheba'*, identisch. **29** *Sie passieren den Pass* den Wādi Suwēnit; *In Geba machen sie Nachtquartier.* Da der Sinn der Verstärkung von לָנוּ durch מָלוֹן nicht einzusehen ist, kann die Zeile als Rede der Feinde gefasst werden: „Geba ist uns Nachtquartier". *Rama* (= *er-Rām* westlich von *Dscheba'*) *erschrickt, Gibea Sauls* (= *Tell-el-Fūl* südlich von Rama und Geba) *flüchtet.* **30** *Gelle laut, Bat-Gallim, Lausche, Laischa, Antworte ihr, Anatot!* So übersetzt, die Paronomasieen trefflich nachahmend, Duhm. Nur Anatot, das heutige *'Anātā*, Jeremias Geburtsort, ist bekannt, heisst aber kaum „das arme" עֲנִיָּה, wogegen schon die Stellung vor dem Namen spricht. Es ist mit Lowth u. A. עֲנִיהָ = „antworte ihr scil. der Bath Gallim" zu lesen. **31** *Madmena macht sich auf und davon, Die Bewohner von Gebim flüchten;* beide Orte sind unbekannt, גֵּבִים bedeutet „Cisternen", die sonst als Bergungsort dienen, jetzt aber nichts helfen. **32** *Noch heute steht er in Nob,* das nahe bei Jerusalem gelegen haben muss, aber jetzt ver-

schwunden ist; לַעֲמֹד = *um Posto zu fassen* ist er noch heute in Nob. Überall klingt es in diesen Versen oder sind doch Anspielungen auf die Namen vorhanden. An Nob klingt nun weiter יְנֹפֵף Pil. von נוף an: *Er schwingt seine Hand Gegen den Berg der Tochter Zion Den Hügel von Jerusalem.* Es ist בַּת mit Kĕrē, manchen Handschriften und den Versionen, nicht בֵּית zu lesen.

Das Urteil über die Herkunft dieser Verse hängt hauptsächlich davon ab, ob man Jesaja ein solches Spielen mit dem Klang und der Bedeutung von Ortsnamen zutraut oder nicht. Jes braucht kurze schlagende Paronomasieen an hervorragenden Stellen, um seine Worte unvergesslich zu machen 5 7 6 11 7 9; aber von solcher Spielerei und solchem Geklingel durch eine Reihe von Versen hin und noch ohne dass viel für den Gehalt gewonnen wird, giebt es bei ihm kein sicheres Beispiel, auch 10 16 gehört ihm nicht. In der ähnlichen Stelle mit solchen Anspielungen Mch 1 10–15 aber handelt es sich nicht nur um eine Marschroute und die Gleichklänge sind weniger gesucht und doch viel ernster. Mch 1 10–15 kann von Micha und doch Jes 10 27b–32 Jesajas unwürdig sein. Zudem legt der Abschnitt einen besondern Nachdruck auf Zion und Jerusalem, während Jes nicht nur für die Stadt, sondern auch für das Land fühlt. Endlich spricht die objektive Art, in der von den mit Krieg Überzogenen gesprochen wird, nicht für einen Propheten, der mitten in den Ereignissen steht, sondern eher für einen Dichter, der in Nachahmung der Wortspiele in Mch 1 den Heranzug des letzten Feindes gegen Jerusalem schilderte. Es ist daher Duhm zuzustimmen, der diesen Abschnitt für nichtjesajanisch hält; jedenfalls ist die Behauptung Giesebrechts Berufsbegab. S. 73 sehr gewagt, dass eine jesajanische Grundlage sicher anzunehmen sei.

Das Gedicht ist wahrscheinlich in Tristichen abgefasst, wovon das erste verstümmelt ist; das 1. Tristichon reicht bis עַיַּת v. 28, das 2. bis מַעְבָּרָה v. 29, das 3. bis Ende von v. 29, das 4. = v. 30, das 5. = v. 31 32a und das 6. = v. 32b. Diese Teilung hat den Vorzug, dass sie nicht offenbar parallele Verse auseinanderreisst wie v. 31a und b (Duhm), noch vor v. 30 den Ausfall eines Stichos annimmt (Cheyne).

ζ) 10 33 34 Das Schicksal des Feindes vor Jerusalem. Jerusalem fällt dem nordischen Feind nicht anheim, sondern vor seinen Thoren erleidet er durch Jahwe eine furchtbare Niederlage. Der Feind tritt hier wieder auf unter dem Bilde des Waldes vgl. v. 17–19. **33** *Siehe der Herr Jahwe der Heere Haut ab die Zweige der Krone mit Schreckensgewalt,* מְסָעֵף ist denominatives Pi. von סְעִיף „Ast", „Zweig" in privativem Sinn = *entästen.* Dass dies durch מַעֲרָצָה ἅπ. λεγ. *Schrecken* geschieht, ist auffallend; aber deswegen wird man nicht in בְּמַעֲצָד „mit der Axt" (Duhm) ändern müssen, vgl. 2 12–21, bes. das Verb עָרַץ 2 19 21. Nach 2 12–21 scheint auch der Schluss des Verses gebildet zu sein: *Die hochgewachsenen Stämme werden gefällt Und die Hohen sinken zu Boden.* רָמֵי הַקּוֹמָה die Hohen an Wuchs d. h. hochgewachsenen Stämme. **34** *Das Dickicht des Waldes schlägt er nieder mit dem Eisen.* נִקַּף ist Pi. und יַהְוֶה dazu Subjekt; nimmt man ein Niph. an, so wäre der Plural נִקְּפוּ zu lesen. *Und der Libanon fällt* בְּאַדִּיר *durch einen Herrlichen* scil. durch Jahwe. Der Parallelismus des בַּבַּרְזֶל mit בְּאַדִּיר stört diese Fassung; man vermutet daher für בְּאַדִּיר den Namen eines Instrumentes (Duhm), und Gunkel nennt כַּשִּׁיל Ps 74 6, Cheyne fände קַרְדֹּם noch näherliegend. Aber Sach 11 2, mag אַדִּירִים dort auch Glosse sein, zeigt, dass die Cedern mit בְּאַדִּיר gemeint sind, und daher empfiehlt sich, mit Cheyne בְּאַדִּירָיו zu lesen = *in seinen Cedern sinkt der Libanonwald zusammen.* Die Parallele zu בַּבַּרְזֶל ist nun allerdings nicht besser, das führt auf den Gedanken,

בַּבַּרְזֶל, das unnötig ist und die Zeile zu sehr verlängert, könnte Glosse sein. Wenn es fehlte, vermisste man jedenfalls nichts. Die Cedern des Libanons, die hochgewachsenen Stämme samt dem Dickicht des Waldes repräsentieren die Feinde Zions, die heidnische Weltmacht vgl. 10 16–19 Sach 11 2 und ferner Dan 4: das Gesicht von dem gewaltigen Baume.

Die zwei Verse sind der notwendige Abschluss zu v. 27b–32, von dem Komponisten, dem auch v. 16–27a angehören werden und der v. 27b–32 in diese Schilderung des Gerichts über die Weltmacht anderswoher aufnahm, hinzugefügt, wie 5 30 zu 9 7 ff. Die göttlichen Titel sind dieselben wie v. 23 f., סִבְכֵי הַיַּעַר ist aus 9 17 entlehnt und das ganze Bild vom Walde später sehr beliebt Jes 32 19 Hes 31 1–14 Sach 11 1 f.

Die Gruppe 10 5–34 soll jetzt einen Zusammenhang bilden; das Prophetenwort wird ganz auf die Endzeit gedeutet und angewandt; zuerst das Wehe über das prahlerische „Assur" v. 5–15, dann seine Strafe und die Rettung der Wenigen im jüngsten Gericht v. 16–19 und v. 20–23; darum sollen die Getreuen nicht verzagen, das Heil ist nahe v. 24–26, der Feind zieht wohl von Norden heran v. 27–32, aber er fällt vor Jerusalems Thoren v. 33 f. Das Capitel enthält ein kleines Gemälde der Endzeit: die Wehen der Endzeit, die „antichristliche" Weltmacht vor den Thoren Jerusalems und ihre Vernichtung. Vgl. Hes 38 f. Jo 4 Sach 12 14 Dan 11 45.

b) 11 1–16 Das Glück Israels in der Endzeit nach dem Weltgericht.

α) 11 1–9 Der ideale König und sein Friedensreich. Der Abschnitt ist parallel der ersten Schilderung des idealen Königs 9 1–6, wenn schon hier auf andres das Hauptgewicht fällt. Zuerst ist v. 1 f. die Person und Ausrüstung des Messias, dann v. 3–5 seine Regierungsweise und zuletzt v. 6–8 die Folgen seines Regiments gezeichnet. v. 9 ist ein daran angefügter, den Inhalt zusammenfassender Vers. Strophisch gliedern sich die Verse 1–8 in vier Sechszeiler. Zum Text vgl. Beer ZATW 1898, 345—347.

Die erste Strophe v. 1 f. 1 Die Person des Messias. Wenn die Cedern der Weltmacht niedergeschlagen sind 10 33 f., dann geht aus dem Stumpfe Isais ein neues Reis hervor; nach der Besiegung der Weltmacht kommt der Messias und das Gottesreich. Jedenfalls ist diese Verbindung zwischen Cap. 10 und 11 im Zusammenhang jetzt nicht unbeabsichtigt. מִגֶּזַע יִשָׁי *aus dem Stumpfe Isais* d. h. aus der Familie Isais, dem Geschlechte der Isaiden, die aber wieder auf die Stufe zurückversetzt sind, wie sie vor dem Königtum Davids waren; die Familie ist noch da, aber die königliche Dynastie gestürzt, Isaiden giebt es noch, aber keine Könige mehr aus diesem Hause. Mit dem „Stumpfe und der Wurzel Isais" ist man deutlich in die Zeit des Exils versetzt, ein zweiter David soll erstehen; aber es ist zuviel in dem Ausdruck gefunden, wenn man darin eine Andeutung erblicken will, dass der Dichter den Messias nicht von David, sondern jedenfalls von einer Seitenlinie, einem andern Sohne Isais erwarte. Aus dem gebliebenen Stumpfe geht hervor *ein Reis* חֹטֶר „eine Rute" vgl. noch Prv 14 3; aus seinen Wurzeln *ein Zweig* נֵצֶר „ein Wurzelschoss" wie Dan 11 7. Für יִפְרֶה *bringt Frucht, geht hervor, wächst auf* scheinen LXX und die alten Versionen das von manchen Exegeten bevorzugte יִפְרַח *bricht auf, sprosst* gelesen zu haben; doch ist das nicht sicher und zu יֵצֵא kann פָּרָה ebenso gut parallel sein, wie פָּרַח, welches das Sprossen und Blühen eines bereits hervorgebrochenen Schosses bezeichnet. 2 Die Ausrüstung mit den Regententugenden durch den Geist Gottes. Auf den Sprössling aus dem Hause Isais *wird sich niederlassen der Geist Jahwes.* Dieser göttliche Geist verleiht dem König die Kenntnis des göttlichen Willens

und rüstet ihn aus mit hoher Kraft vgl. 31 3. Diese beiden Seiten werden in den folgenden Näherbestimmungen besonders hervorgehoben. Die Geistesausgiessung vgl. 32 15 61 1 Jo 3 1 ff. macht den Menschen zu einem Angehörigen des neuen Bundes oder, was dasselbe ist, zum Propheten d. h. zu einem, der Gott und seinen Willen kennt vgl. Jer 31 30–33. Dann wird der ideale König einmal *Weisheit* und *Einsicht* überhaupt besitzen, dass er seine Aufgabe erkennt, den Sinn und Zweck seines Amtes versteht; dann wird er auch Herrscherklugheit und Herrscherkraft (עֵצָה וּגְבוּרָה vgl. פֶּלֶא יוֹעֵץ und אֵל גִּבּוֹר 9 5) haben, sodass er klug die rechten Wege und Mittel zur Erfüllung seiner Aufgabe findet und auch die Kraft ihm nicht mangelt, diesen guten Rat zu verwirklichen, und schliesslich wird ihm die rechte religiöse Erkenntnis und Frömmigkeit d. h. das Verständnis für den Willen Jahwes und der rechte Respekt vor demselben nicht fehlen, sodass er regiert, wie es Gott von einem König verlangt.

Die zweite Strophe v. 3 f.: Sein gerechtes Regiment, das kein Unrecht duldet und die Armen schützt. **3** beginnt mit den Worten: וַהֲרִיחוֹ בְּיִרְאַת יְהוָה „und sein Riechen", wofür man gewöhnlich, um das Auffallende des Ausdrucks zu vermeiden, „sein Wohlgefallen" setzt, „ist an der Furcht Jahwes". Aber er ist ja selbst mit dem Geist der Gottesfurcht ausgerüstet, und es wird nach LXX ἐμπλήσει, vgl. Hes 24 13: ἐμπλήσω = הָנִיחַ (Beer), zu lesen sein: וְהֵנִיחַ בּוֹ יִרְאַת יְהוָה „er wird auf ihm die Furcht Jahwes ruhen lassen". Somit ist v. 3a Variante zu v. 2 und gehört nicht in den Text (so Bickell u. a.). Der ideale König sieht nicht nur auf das, was vor Augen ist, er geht den Dingen auf den Grund (vgl. Prv 25 2); er richtet nicht nach dem Schein oder auf Gerüchte und Hörensagen hin, sondern durchschaut die Streitsachen und den Sinn der Streitenden. **4** Das zweite אֶרֶץ ist Fehler für עָרִיץ *gewaltthätig, Wüterich*, nicht für עָרִיצִים, wie Cheyne will; es ist parallel zu רָשָׁע und nicht zu דַּלִּים. Die zwei Richtungen, in denen sich seine Gerechtigkeit bethätigt, sind 1) Fürsorge für die Niedrigen und Schutzlosen, die im Kampfe ums Dasein leicht bei Seite geschoben und vergewaltigt werden. Er hilft zum Recht den דַּלִּים *den Geringen* und den עַנְוֵי־אָרֶץ „den sich in die Lage demütig schickenden", „den in Ergebung den Druck duldenden"; besser ist es jedoch als Parallele zu דַּלִּים mit Cheyne, Kittel עֲנִיֵּי *die Gedrückten, Elenden* zu lesen. 2) Zurückdrängen der Bösen und Gewaltthätigen. Der ideale König הִכָּה *streckt nieder, tötet* durch das blosse Wort (wie Petrus den Ananias Act 5 9 f.), nicht durch den nachherigen Befehl zum Vollzug seines Urteilsspruchs. Er ist mit dem Geist, der Kraft ist, ausgerüstet (vgl. 31 3) und sein Wort hat Kraft, wie Gottes Wort vgl. oben zu 9 7, wie das Wort des Propheten, was man durch die Geistesausgiessung wird, vgl. Hos 6 5 PsSal 17 39 II Th 2 8 vgl. ApkJoh 11 5 f.

Die dritte Strophe v. 5 f.: Die gerechte Regierung und ihre Folgen. **5** *Gerechtigkeit* und *Treue* d. h. Gewissenhaftigkeit in seinem Thun, verleihen dem idealen König Kraft und Bereitwilligkeit zum Einschreiten, zum Handanlegen; darum sind sie mit dem *Gürtel* verglichen, der zur Arbeit, wie zum Kampf die Kraft zusammenhält und bereit macht, der König ist immer, wie

ein Vater, bereit zu helfen und Ordnung zu schaffen vgl. אֲבִי־עַד 9 5. Die Versionen übersetzen das doppelte אֵזוֹר mit zwei verschiedenen Ausdrücken; es ist daher anzunehmen, dass das eine der beiden אֵזוֹר aus חֲגוֹר verschrieben ist. **6** Solche Regierung sorgt für den Frieden vgl. שַׂר־שָׁלוֹם 9 5; und zwar wird Frieden herrschen, wo jetzt Krieg ist: die Natur wandelt sich um in der messianischen Zeit; die Raubtiere geben ihre Art auf und fallen nicht mehr über die Weidetiere her. Für Israel liegt das goldene Zeitalter nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft. וְגָר *zu Gast ist,* als Gast, Fremdling wohnt *der Wolf bei dem Lamme Und der Parder lagert beim Böckchen.* Die Spezialfeinde haben sich ausgesöhnt und Frieden geschlossen. Statt zwei Tieren nennt die dritte Zeile deren drei, darunter מְרִיא „ein Stück Mastvieh", „Mastkalb", das dem vorher schon genannten עֵגֶל einigermassen entspricht. Diesem Zuviel gegenüber steht ein Zuwenig; es fehlt das Verb, das LXX gelesen hat: βοσκηθήσονται. Danach ist רֹעִים einzusetzen: *Rind und Löwe weiden zusammen,* aber „und Mastvieh" zu entfernen, das auch durch seine Stellung vor καὶ λέων in LXX zeigt, dass es in v. 6 keinen sicheren Platz hat. *Ein kleiner Knabe leitet sie,* macht ihren Führer, ohne vor dem Junglöwen Angst zu haben.

Die vierte Strophe v. 7 f.: Die weitere Schilderung des paradiesischen Friedens. **7** *Kuh und Bärin* תִּרְעֶינָה „werden weiden"; aber das blosse „weiden" ist zu schwach und nach רֹעִים v. 6 auffallend, es ist daher mit de Lagarde das ת doppelt zu schreiben: תִּתְרָעֶינָה = *sie werden sich befreunden, werden zu Kameraden* Prv 22 24. יַחְדָּו gehört zum Folgenden: *Neben einander lagern ihre Jungen. Der Löwe frisst Stroh wie die Rinder,* lässt somit von seiner Raubtiernatur; zu תֶּבֶן *Stroh* als Viehfutter vgl. zu I Reg 5 8. **8** *Der Säugling spielt an der Höhle der Otter Und der Entwöhnte streckt* (הָדָה ἅπ. λεγ. „führen", „ausstrecken"), *seine Hand aus nach der* מְאוּרַת צִפְעֹנִי. Beide Worte sind nicht sicher. צִפְעֹנִי muss allerdings eine giftige Schlangenart bezeichnen, aber es ist unsicher, welche; die Übersetzung „Basilisk" ist kaum richtig. Noch unklarer ist מְאוּרַת; man denkt an Ableitungen von אוֹר und übersetzt „Auge", „Feuerauge", „Augenstern", „Lichtort" u. drgl. Jedoch das parallele חֻר „Höhle" spricht gegen diese Fassung, wie die alten Übersetzungen (LXX: κοίτη, Vulg. caverna vgl. Beer). Nach diesen ist der Sinn „Lager", der trefflich passt, zu vermuten; das heisst aber מְאוּרַת nicht, und so wird ein Fehler vorliegen. Cheyne liest daher dafür מְעָרַת „Höhle", Beer noch besser מְעוֹנַת „Lager wilder Tiere" vgl. Am 3 4 Ps 104 22 Hi 37 8 38 40. Also ist zu übersetzen: *nach dem Nest der Natter.* Im Reich des Messias ist alles umgewandelt: kein Unrecht und keine Gewaltthat kommt mehr vor und auch die Tierwelt darf den Gottesfrieden des messianischen Reiches nicht stören, vgl. auch Hes 34 25 28 und Hos 2 20 (späte Stelle).

9 ein prosaischer Anhang zu v. 1–8, der in v. 9a den Abschluss hinzufügt, welcher sich in 65 25 nach einer ähnlichen aus 11 1–8 entnommenen Schilderung des Friedens unter der Tierwelt findet, und in v. 9b den Grund dieses glücklichen Zustandes aus Hab 2 14 beibringt: Allem Unrecht und aller Gewaltthat ist auf dem ganzen heiligen Berge gewehrt, weil die Gotteserkenntnis in reichem Masse im Lande vorhanden ist. Unter dem „heiligen Berge" ist nicht

blos der Tempelberg, sondern das ganze heilige Bergland verstanden. In 65 25 ist der Anschluss besser als hier: dort versteht man, was Subjekt zu לֹא יָרֵעוּ וְלֹא יַשְׁחִיתוּ ist, während hier nach dem Zusammenhang zunächst an יוֹנֵק und גָּמוּל zu denken wäre, natürlich aber das unbestimmte „man", mit Negation „niemand", „weder Menschen noch Tiere", gemeint ist; ebenso ist dort die erste Person begründet, während sie hier weder mit v. 1–8 noch mit v. 9^b harmoniert. Wie die Bezeichnung des Landes als eines „heiligen" in späte Zeit weist, so ist auch unter der „Gotteserkenntnis" nicht die, welche ein Hosea (6 6) oder Jeremia (31 33) fordert, gemeint, sondern die, welche die Welt von der Macht und Herrlichkeit Gottes machen wird, wenn er alle Feinde vor Jerusalem vertilgt hat, wie Israel Jahwe kennen lernte an seinen Strafgerichten der Wegführung ins Exil und der Zerstörung Jerusalems vgl. Hes 6 7 7 4 u. ö. und im PC z. B. Ex 7 5 14 4.

Der Vers 9 rührt von dem Diaskeuasten her, der die Abschnitte 10 5—11 16 zu einem Gemälde der Endzeit zusammenstellte und verband. Auch 10 16–27^a hat er gerne fremden Stoff und fremde Bilder sich angeeignet; so thut er es hier v. 9 und zugleich bringt er damit noch eine Klammer nach, die 11 1–8 mit 10 5–34 spec. mit dem Gericht über die feindliche Weltmacht verknüpft.

Über die Herkunft von 11 1–8 ist schon durch unser Urteil über 9 1–6 entschieden. Die beiden Stellen sind einander inhaltlich so ähnlich (vgl. nur die Darlegung der Bedeutung der Namen von 9 5 in 11 2 ff.), dass sie mit einander stehen und fallen. Gleichwohl sei hier noch auf Einzelnes hingewiesen. Auch hier lassen wir die sprachlichen Indicien bei Seite, da ἅπαξ λεγόμενα und Parallelen, die allein aus späterer Zeit beizubringen sind, nicht einen vollständigen Beweis leisten können; dagegen sind folgende Punkte hervorzuheben:

1) Jesaja erwartet das Heil nicht vom Königtum vgl. oben zu 9 1–6 S. 94 f., und wo er mit den Königen seiner Zeit zu thun hatte, stellte er bestimmte Forderungen an sie, von denen er doch erwarten musste, dass sie dieselben erfüllen könnten. Hier aber ist alle Ausrüstung zum Königtum abhängig gedacht von der Geistesausgiessung.

2) Die bleibende Ausrüstung mit dem Geiste Jahwes ist ein Zeichen der späteren Zeit. Wohl sprang der Geist Jahwes in alter Zeit auf diesen und jenen, aber er verlieh ihm keine sittlichen Charaktereigenschaften. Vermittelt ist diese Erwartung einer Geistesausgiessung durch Jeremias Verheissung eines Herzens, das Gott kennt vgl. Jer 24 7 31 33 32 39, die durch Hesekiel aufgenommen ist Hes 11 19, welcher bereits von einem „neuen Geist" redet. Somit steht der Verf. unseres Abschnittes bereits nach Hesekiel; das wird auch dadurch bestätigt, dass von da an die Ausgiessung des Geistes mehrfach erwähnt ist Jes 32 15 61 1 Jo 3 1 ff.; vgl. auch Ps 51 12 Sach 12 10 13 2.

3) Wie in 9 1–6 regiert kein Davidide mehr; das königliche Haus ist wieder das geworden, was es zu Isais Zeiten war, ehe David als König regierte. Und zwar fehlt hier noch mehr, als in 9 1–6, irgend eine Anknüpfung an geschichtliche Verhältnisse. Nichts ist vorausgesetzt, als der Zusammenbruch der davidischen Dynastie.

4) Ob die Darstellung des Gottesfriedens in der Natur in die alte Zeit passe, kann man fragen. Jesaja hat sonst keine ähnliche Schilderung und ihm lag die ethische Umänderung der Menschen näher als die Umwandlung der Natur der Tiere. Dagegen war es eine Hoffnung Hesekiels und Deuterojesajas, dass die Natur des Landes eine andere werde, wenn Israel zurückkehrt, und der Gedanke, dass damit eine Umwandlung auch der Natur der Tierwelt erfolgen werde, lag nahe. Vgl. Hes 34 25 28 Hos 2 20 (späte Stelle) Jes 65 25. Ferner ist daran zu erinnern, dass der Priesterkodex, der so gerne seine Ideale in die Vergangenheit trägt, hervorhebt, den Tieren hätten im Anfang nur Gras und Kraut als Nahrung gedient Gen 1 30.

Endlich gelingt es hier ebenso wenig wie 9 1–6 eine Zeit in Jesajas Leben ausfindig zu machen, die irgend für die Entstehung dieser Weissagung passen möchte. Selbst das hohe Alter Jes's, das uns unbekannt ist, hilft uns nicht; Jes müsste ganz mit seinen früheren Verkündigungen gebrochen und sich nicht nur zeitlich, sondern auch mit seinen Anschauungen in die Zeit versetzt haben, die auf Jeremia, Hesekiel und Deuterojesaja folgt, und Jes wäre dann eine merkwürdige Doppelgestalt, die einerseits ganz in der Zeit der zweiten Hälfte des 8. Jahrh. v. Chr. lebt, andrerseits aber schon Ideen vertritt, zu denen erst Jeremia, Hesekiel und Deuterojesaja hinüberführen, die aber diesen seinen Nachfolgern noch verborgen waren. Es ist dem Schlusse nicht auszuweichen, dass 11 1–8 nicht von Jesaja herstammt; dann aber haben wir die Entstehung des Abschnitts in dieselbe Zeit mit dem ganz parallelen 9 1–6 zu verlegen, dies um so mehr, als Tritojesaja 65 25 den Abschnitt 11 1–8 kennt. Vgl. oben S. 95, sowie Hackmann, Cheyne, Volz.

β) 11 10–16 Die Folgen der Aufrichtung des messianischen Reiches auf die Völkerwelt und die Diaspora. Das Heil in Jerusalem und dem heiligen Lande übt seine Wirkungen aus auf die ganze Welt.

10 Der Messias heisst hier die „Wurzel Isais", weil der Verf. 11 1 im Sinne hat; „Wurzel" ist hier wie 53 2 soviel wie *Wurzelspross*. Aber seltsam ist das Bild immerhin, dass die Wurzel als נֵס *Fahne dasteht*. Doch die Völker verstehen das Zeichen vgl. 49 22: *sie kommen, um sich Weisung zu holen* = דָּרַשׁ אֶל־; der Messias ist „Organ der göttlichen Offenbarung" wie David, der אִישׁ־הָאֱלֹהִים, in der Chronik II 8 14 Neh 12 24, und sie kommen als Schüler und nicht als Unterthanen, ganz wie 2 2–4. *Sein Wohnsitz wird* כָּבוֹד *Herrlichkeit*, also *herrlich sein;* vgl. dazu 4 2–6. Der Verf. unseres Verses vereinigt die Gedanken von 2 2–4 (Herbeiströmen der Heiden) und 4 5 f. (der herrliche Wohnort Jahwes) mit 11 1–8, ja er verbindet auch noch v. 11–16 damit, denn sein נֵס hat er aus v. 12. Der Vers ist demnach redaktionell und später als alle die genannten Abschnitte.

v. 11–16 Die Rückkehr der Zerstreuten und die Besiegung der Nachbarn. **11** ist prosaische Einleitung zu dem Gedichte v. 12–16. Der Redaktor hat auch hier sein שְׁאָר עַמּוֹ אֲשֶׁר יִשָּׁאֵר מֵאַשּׁוּר aus v. 16 entlehnt; er musste mit diesem Verse v. 12–16 noch besonders einführen, da es sich um ein anderes Ereignis handelt als v. 10. Zu יוֹסִיף *er wird wiederum* ist שֵׁנִית = „zum zweiten Mal", das die LXX nicht aufweist, überflüssig, dagegen fehlt ein Verb, zu dem יָדוֹ Objekt ist; nach 49 22, wo Jahwe zum ersten Mal den Völkern winkt, wird hier שְׂאֵת für שֵׁנִית zu lesen sein: *wiederum wird er seine Hand erheben, um loszukaufen*. Beim ersten Loskauf denkt der Redaktor nicht an die Rettung aus Ägypten, an welche v. 16ᵇ erinnert, und bei welcher ja das ganze Volk, nicht nur ein שְׁאָר, beteiligt war, sondern an die Heimkehr der Deportierten aus dem babylonischen Exil; dabei unterscheidet er nicht zwischen Serubbabel und Esra, beides gilt ihm für eins und ist für ihn vergangen. Aber es bleiben noch viele übrig in Assur und Ägypten. Unter Assur, das schon lange nicht mehr existiert, ist Syrien zu verstehen vgl. zu 10 20–23, also die Diaspora aus Syrien und Ägypten wird zurückkehren. Die weiteren Namen nennen Teile von Ägypten: Patros d. i. Ober-Ägypten und Kusch d. i. Äthiopien, ferner von Syrien, dem Reich der Seleuciden: Elam, Sinear = Babylonien, Chamat am Orontes, und endlich die Inseln und Küsten des Mittelmeeres.

12 beginnt das Gedicht. Der Vers enthält den 1. Vierzeiler: Die jüdische Diaspora der ganzen Welt wird gesammelt. Zu נִדְּחֵי *die Versprengten* Partic. Niph. von נָדַח ohne Dag. forte vgl. GES.-KAUTZSCH^{26} § 20 m. Männer und Frauen, Israeliten und Judäer, alle ohne Ausnahme sollen heimkehren; dazu giebt Jahwe den Völkern das Signal (v. 10 versteht darunter den Messias), und sie bringen alle herbei vgl. 49 22 60 4 66 12. **13** Der 2. Vierzeiler: Die Feindschaft der Völker gegen Ephraim und Juda hat ein Ende, aber ebenso hört die gegenseitige Befehdung dieser beiden Stämme auf; die Endzeit bringt Frieden zwischen Ephraim und Juda vgl. Hes 37 15-22 Hos 2 2 (späte Stelle). אֶפְרַיִם ist Objekt von קִנְאַת parallel dem צֹרְרֵי יְהוּדָה, und v. 13^b ist nicht Glosse zu v. 13^a REUSS, DUHM, CHEYNE, sondern bringt den neuen Gedanken vom Frieden unter den beiden Rivalen bei. Die Vereinigung von Israel und Juda ist ein Stück der eschatologischen Erwartung und gerade in den Zeiten der Befehdung der Jerusalemer und Samaritaner lag es nahe, dies hervorzuheben, dass mit der Befehdung von Aussen auch die innern Fehden aufhören. An speziellere Ereignisse ist kaum zu denken, da auch v. 14 wieder einen der späteren Zeit geläufigen Gedanken Hesekiels aufgreift. **14** Der 3. Vierzeiler: Besiegung der Nachbarn vgl. Hes 25 35 f. Dass die Erfolge der Makkabäerzeit allerdings solche Erwartung anregten, kann nicht geleugnet werden. Statt בְּכָתֵף ist בְּכֶתֶף stat. constr. zu lesen: „auf die Schulter der Philister" d. h. auf das philistäische Schulterland, den philistäischen Abhang des Gebirges. Subjekt zu עָפוּ sind die vereinigten Judäer und Israeliten vgl. יַחְדָּו. Mit den בְּנֵי קֶדֶם „Orientalen" sind vielleicht die Araber des Aretas gemeint, welche Alexander Jannäus nachmals besiegte. Vgl. auch Ps 60 9-11. **15** Die Erwähnung der Judäer und Israeliten in v. 12 hatte zu der Erinnerung an ihre zukünftige Verbindung und ihre Besiegung der Nachbarn geführt. Jetzt wird auf v. 12 zurückgegriffen; v. 15, der 4. Vierzeiler, redet von der Bereitung des Weges für die Heimkehr der Diaspora aus Ägypten und Assur. וְהֶחֱרִים „und er wird bannen" passt nicht auf eine Meereszunge, es ist daher mit LXX, vgl. auch Sach 10 11, zu lesen: וְהֶחֱרִיב *austrocknen wird er* die ägyptische Meereszunge d. h. das Schilfmeer, wie einst bei dem Auszug aus Ägypten. Ob der Fehler nur auf der falschen Auflösung einer im Text gebrauchten Abkürzung החר״ beruht (so PERLES Analekten S. 34), ist fraglich. Ähnlich, wie dem Schilfmeer, soll es dem Euphrat ergehen, damit die Heimkehr der Diaspora ja leicht werde. בַּעְיָם רוּחוֹ „durch die Glut seines Hauches" ist bei der Unsicherheit der Bedeutung von בַּעְיָם zweifelhaft; aber wenn man das richtige בְּעֹצֶם רוּחוֹ = *mit der Kraft seines Hauches* dafür liest, so passt es nur zur ersten Zeile, zu der es eine Randglosse zu v. $15^{a\alpha}$ ist, die an Ex 14 21 15 8 erinnern sollte. Der Euphrat wird in sieben Bäche zerschlagen, damit die Heimkehrenden mit grösster Leichtigkeit in Sandalen hindurchwaten können. **16** Der 5. Vierzeiler: Die besondere Strasse für die Heimkehrenden, so dass auch der letzte Rest des Volkes, der von Assur übrig gelassen ist, nicht ausbleibt. Die Paronomasie zwischen יִשָּׁאֵר, אֲשֶׁר, שְׁאָר und אַשּׁוּר ist kaum blos Zufall. Von einer Strasse für die Heimkehrenden ist auch 40 3 und 35 8 die Rede; unser Verfasser hat als Epigone seine Stoffe der Überlieferung entnommen.

Cap. 11 ist das Komplement zu 10 5–34; wie letzteres die Wehen der messianischen Zeit, so schildert Cap. 11 das Glück und das Heil derselben: v. 1–8 das Kommen des Messias und seines Friedensreiches und v. 12–16 die Heimkehr der Diaspora und die Besiegung der Nachbarvölker. Diese beiden selbständigen Stücke, von denen das zweite in die Nähe der makkabäischen Erhebung gehört, hat die Redaktion der ganzen Eschatologie 10 5—11 16 durch die Verse 9–11 vermehrt: v. 9 ist der Abschluss von v. 1–8, dagegen v. 11 die Einführung von v. 12–16, und v. 10 knüpft v. 1–8 und v. 12–16 zusammen, zugleich hervorhebend, dass mit der Aufrichtung des Messiasreiches auch die Weissagungen von 2 2–4 und 4 2–6 sich erfüllen werden.

c) 12 1–6 Der freudige Dank der Geretteten nach dem Kommen des Heils.

Zwei kleine Lobpsalmen, die das Volk anstimmen wird, wenn das Heil der Endzeit gekommen ist; sie sind eingeleitet wie die in Jes 24—27 eingefügten Psalmen und verwandt mit Ex 15 Ps 105.

α) 12 1 f. Das erste Danklied. Zu der Einführung *an jenem Tage aber wirst du sprechen* d. h. wird man sprechen vgl. 25 9 26 1 27 2. Das Lied besteht aus zwei Strophen mit je vier ganz kurzen Zeilen. *Ich danke dir Jahwe Denn du zürntest mir Es wandte sich dein Zorn Und du trötetest mich.* Jetzt endlich nach dem Gericht und dem Kommen des Heils ist der Zorn Gottes vorüber vgl. zu 10 25. Für יָשֹׁב = Jussiv „er möge sich wenden" ist ein perfektischer Sinn notwendig, Cheyne liest daher וַיָּשָׁב, noch näher liegt, falsche Dittographie des י von כִּי anzunehmen und שָׁב = „gewandt hat sich" zu lesen. Notwendigerweise muss auch statt ותנחמני gelesen werden "וַתְּ mit Waw consec. 2 אֵל יְשׁוּעָתִי nimmt man besser nicht als Satz: „Gott ist mein Heil", sondern als Stat.-constr.-Verbindung: *Fürwahr, Gott meines Heils.* Die Paronomasie אֶבְטַח וְלֹא אֶפְחָד giebt Duhm wieder: *Ich traue und graue mich nicht.* Der Schluss ist = Ex 15 2, zu lesen ist זִמְרָתִי *mein Sang ist Jah!* יָהּ abgekürzte Form für יְהוָה, das unnötig zur Erklärung hinzugefügt und daher wie in 26 4 zu tilgen ist. Es fehlt auch richtig in Ex 15 2.

β) 12 3–6 Das zweite Danklied hat ausser der Einführung, wie das erste, noch eine grössere Einleitung, beide im Plural, weil nachher das Lied auch mit Plural beginnt und eine Mehrheit sich gegenseitig zum Singen und Danken auffordert. 3 Einleitung: Wenn sich alle Verheissungen von Cap. 11 erfüllen, dann herrscht Freude (vgl. 35 10) über das Heil, das sie erquickt, dann schöpfen sie aus den *Quellen des Heils,* vgl. Jer 2 13 Ps 36 10 und andrerseits Jer 33 9. מַעַיְנֵי (von מַעְיָן) mit zwei Pathach wie יַעַמְדוּ (von יַעֲמֹד ja'mod). 4 Schluss der Einleitung, wie v. 1. Die zwei Zeilen v. 4ᵃ sind = Ps 105 1 und die dritte Zeile v. 4ᵇ = Ps 148 13. Es ist vielleicht mit Bickell anzunehmen, dass הוֹדִיעוּ בָעַמִּים עֲלִילֹתָיו erst nachträglich von einem Leser aus Ps 105 1 hinzugefügt ist. Wir hätten dann bis v. 5 vier Zeilen und v. 6 wieder einen Vierzeiler mit so kurzen Versen wie in v. 1 f. קִרְאוּ בִשְׁמוֹ = *ruft seinen Namen an!* קָרָא בְשֵׁם bedeutet: rufen mit der Aussprache des Namens, jemanden mit Namen rufen vgl. 43 1; im Kultus ist es Ausdruck für: anrufen, weil man in alter Zeit an heiliger Stätte eben den Namen der dort verehrten Gottheit rief. 5 *Singt Jahwe zu Ehren, denn er hat Hohes vollbracht.* Zu גֵּאוּת vgl. Ex 15 1 und Jes 26 10. Mit Ḳĕrē lies: מוּדַעַת *kundgethan sei!;* das Hof. ist besser als das Pu. מְיֻדַּעַת „wohl vertraut", „befreundet".

6 Die Bevölkerung von Zion kann sich freuen, denn Jahwe erzeigt sich gross durch das Glück, das Israel erfährt. Der Zorn Jahwes hat ein Ende und damit auch der Hohn der Völker; die Zeiten des Spottes und der Schande sind vorüber, gerühmt steht Israel unter den Völkern vgl. 4 2.

Die beiden Loblieder bilden einen guten Abschluss zu der Eschatologie von 10 5—11 16. Die Rettung, die die Heilszeit bringt, ist 11 16 mit der Rettung aus Ägypten verglichen, darum darf Israel wie Ex 15 jubeln. Aufs beste aber schliessen diese Lieder zugleich die Sammlung Cap. 1—12 ab; Jerusalem, von dessen Unglück in Cap. 1 ausgegangen war, wird hochgeehrt dastehen am Ende der Tage. Schon diese Stellung, die den beiden Liedern in der ganzen Sammlung zukommt, verhindert es, sie für Jesaja in Anspruch zu nehmen. Aber auch ohnehin ist es klar, dass sie nicht von Jesaja stammen, denn Jesaja hat bei den Psalmen keine Anleihen gemacht. Sie werden am ehesten ein Produkt desjenigen sein, der die Sammlung Cap. 1—12 veranstaltet und angeordnet hat. Wo wir sonst auf Verse stiessen, die von ihm stammen, begegneten uns ebenso überall Reminiscenzen aus andern Stücken vgl. z. B. 10 20–23 11 9–11.

II. Prophetieen über einzelne Völker und die gesamte Völkerwelt Cap. 13—27.

1) 13 1—14 23 Orakel über Babel.

Der Abschnitt enthält zwei für sich stehende Teile 13 2–22 und 14 4b–21, die beide in Strophen von je sieben Langversen im sog. Ḳina-Metrum (vgl. zu 1 21 S. 17) abgefasst sind, ferner eine Überschrift 13 1 und zwei redaktionelle Stellen 14 1–4a und 14 22 f.

Die Überschrift des Orakels **1** ist bei seiner Aufnahme unter die Weissagungen Jes's um den zweiten Teil אֲשֶׁר חָזָה יְשַׁעְיָהוּ בֶּן־אָמוֹץ vermehrt worden. Mit dieser Beifügung sollte zugleich für das Urteil über die folgenden Orakel die Direktive gegeben werden, dieselben auch für jesajanisch zu halten. Die Zugabe entspricht nämlich ganz den Überschriften zu der ersten Abteilung 1 1 und 2 1. Dort *schaut* Jesaja der Sohn Amoṣ' *ein Gesicht* (1 1), resp. *ein Wort* (2 1), hier *ein Orakel* מַשָּׂא. Welche Auffassung dieser Verbindung „ein Wort, ein Orakel schauen" zu Grunde liegt, ist zu 1 1 erörtert. מַשָּׂא, von נָשָׂא *heben* scil. קוֹל *die Stimme*, ist eine feierlichere Bezeichnung als דָּבָר und Subjekt dazu, wie zu הַדָּבָר in 2 1, ist Jahwe; somit: *Gottesspruch, Orakel über Babel.* Der Ausdruck ist von Jeremia (Jer 23 33–40) verpönt, weil dessen Zeitgenossen מַשָּׂא als „Last, lästiges Wort" deuteten; die Sammler haben sich daran nicht gekehrt, das Wort ruhig stehen lassen oder auch selber eingeführt, vgl. 15 1 17 1 Sach 9 1 12 Mal 1 1.

a) 13 2–22 Der Untergang Babels. Sechs Strophen.

Die erste Strophe v. 2–4: Die Sammlung und Musterung der Völker, die gegen Babel ins Feld rücken. **2** = zwei Langzeilen mit der Cäsur hinter נֵס und וְיָבֹאוּ: *Auf kahlem Berge hisst die Fahne, Ruft ihnen mit erhob'ner Stimme, Schwenkt die Hand, dass sie einziehen In die Pforten der hohen Herren!* Der Dichter fordert, wer rufen kann, auf, לָהֶם *ihnen* d. h. den Feinden Babels, unter denen nach v. 17 jedenfalls die Meder sich befinden, zu rufen. Sie sollen einziehen in die Pforten der נְדִיבִים, der Edlen, Adligen, hier

wohl, wie Hi 21 28, mit dem Nebensinne ***der hohen, grossen Herren.*** Als solche fühlten sich die Babylonier vgl. 47 7, und vielleicht liegt in dieser Bezeichnung Babels eine Anspielung auf Bab-ilu „die Gottes- oder Götterpforte", so Duhm. Die beiden Zeilen von **3** sind von sehr ungleicher Länge, dazu zerreisst לְאַפִּי in störendster Weise das Objekt von קָרָאתִי in zwei Stücke und ist die Einleitung des Objekts von צִוֵּיתִי mit לְ ungewöhnlich. Es empfiehlt sich daher einmal, mit Duhm und Cheyne לְאַפִּי ***zur Vollstreckung meines Zornes*** hinter צִוֵּיתִי in die erste Zeile heraufzunehmen, dann aber das לְ vor מְקֻדָּשָׁי zu tilgen, da es nach לְאַפִּי noch unerträglicher wäre und wahrscheinlich nur ein Rest des dort verlorenen לְאַפִּי ist. Möglich ist, dass noch mehr vor מְקֻדָּשָׁי ausgefallen ist, etwa עַם oder צְבָא. Jahwes Worte — denn Jahwe spricht v. 3 — lauteten somit: ***Ich selbst habe entboten zur Vollstreckung meines Zorns Mein Heer der Geweihten, Auch aufgerufen meine Helden Meine stolz Aufjauchzenden.*** ***Geweiht, geheiligt*** sind die Krieger; der Krieg ist von Altersher eine heilige Sache vgl. Ex 17 16 II Sam 11 11 Dtn 23 10-15: Jahwe zieht mit in den Krieg, ist der rechte Kriegsmann Ex 15 3 und Israels Kriege sind Jahwes Kriege. Auch hier ist es geradezu ein „heiliger" Krieg, der gegen Babel geführt wird. Die Meder vgl. v. 17 sind das geweihte Volk, Jahwes גִּבּוֹרִים Kerntruppen vgl. zu 3 2 und sie ***jauchzen stolz auf*** voll Mut und Siegeszuversicht, vgl. Zph 3 11 und zum ganzen Vers Jer 51 27 f. **4** = drei Langzeilen. Schon hört der Prophet, wie die Völker sich auf Jahwes Aufgebot regen, bald wird Jahwe, der schon längst nicht mehr blos der Kriegsherr Israels ist, vgl. zu 1 9, die medischen Völker mustern. דְּמוּת „Ähnlichkeit", gebraucht wie כְּ für ***wie;*** statt stat. constr. ist stat. abs. מַמְלָכוֹת zu lesen: ***Horch! ein Lärm in den Bergen*** natürlich in denen Mediens ***Wie von zahlreichem Kriegsvolk, Horch! ein Brausen von Reichen, Von versammelten Völkern! Jahwe der Heere mustert Das Heer der Schlacht.***

Die zweite Strophe v. 5-8: Der Schrecken und die Angst vor dem heranrückenden Heere. **5** Nach der Musterung zieht Jahwe an der Spitze des Heeres heran, die Elamiter sind כְּלֵי זַעְמוֹ ***die Werkzeuge seines Zornes,*** um sein Gericht zu vollstrecken vgl. zu dem Bilde II Sam 1 27 und bes. Jer 50 23-25. Das Gericht bringt Verheerung ***der ganzen Erde,*** die man gewöhnlich auf den babylonischen Besitz limitiert, welcher sicher gemeint ist. Vielleicht ist כָּל־ hinzugefügt, weil an das Weltgericht gedacht wurde vgl. auch zu v. 6. **6** fällt in mehrfacher Hinsicht auf: An wen ist der Impera. הֵילִילוּ ***jammert*** gerichtet? Natürlich an die Babylonier, aber v. 2 ruft der Autor ganz andere auf und die dort Aufgerufenen würden am wenigsten über Babels Untergang klagen. Dann passt zu einem Imperativ die Einführung des folgenden Verses mit עַל־כֵּן wenig, man müsste denn die Anrede sich fortsetzen lassen. Ferner ist יוֹם יְהוָה sonst der Ausdruck für den Tag des Endgerichts, hier kommen aber nur die Babylonier in Betracht und ist es eher ***ihr Tag*** יוֹמָם vgl. Jer 50 27. Endlich findet sich der Vers auch in Joel: הֵילִילוּ in Jo 1 11 und der Rest in Jo 1 15. Vom Verf. unseres Capitels ist der Vers jedoch schwerlich aus Joel entnommen; das Umgekehrte liegt näher, da Joel auch sonst an unser Orakel, wie an andere Prophetenstücke anklingt vgl. Jo 2 6 mit v. 8, Jo 2 10b mit v. 10 13 und Jo 4 14

mit v. 4. Entweder ist der Vers somit von einem Spätern aus Joel hier eingesetzt oder doch nachträglich nach Joel geändert: das Weltgericht sollte hier geschildert sein; das konnte der Wunsch eines Späteren um so eher sein, als die Eroberung durch Cyrus Babel nicht den Untergang brachte. Dabei ist wohl möglich, dass ursprünglich v. 6 ähnlich lautete und von Joel eben nachgebildet wurde. Wie er lautete, kann nur Vermutung bleiben, vielleicht mit Vergleichung von Jer 50 27 הוי עֲלֵיהֶם כִּי קָרוֹב יוֹמָם כְּשֹׁד מִשַּׁדַּי יָבוֹא *Weh ihnen! denn nahe ist ihr Tag, Er ist wie Gewalt, die vom Gewaltigen kommt.* Die Paronomasie כְּשֹׁד מִשַּׁדַּי יָבוֹא ist ein zweites Prädikat zu יוֹם *er ist wie Gewalt* und die letzten zwei Wörter sind Relativsatz zu כְּשֹׁד. Unter שַׁדַּי kann Gott, aber doch auch ein Gewaltiger überhaupt zu verstehen sein. **7** enthält eine Langzeile; denn das אֱנוֹשׁ, das nur passte, wenn es sich ursprünglich schon um das allgemeine Weltgericht handelte, ist zu tilgen und לֵבָב für לְבָב zu punktieren: *Drum* (weil eine so gewaltige Macht heranzieht, gegen die jeder Widerstand aussichtslos ist) *werden alle Hände schlaff* Jer 50 43 Zph 3 16 *Und jedes Herz* aller Mut *zergeht.* Duhm und Cheyne sehen in unserem Vers die Anfänge zweier Zeilen, deren Rest verloren sei. **8** וְנִבְהָלוּ *sie sind bestürzt,* zu dem LXX צִירִים in der Bedeutung πρέσβεις *Boten* 18 2 als Subjekt fasst, ist der Rest einer Zeile, deren Ergänzung nicht möglich ist. Vielleicht deutet der Pasekstrich die Beschädigung noch an, die allerdings schon zur Zeit der LXX vorhanden war. Das Übrige bildet zwei gute Langzeilen: *Krämpfe* צִירִים *und Wehen* sind Objekt von יֹאחֵזוּן *bekommen sie* vgl. zu Hi 18 20, *Wie eine Gebärende winden sie sich; Einer starrt den andern an, Flammengesicht ist ihr Gesicht,* sie sind konsterniert und wie von Fieber ist ihr Angesicht in der Aufregung erglüht; vgl. Jo 2 6 Na 2 11.

Vollständig und sicher sind nur fünf Zeilen der Strophe erhalten: 2 (v. 5) + 1 (v. 7) + 2 (v. 8). Von einer der zwei übrigen ist וְנִבְהָלוּ v. 8 ein sicherer Rest und v. 6 ist entweder eine Umänderung oder ein Ersatz der andern. Die Verderbnis der Strophe rührt von der Absicht her, aus dem Unglückstag, der Babel vernichtet, den Tag des Weltgerichtes zu machen, das auch die Nachbildung unseres Capitels in Jer 50 f. noch nicht hier vorgefunden hat. Dieser Absicht dienen neben v. 6 (vgl. dazu oben) die Einschiebungen: כָּל־ v. 5 und אֱנוֹשׁ v. 7, vgl. noch zu v. 9.

Die dritte Strophe v. 9-12: Die Verheerung, die Jahwe anrichtet. **9** Nach v. 6 ist auch hier יוֹם יַהְוֶה, jedenfalls aber יוֹם eingesetzt; Jahwe kommt und sein Heer, darauf passt אַכְזָרִי *grausam* vgl. Jer 30 14 50 42 viel besser als auf יוֹם. Zu dem Waw concomitantiae = *mit* vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 154 a Anm. b. Da das Suffix in חַטָּאֶיהָ genügt, ist wohl מִמֶּנָּה zu tilgen (so Duhm): *Schon kommt ein Grausamer In Grimm und Zornesglut, Die Erde zur Wüste zu machen Und die Sünder auf ihr zu vertilgen.* **10** Die Finsternis ist auch hier wieder das Bild für das Unglück vgl. 5 30 8 22 Am 5 18 Zph 1 15 und bes. Hes 30 18 32 7 f. im Orakel gegen Ägypten. Da die כְּסִילֵיהֶם *Orione* d. h. die grossen Sternbilder überhaupt doch auch zu den *Sternen des Himmels* gehören, ist wahrscheinlich כּוֹכְבֵי mit Duhm zu tilgen; das ist die einfachste Hilfe, wogegen es unnötig ist, mit Kittel die Orione durch כּוֹכְבֵיהֶם *ihre Sterne* zu ersetzen oder mit Cheyne für den ganzen Anfang des Verses zu lesen: עָיִשׁ וְכִימָה וּכְסִיל „der grosse Bär, die Plejaden (?) und Orion". Das כוכבי ist möglicher-

weise aus einem nach Hes 32 7 eingesetzten בְּכַבּוֹתְךָ „bei der Auslöschung resp. Vernichtung Babels" entstanden. Also: ***Denn die Himmel und ihre Orione Lassen ihr Licht nicht leuchten, Finster ist die Sonne bei ihrem Aufgang Und der Mond ohne Glanz.*** Das אוֹרוֹ ist Zufügung nach der ersten Zeile (Duhm). **11** Worte Jahwes, wie v. 3. תֵּבֵל ***der Erdkreis*** steht immer ohne Artikel, wie ein Nomen proprium vgl. 10 25. Entsprechend עֲוֹנָם lese man mit de Lagarde u. a. רָעָתָהּ ***ihre*** scil. der תֵּבֵל ***Bosheit.*** הִשְׁבַּתִּי ist „zur Ruhe setzen", „ein Ende bereiten", „austreiben" vgl. Dan 11 18, und אַשְׁפִּיל ist Hinzufügung nach 2 9 11 17 5 15, wie אוֹרוֹ v. 10 und אוֹפִיר v. 12 (so Duhm). ***Heimsuchen will ich am Erdkreis seine Bosheit Und an den Gottlosen ihre Schuld Und austreiben den Übermut den Vermessenen Und den Hochmut den Tyrannen.*** Die Babylonier sind die Bosheit der Welt, die רְשָׁעִים, זֵדִים und עָרִיצִים. **12** Die Vernichtung ist eine so gewaltige, dass ***seltener sind die Menschen als Feingold Und Sterbliche als Golderz.*** אוֹפִיר ist hinzugefügt; über die Lage von Ophir vgl. zu Gen 10 29 und I Reg 9 28.

Die vierte Strophe v. 13–16: Die panische Flucht aus Babel und das Schicksal derer, die vom Feinde erwischt werden. **13** Nicht nur verlieren die Gestirne ihren Glanz v. 10, selbst Himmel und Erde erzittern vgl. Jer 10 10 und zu 1 2. Für אַרְגִּיז l. nach LXX mit Duhm, da sich Jahwes Rede nicht weiter fortsetzt, יִרְגְּזוּ ***es erbeben.*** מִמְּקוֹמָהּ könnte hier hinzugefügt sein, wie die überschüssigen Worte v. 10 11 12; vgl. Jer 8 16 10 20 49 21 51 29 Jdc 5 4. Zu חֲרוֹן אַפּוֹ vgl. v. 9. **14** Mit einem Male stiebt dann das Völkergewimmel in Babel auseinander, die Kaufleute, die dort sich finden 47 15 Jer 51 44, die Völker, die dort zusammenkommen vgl. πάμμικτος ὄχλος Aischylos Perser 53. Jeder denkt nur an sein Heil in der Flucht. v. 14b = Jer 50 16. וְהָיָה כְּ ist zusammenzunehmen = dann siehts aus, ***dann gleicht alles einer gescheuchten Gazelle Und einer Herde, die auseinanderstiebt.*** **15** Wer nicht fliehen kann, wie vor allem die Babylonier, die in Babel daheim sind, den ereilt der Tod; an Widerstand ist nicht zu denken. הַנִּסְפֶּה parallel zu הַנִּמְצָא, ist ***der aufgegriffene, der erwischte.*** Duhm stellt aus metrischen Gründen die Glieder um, hier war eine Verwechslung bei dem ähnlichen Zeilenanfang leicht. **16** Schrecklich ist das Schicksal der Angehörigen der Babylonier. Der Vers zeigt den Hass, der den Dichter gegen Babel erfüllt; so haben aber die Perser bei der Eroberung nicht gehaust. לְעֵינֵיהֶם ***vor ihren Augen*** Gen 23 11 kann sich mit seinem Suffix nicht auf die selben beziehen, wie das Suffix in עֹלְלֵיהֶם; die Durchbohrten sehen doch nicht mehr. Es ist jedenfalls etwas in v. 16a ausgefallen, wie auch im zweiten Langvers nach בָּתֵּיהֶם etwas zu fehlen scheint. Überhaupt ist der Inhalt des Verses demjenigen von v. 18 sehr verwandt. P. Haupt bei Cheyne schlägt vor, aus Sach 14 2, wo sich die zwei letzten Glieder von v. 16 wiederfinden, וְנִלְכְּדָה הָעִיר „und die Stadt wird eingenommen", in unseren Text zu übertragen und dann so zu ordnen, dass voran die Schändung der Frauen und die Zerschmetterung der Kinder und nachher die Eroberung der Stadt und die Plünderung der Häuser zu stehen kommen. Aber diese Reihenfolge leuchtet nicht ein und die Länge der Zeilen resp. Halbzeilen entspricht dem Metrum nicht. Für

תִּשָּׁגַלְנָה soll in der Synagoge nach dem Ḳĕrē תִּשָּׁכַבְנָה gelesen werden, weil man dies Wort später als weniger anstössig empfand.

Die fünfte Strophe v. 17–19: Die Meder sind der Feind, der das furchtbare Gericht vollzieht. **17** Die erste Zeile ist verstümmelt: es fehlt hinter מָדַי wohl ein zweiter Name, etwa וְאֶת־עֵילָם (Duhm). Die Meder sind Feinde, die wohl, wenn v. 16 (s. dort) ursprünglich ist, auch Lust am Plündern haben, aber doch nicht so, dass sie sich durch Geld loskaufen liessen, wie einst die Skythen in Ägypten. **18** Nur Trümmer sind von den zwei Zeilen, die offenbar v. 18^{a} repräsentieren sollte, erhalten. Es kann doch nicht heissen: „Und Bogen werden Jünglinge zerschmettern". וְקַשָּׁתוֹת wird zur ersten Zeile gehören, die nach Jer 50 42 gelautet haben mag: *Bogen und Speer halten sie, Grausam sind sie,* so Duhm. Die für die zweite Zeile übrig bleibenden Wörter נְעָרִים תְּרַטַּשְׁנָה passen in keiner Weise zusammen: נְעָרִים kann nicht Subjekt, noch gut Objekt zu dem femininen Verbum sein; am ehesten ist ein feminines Subjekt, etwa נְעָרוֹת, zu erwarten und das Verbum im Passiv zu lesen, also vielleicht: וְאֶת־כָּל־נְעָרִים יְנַפֵּצוּ וּנְעָרוֹת תְּרֻטַּשְׁנָה *und alle Jünglinge zerschmeissen sie Und die Mädchen werden zerschmettert,* vgl. Jer 51 20–24. **18^{b}** giebt die letzte Zeile, doch sind vielleicht die Glieder umzustellen, sowohl um des Metrums, als auch um der Klimax willen: Jünglinge (Mädchen), Kinder, Leibesfrucht, so Duhm, Cheyne. **19** Endlich wird Babel mit Namen genannt; wie über Sodom und Gomorrha, so soll über Babel *die Zier der Reiche, die stolze Pracht der Chaldäer* nicht nur eine gewöhnliche, sondern eine Elohim-Zerstörung ergehen vgl. Am 4 11 Jer 49 18 50 40 Dtn 29 22. Zu מהפכה vgl. auch 1 7.

Die sechste Strophe v. 20–22: Babel bleibt für immer eine von jedem Menschen gemiedene Trümmerstätte. **20** Zwei Zeilen, deren erste Jer 50 39^{b}, deren zweite Jer 50 40^{b} wiederholt ist: In Ewigkeit soll Babel von Menschen nicht besiedelt, noch bewohnt sein; nicht einmal vorübergehend werden *Araber* עֲרָבִי Steppenbewohner, Beduinen, die Jer 3 2 zuerst genannt sind, dort zelten oder ihre Karawanen sich lagern lassen. יַאֲהֵל = יַהֵל mit Synkope des א, denominativ von אֹהֶל, *das Zelt aufschlagen* vgl. Ges.-Kautzsch^{26} § 68 k. Auch Hirten werden dort niemals für ihre Herden einen Lagerplatz wählen. **21** Es sind drei Zeilen, aber wieder fehlt den beiden ersten die zweite Hälfte. *Wüstentiere sollen dort hausen,* צִיִּים sind wahrscheinlich nach dem Arabischen *Wildkatzen.* *Ihre Häuser sollen angefüllt sein mit* אֹחִים ἅπ. λεγ., das doch wohl eher *Uhus,* als *Schakale* bedeutet. *Strausse sollen dort wohnen Und Satyre dort tanzen.* בְּנוֹת יַעֲנָה „Töchter der Wüste" ist Name für die Strausse, und שְׂעִירִים „Haarige" sind die Satyre, die bocksgestaltigen Dämonen, die in der Wüste wohnen, vgl. auch עֲזָאזֵל, ferner Tob 8 3 Mt 12 43 Lk 11 24 ApkJoh 18 2. Es ist altes Heidentum, das in diesen Gestalten fortlebt vgl. Lev 16 10 17 7 und Vergilius eclog. 5 73: saltantes Satyri; oft sind auch die Elohim der alten heiligen Kultstätten zu Dämonen und Gespenstern geworden. Zu dem Vers vgl. noch Zph 2 14 f. Jer 50 39 51 37 Jes 34 11–15. **22** Der Singular וְעָנָה stimmt nicht zu den folgenden pluralischen Subjekten; daher ist der Plural וְעָנוּ mit Duhm zu lesen, weniger gut ist trotz κατοικήσουσι in

LXX das von CHEYNE vorgeschlagene, aber in der Zeile vorher schon gebrauchte וְשָׁכְנוּ. *Es werden anstimmen* heulen *die* אִיִּים *Heuler,* womit dasselbe gemeint ist, wie mit תַּנִּים *Schakale,* für welche אִיִּים nur ein andrer Name ist. Diese Heuler und Schakale heulen zum Tanz der Satyren in den weiten Hallen, die vormals der Lustbarkeit der Babylonier dienten vgl. 47 1 58 13. Notwendig muss für בְּאַלְמְנוֹתָיו, dessen Suffix unverständlich und dessen Bedeutung sonst überall „Witwe" ist, gelesen werden: בְּאַלְמְנוֹתֶיהָ *in ihren* nämlich Babels *Palästen* vgl. עִתָּהּ und יָמֶיהָ v. 22b. *Nahe herbei ist gekommen ihre Zeit Und ihre Tage ziehen sich nicht in die Länge,* d. h. die Zeit des Falles ist nahe. Lange ist es nicht mehr gegangen; Cyrus ist gekommen, aber Babel hat er nicht zerstört, dass Schakale dort ihre Konzerte aufführten und die Kobolde dazu tanzten. In dieser Hinsicht hat Cyrus der Erwartung des Dichters nicht entsprochen.

b) 14 1–4a Israels Zurückführung und Glück in der Heimat;

redaktionelle Überleitung von dem Gedicht über Babels Untergang 13 2–22 zu dem Lied über den Sturz des babylonischen Königs 14 4b–21. Die Verse sind Prosa, sehen in dem Zusammenbruch Babels, das für sie die Weltmacht überhaupt repräsentiert, den Anbruch der Heilszeit mit all ihrem herrlichen Glück für die Juden. An der heidnischen Welt wird die Rache vollzogen und Israel gelangt endlich zu der längst verheissenen Ruhe s. zu v. 3.

1 Da kein Zweifel daran möglich ist, dass Jahwe mit Israel Erbarmen (יְרַחֵם) und noch an ihm Wohlgefallen hat (בָּחַר vgl. Sach 1 17 2 16 3 2), dies auch deutlich manifestieren wird, so muss die Vernichtung der Weltmacht erfolgen. Die Liebe zu Israel ist der Grund (כִּי *denn*) für Jahwe, einzuschreiten, und für Israel, den Untergang „Babels" sicher zu erwarten. Die weiteren Folgen dieses Erbarmens sind: Ansiedlung der Israeliten auf ihrem heimatlichen Boden (הִנִּיחַ = *hinsetzen, ansiedeln*), Anschluss von Fremden an Israel vgl. Sach 2 15 Jes 56 3–7, und selbst Verbindung dieser Proselyten mit Israel durch connubium (נִסְפַּח = *sich zugesellen* ist vielleicht doch verwandt mit מִשְׁפָּחָה, also = sich in die Sippe aufnehmen lassen). Wie dieses הִנִּיחַ geschieht, sagt **2**: Die Völker bringen die Israeliten heim und werden dort die Sklaven und Sklavinnnen der Heimgebrachten vgl. 49 23 60 10 14 61 5. Grammatikalisch ist der Vers nicht glatt: Zuerst sind die Völker Subjekt; sobald aber die Juden auf heimatlichem Boden sind, werden sie das Objekt der Zurückgeführten, die sich die Heiden als Besitz aneignen (וְהִתְנַחֲלוּם) und so zu *Fängern ihrer Fänger* (Citat aus Jdc 5 12 vgl. dort) und zu Beherrschern ihrer einstigen Unterdrücker werden, vgl. auch das נֹגֵשׂ v. 4b. Dann aber wird mit samt der נַחֲלָה v. 2 einmal die längst verheissene Menucha מְנוּחָה *Ruhe* eintreten vgl. Dtn 12 9; der Frohndienst hat ein Ende 40 2, alle Qual und Unruhe und die harte Sklavenarbeit, womit Israel abgearbeitet wurde, sind vorüber; aus der „ägyptischen" Sklaverei ist es endlich befreit vgl. zum Ausdruck הָעֲבֹדָה הַקָּשָׁה Ex 1 14 (PC). Den Israeliten also endlich die Entschädigung für ihre Leiden in einem Leben in Reichtum und Glück, den Heiden aber die Arbeit! **4a** וְנָשָׂאתָ setzt וְהָיָה von v. 3 fort: dann können die Juden das Lied v. 4b ff. auf den König von Babel anstimmen. וְאָמַרְתָּ dient hier zur Einführung wie 12 1 vgl. dort.

c) 14 4ᵇ–21 Der Gesang über den Sturz des babylonischen Königs.

Das Gedicht, das aus fünf siebenzeiligen Strophen, welche wie die in Cap. 13 gebaut sind, besteht, ist nicht ein spöttisches Klagelied auf den bereits gestürzten König, sondern eine Weissagung seines nahen Sturzes, den der Dichter als schon eingetreten darstellt und von dem er daher im Perfektum redet. Das Gedicht zeichnet sich durch poetische Schönheit, namentlich durch Darstellung wirkungsvoller Kontraste aus.

Die erste Strophe v. 4ᵇ–8: Die Freude der ganzen Welt über den Untergang des Bedrückers. **4ᵇ** Über אֵיךְ *wie*, den Anfang eines Klageliedes, vgl. 1 21 zu אֵיכָה. Für מַדְהֵבָה, das unverständlich ist, wird nach LXX seit J. D. Michaelis fast allgemein מַרְהֵבָה = *Toben, Wüten* gelesen vgl. das Verbum רָהַב 3 5 und das Nomen רַהַב 30 7. Es bezeichnet dann gut das herrische übermütige Wesen, mit dem die Babylonier die Völker bedrückten. Da der babylonische König vom Dichter nachher überall angeredet ist vgl. v. 8ff. bes. v. 12, könnte man versucht sein שָׁבַתָּ zu lesen; doch scheint die objektivere dritte Person am Anfang wirkungsvoller: *Wie ist still geworden der Bedrücker, Stille das Wüten!* **5** שָׁבַר klingt an שָׁבַת an und giebt so trefflich den Grund des שָׁבַת, wie wenn es dies Wort verbessern sollte. Für משְׁלִים ist nicht mit Guthe der Singular zu lesen, der babylonische König hat viele Herrscher zu seinen Diensten und die Singulare מַכָּה und רֹדֶה v. 6 beziehen sich auf מַטֵּה und שֵׁבֶט *Stock* und *Scepter* in v. 5. **6** סָרָה bedeutet hier *Aufhören, Ablassen*, also בִּלְתִּי סָרָה *unaufhörlich*. Für מֻרְדָּף „Verfolgung" wird seit Döderlein das notwendige, רֹדֶה entsprechende מִרְדַּת *Knechtung, Unterjochung* gelesen, eine Nominalbildung wie מִקְנָה „Kauf" von קָנָה; ebenso muss für das Perfektum חָשָׂךְ nach בְּלִי ein Nomen, also wohl der Inf. חֲשׂךְ *ohne Einhalt, ohne Schonung* punktiert werden. **7** Die ganze οἰκουμένη freut sich und bricht in Jubel aus vgl. 44 23 49 13 55 12. **8** Auch die Cypressen und Cedern des Libanons freuen sich; jetzt bleiben sie verschont, da der babylonische Herrscher, der für Kriegsmaterial und Luxusbauten auch unter den Waldungen Verheerungen anrichtete, sich gelegt hat; vgl. 37 24.

Die zweite Strophe v. 9–11: Die Aufregung der Unterwelt bei der Ankunft des Königs. **9** Auf Erden ist es mit dem Sturze des Königs still geworden, nun wird es dafür lebendig und herrscht Aufregung in der sonst so stillen Unterwelt. Schĕōl ist personificiert, aber nicht etwa als Göttin gedacht, sondern als Land gefasst; gerade so werden Länder personifiziert vgl. 7 2. *Drunten gerät deinetwegen Scheol in Aufruhr Deiner Ankunft entgegen.* שְׁאוֹל ist immer femininisch; daher sind עורר und הקים nicht als Perfekta, sondern als Infinitive zu lesen: עוֹרֵר und הָקִים (Bickell u. a.). Die Infinitive schildern die Unruhe Scheols, die die Schatten *aufstört* und *aufjagt* von ihren Thronen. Die Schatten heissen רְפָאִים; man bringt gewöhnlich diesen Namen mit רָפָה *schlaff* in Verbindung und vergleicht damit das griech. καμόντες. Die Ableitung ist jedoch nicht sicher, es heissen auch die Riesen der Urzeit רְפָאִים. Ob nun aber diese als die „Erstlinge des Totenreiches" den Bewohnern des Totenreichs überhaupt den Namen gegeben (Duhm), oder ob umgekehrt רְפָאִים, ursprünglich „Totengeister" bezeichnend, naturgemäss bei der Nachwelt der Name für die in Scheol befindliche „Urbevölkerung" geworden sei (Stade

Gesch. Isr. I 420, Schwally Leben nach dem Tode 64f.), ist schwer zu entscheiden; jedenfalls verdient es Beachtung, dass auch die Phönizier die Schatten Rephaim nannten. Die Schatten, die einst עַתּוּדִים, *Leithämmel*, also Führer, auf Erden waren vgl. Jer 50 8 Sach 10 3, haben auch in Scheol ihre Throne. Vgl. über die Bedeutung dieser Stelle für unsere Kenntnis von Scheol S. 128 f. **10** Nach יַעֲנוּ fehlt etwas zur Vervollständigung des ersten Halbverses, vielleicht ein בְּשִׂמְחָה: *Sie alle stimmen an mit Freuden* oder: mit Staunen, *Und sagen zu dir* v. 10[b] und v. 11: *Auch du*, von dem wir ganz anderes hörten durch die neuen Ankömmlinge in Scheol und demgemäss auch ganz andres erwarteten, *bist siech geworden wie wir, Bist uns gleich geworden.* Mit der Klage über das Elend und die Trostlosigkeit in Scheol mischt sich bei diesen Worten die Freude, den als Genossen des Elends zu wissen, der so hoch und gross auf Erden gewesen war. **11** *In Scheol hinab ist deine Majestät gestürzt, Das Rauschen deiner Harfen.* Wo einst seine Harfen rauschten, da führen jetzt Satyre, Uhus und Schakale den Tanz auf 13 21 f., und drunten in der Unterwelt darf er nicht einmal auf dem Throne sitzen, wie die andern Könige; er ist als ein besiegter und gestürzter König gestorben und unbegraben geblieben. Wie ein Verworfener liegt er da, keine Pietät hat sich um seinen Leichnam bekümmert. Fäulnis und Verwesung ist sein Lager, Gewürm seine Decke; so ist der Boden der Unterwelt für den, der kein Grab hat und in seinem Felsengrab nicht bestattet ist. Für יֻצַּע Hoph. von יָצַע „Würmer werden dir unterbreitet“ vgl. 58 5, Konstruktion des Passivs mit Objekt des Aktivums, liest man besser ein Substantivum, entweder Stat. abs. יְצוּעַ *Lager* (so Duhm) oder stat. constr. יְצוּעַ *unter dir ist ein Lager von Fäulnis Und deine Decke ist Gewürm.* מְכַסֶּה ist Substantivum, wie יְצוּעַ.

Die dritte Strophe v. 12–15: Der Kontrast zwischen Wollen und Erfolg, der schon in v. 11 von den Schatten hervorgehoben ist, wird hier vom Dichter selber weiter ausgeführt. **12** beginnt mit אֵיךְ wie die erste Strophe v. 4[b], vgl. auch zu v. 20. Der Gegensatz: ein himmlisches Glanzgestirn — in die Unterwelt hinabgeschlagen; ein unter den Sternen thronender König — in die „Hölle“ gefahren. Mit הֵילֵל בֶּן־שָׁחַר wird der König angeredet; er heisst הֵילֵל, offenbar von der Masora falsch punktiert = „heule“ für הֵילָל *Glanzstern*, d. i. wie בֶּן־שָׁחַר *Sohn des Frühlichts, Sohn der Aurora*, zeigt, der Morgenstern, LXX ἑωσφόρος, Vulg. Lucifer. Tertullian und Gregor der Grosse, die hier den Sturz des Satans beschrieben fanden, haben damit dem Satan zu dem Namen Lucifer verholfen. Aus der Morgenröte geboren ist er ein Halbgott und wollte ein ganzer Gott werden v. 13. Für den Vergleich eines Königs mit einem Sterne vgl. Num 24 17 Apk Joh 22 16 und zu Hes 32 7. Vor נִגְדַּעְתָּ ist mit Budde אֵיךְ aus der ersten Zeile zu wiederholen: *Wie bist du zu Boden gefällt* חוֹלֵשׁ עַל־גּוֹיִם! Nach Ex 17 13 wird חוֹלֵשׁ gewöhnlich gefasst = „schwächend“, „niederstreckend“; aber dort steht das Objekt mit אֶת־ und sonst bedeutet חָלַשׁ „schwach, hinfällig sein“ vgl. Hi 14 10, חַלָּשׁ Jo 4 10. Darum ist die Übersetzung „Niederstrecker von Nationen“ kaum haltbar, man müsste denn wohl כָּל־ für עַל oder מוֹשֵׁל für חוֹלֵשׁ lesen, oder um einen ähnlichen Sinn zu erhalten, der LXX folgend שׁוֹלֵחַ vermuten und mit Einsetzung oder Ergänzung von יָד

übersetzen: *der die Hand ausstreckte nach den Völkern.* Es hat daher viel für sich, mit GUNKEL Schöpf. und Chaos S. 132 חוֹלֵשׁ zu behalten, aber = *starr* (in der Leichenstarre) *daliegend* zu fassen und für גּוֹיִם, das als falsche Auflösung der Abkürzung גוי׳ oder als Textverderbnis anzusehen ist, גְּוִיֹּת *Leichen* zu lesen. Dass dann לָאָרֶץ *in die Erde, zu Boden* hier die Tiefen der Erde, die Unterwelt, meint, ist zuzugeben, aber dass אֶרֶץ ganz speciell auch die Unterwelt bezeichne, damit nicht erwiesen. Somit lautet v. 12b: *Wie bist du zur Erde hinabgeschlagen Starr daliegend auf Leichen!* Dass nun irgend ein Mythus vorhanden war, der an den hellaufleuchtenden, aber bald verschwindenden Morgenstern sich anknüpfte (vgl. auch Phaethon), ist sehr wohl möglich (GUNKEL a. a. O. S. 132—134); unser Dichter spielt dann auf denselben an: Der König, von dem er spricht, ist auch ein solcher Aurorasohn, der in die Hölle fährt, leichenstarr auf den Leichen der Erschlagenen liegend. **13** Um so grösser ist der Kontrast, als der König, wie jener Aurorasohn, den Himmel erstürmen und sich einen Platz auf dem Götterberge verschaffen wollte. *Hoch über den Gottessternen* und *im äussersten Norden* ist der הַר מוֹעֵד, *der Versammlungsberg,* der Ort, wo die Götter sich versammeln, der Götterberg, wo der König hinstrebte. Der Götterberg, der somit der höchste Berg der Erde ist und im Norden liegt, ist vielleicht an dem Nordpol gedacht, um den die Sterne kreisen und der so über denselben zu liegen scheint (GUNKEL). Die Anschauung, dass die Götter auf dem Götterberg im Norden wohnen, ist die des Aurorasohnes; der הַר הָאֱלֹהִים der Israeliten lag im Süden am Horeb vgl. Ex 3 1. **14** *Ich steige über die Wolkenhöhen, Dem Höchsten mich gleichzustellen.* Von den Wolken sind die Sterne verhüllt, so wohnen über den Wolken die Götter; für בָּמֳתֵי *bāmŏtē* ist wohl besser בָּמֹתֵי zu schreiben vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 87 s. עֶלְיוֹן *der Höchste* ist eine später beliebte Bezeichnung Gottes in Psalmen z. B. 18 14 21 8 46 5 50 14 etc. und in Daniel z. B. 3 26 32 4 14 21 etc., sie findet sich aus ungefähr gleicher Zeit, wie hier, Thr 3 35 38 Dtn 32 8, und vor dem Exil nur Num 24 16, wenn diese Stelle vorexilisch ist vgl. DIEHL Erkl. von Ps 47 S. 7—10. **15** In schneidendem Gegensatz zu diesen allerhöchsten Aspirationen steht der wirkliche Ausgang; kurz und schlagend wird er beschrieben, eingeleitet mit אַךְ = nichts von alledem, was du hoffst, *nur* das hast du erreicht: *in Scheol bist du hinabgestürzt In die tiefunterste Grube.* Scheol ist einer Cisterne בּוֹר zu vergleichen, also = in Scheol, wo sie am tiefsten ist. Statt droben in der Höhe beim Höchsten langt der Aurorasohn drunten im tiefsten Abgrund an, wo Moder sein Lager und Würmer seine Decke sind.

Die vierte Strophe v. 16-19: Das Staunen der Menschen über diesen unglaublichen Wandel seines Geschickes. **16** Der Sturz des gewaltigen Königs, die Betrachtung seiner starr und unbegraben daliegenden Leiche, erfüllt die Menschen mit Staunen, und ihn betrachtend fragen sie nachdenklich: *Ist das der Mann, der die Welt erzittern machte, Der Reiche erschütterte!* **17** setzt die Rede der erstaunten Menschen fort: *Der den Erdkreis zur Wüste machte Und seine Städte zerstörte.* Wie 13 22 ist das Suffix unrichtig, man hat עָרֶיהָ zu lesen, weil תֵּבֵל stets femininum ist; dagegen sind אֲסִירָיו *seine* des Königs *Gefangene.* Da פָּתַח nicht mit persönlichem Objekt gebraucht wird,

so ist nach Jer 40 4 Ps 102 21 105 20 das Pi. פִּתַּח zu punktieren = zu einem
machen, dem geöffnet ist, also = befreien, freigeben: ***seine Gefangenen gab er
nicht frei.*** Für den Schluss der Zeile ist בַּיְתָה ***nach Hause*** zu wenig und
könnte eher noch zur ersten Hälfte vor die Cäsur gehören. So urteilt Duhm
und sieht in den Anfangsworten von v. 18 כָּל־מַלְכֵי גוֹיִם den Abschluss der Zeile
und die Erklärung zu אֲסִירָיו, „lauter Völkerkönige". Aber dazu passt es dann
nicht, dass im Folgenden diese Völkerkönige als in Ehren begraben, und zwar
in ihrer Heimat, erscheinen. Dann wird sich eher eine Umstellung empfehlen:
Es ist nämlich אִישׁ בְּבֵיתוֹ als Abschluss von v. 17, wo es noch durch בַּיְתָה mar-
kiert ist, heraufzunehmen, zugleich aber für בְּבֵיתוֹ notwendig לְבֵיתוֹ zu lesen:
Seine Gefangenen gab er nicht frei, Keinen in seine Heimat (so Budde,
Cheyne). Diese Wiederherstellung des Textes ist viel besser und einfacher
als die Vermutung von Grätz, Perles, Kittel, es sei zu lesen: לַאֲסִירִים לֹא פָתַח
בֵּית הַכֶּלֶא = den Gefangenen öffnete er nicht das Haus des Gefängnisses. 18
Der Dichter nimmt wieder selber das Wort und zeigt den Gegensatz zwischen
den Königen der Welt und dem von Babel. Zu Anfang ist כָּל־ mit Cheyne zu
tilgen, da es neben dem folgenden כֻּלָּם überflüssig ist: ***Die Könige der Völker
allesamt Ruhen in Ehren.*** אִישׁ בְּבֵיתוֹ gehört zu v. 17 vgl. dort. 19 וְאַתָּה
Du aber bist hingeworfen bildet einen guten Gegensatz zu der ehrenvollen Be-
stattung aller Völkerkönige; aber was folgt, ist in Unordnung und unmöglich
als Fortsetzung: „*aus* deinem Grabe" geht nicht, weil von einer Grabschän-
dung nicht die Rede ist; „ohne Grab" müsste hebräisch jedenfalls ohne Suffix
stehen, und „fern von deinem Grabe" thut dem מִן Gewalt an. Dass auch כְּנֵצֶר
נִתְעָב לְבֻשׁ den Zusammenhang verwirrt, zeigt der Versuch den Text zu über-
setzen: Du aber bist hingeworfen aus deinem Grab, wie ein verabscheuter
Zweig, überkleidet mit Erschlagenen! Das ist doch sehr schwer verständlich;
man nehme daher mit Duhm die den Sinn verwirrenden Worte מִקִּבְרְךָ כְּנֵצֶר
נִתְעָב לְבֻשׁ heraus und lese das übrigbleibende unter Einsetzung eines בַּ, das
verloren gegangen sein muss, vor הֲרֻגִים zusammen, so ergeben sich für v. 19
folgende zwei Zeilen, die die Strophe gut abschliessen: ***Du aber bist hinge-
worfen unter Erschlagene, Schwertdurchbohrte, Hinabfahrend zu den Steinen
der Grube Wie ein zertretenes Aas.*** Nur wird man mit Gunkel und Cheyne
für die auffallenden „Steine der Grube" lesen אַדְנֵי בוֹר ***der Fussboden*** von
Scheol cf. Hi 38 6, und endlich wird יוֹרְדֵי mit sog. Jod compaginis, bezüglich
auf אַתָּה, zu punktieren sein (so Duhm): ***Du fährst hinab zum Boden der Grube
Wie ein zertretenes Aas,*** während alle Könige ausser dir in Ehren ruhen v. 18.
Die in v. 19 ausgeschalteten Worte bilden mit v. 20 und v. 21

die fünfte Strophe: Ein Grab bleibt ihm versagt und seine Familie wird ausgerottet. Das ist das Ärgste, was ihm widerfahren kann, aber ihm auch nicht erspart wird. Der Rest des 19. Verses ist mit Duhm und Cheyne auf die erste und zweite Zeile so zu verteilen, dass לְבֻשׁ der zweiten, dagegen מִקִּבְרְךָ כְּנֵצֶר נִתְעָב als Schluss der ersten zugerechnet wird. Für die erste Zeile fehlen somit noch zwei Wörter, von denen vermutlich nach dem Anfang der ersten und dritten Strophe das erste אֵיךְ *wie* lautete. Als das zweite passt dem Sinne nach gut das Verbum נִגְזַרְתָּ „du bist ausgeschlossen", „abgeschnitten"

II Chr 26 21 Jes 53 6 Ps 88 6, welches DUHM einsetzt: *Wie bist du doch ausgeschlossen von deinem Grabe,* das bereits für dich bestimmt und als ein prächtiges Königsgrab hergestellt war, *Wie ein verabscheuter Spross!* נֵצֶר ist wie 11 1 zu fassen, doch ist die Vermutung SCHWALLYS ZATW 1891, 258, es sei כְּנֵפֶל *wie eine Fehlgeburt* zu lesen, beachtenswert, da die Fehlgeburt in kein Grab kam vgl. Hi 3 16. Für die zweite Zeile ist weit mehr zu ergänzen, da nur לְבֻשׁ noch übrig bleibt. DUHM denkt, es könnte nach לְבֻשׁ ein בֹּשֶׁת weggefallen sein, sodass der Schluss der zweiten Zeile ursprünglich gewesen wäre: *bekleidet mit Schande;* dann könnte mit BICKELL und DUHM der Anfang etwa folgendermassen in Parallele zur ersten Zeile hergestellt werden: אֵיךְ שָׁכַבְתָּ מִכָּבוֹד und die Zeile lauten: *Wie liegst du ohne Ehren da Bekleidet mit Schande.* **20** Der Anfang fehlt; denn das Suffix in אִתָּם hat kein Wort, worauf es sich bezieht. Im jetzigen Text müsste man an die „Schwertdurchbohrten“, „die zur Grube Fahrenden“ denken, aber dann wäre es nicht zu verstehen, warum nur der König nicht begraben würde oder warum man auf diese gewundene Art sich ausdrücken sollte, wenn der Sinn wäre, dass alle Erschlagenen und der König mit ihnen unbegraben bleiben. Da man im Grabe „sich zu seinen Vätern, seinen Vorfahren legt“, so ist mit DUHM אֲבוֹתֶיךָ am Anfang hinzuzusetzen: *Deine Väter, nicht vereinigst du dich Mit ihnen im Begräbnis; Denn dein Land hast du verderbt, Dein Volk erschlagen.* Die tyrannische Herrschaft, unter der das eigene Volk und Land des Königs litt, ist der Grund seines Sturzes und der Ausrottung seines Geschlechts, seiner ganzen Sippschaft: *In Ewigkeit soll nicht* d. h. nie mehr *genannt werden* זֶרַע מְרֵעִים, wofür nach LXX der Singular מֵרַע zu lesen ist (der Plural stammt aus 1 4), *Die Sippschaft des Bösewichts.* **21** Auch hier ist wegen בָּנָיו *seine Söhne* und LXX der Singular אֲבִיהֶם für אֲבֹתָם ursprünglich: *Richtet her für seine Söhne eine Schlachtbank Wegen der Missethat ihres Vaters;* von den Söhnen eines solchen Vaters ist nichts gutes zu erwarten: *damit sie nicht aufstehen, die Welt einzunehmen Und den Erdkreis zu erfüllen* — mit עָרִים = „mit Städten“, das wäre doch nicht schrecklich; man vermutet daher, עָרִים sei entweder Aramaismus für צָרִים „Bedränger“ oder Fehler für עִיִּים „Trümmer“ oder für עָרִיצִים „Tyrannen“. Das ist alles kaum richtig; da das Wort den Vers zu lang macht, auch wenn man mit BUDDE פְּנֵי streichen dürfte, wird es einfach Glosse zu פְּנֵי תֵבֵל sein (DUHM). „Die Erde erfüllen“ vgl. Gen 1 28 Ex 1 7.

d) 14 22 f. Die Gewissheit der Zerstörung Babels;

ein späterer Zusatz, der weder zu Cap. 13 noch zu 14 4b–21 ursprünglich gehört, sondern wie 14 1–4a eine nachträgliche Versicherung ist, dass die Weissagung vom Untergang Babels sich erfüllen muss, auch wenn sie mit der persischen Eroberung nicht gekommen ist. Mit dreimaligem נְאֻם יְהוָה wird der Beschluss Jahwes, Babel auszurotten, sicher gestellt.

22 Das עֲלֵיהֶם hat wohl nicht bloss die Angehörigen des Königshauses, sondern die ganze babylonische Sippschaft זֶרַע מְרֵעִים v. 20 im Auge, ob nun der Plural in v. 20 f. schon damals, als der Zusatz beigefügt wurde, oder erst später, am Ende eingeführt von dem, der v. 22 f. hinzufügte, gelesen wurde. Bis auf den Namen soll Babel verschwinden und mit Stumpf und Stiel ausgerottet

werden. Beachte die Allitteration in diesen sprichwörtlichen Redensarten: שֵׁם וּשְׁאָר *Namen und* Rest *Nachkommen* und נִין וָנֶכֶד *Schoss und Spross* (Kind und Kegel) vgl. Gen 21 23 Hi 18 19. **23** Zu v. 23ª vgl. 13 21. Hier wird statt der dort aufgezählten Tiere der קִפֹּד genannt, nach der Bedeutung des entsprechenden Wortes in den verwandten Dialekten *der Igel*, nach GUTHE, CHEYNE die Rohrdommel, weil קִפּוֹד 34 11 und Zph 2 14 in Gesellschaft von Vögeln erscheint. Wie Kehricht wird Babel von Jahwe hinweggefegt, und als Kehrbesen dient dabei הַשְׁמֵד *die Vernichtung.*

Die durch 14 1–4ª mit einander verbundenen und durch 14 22f. abgeschlossenen zwei Dichtungen Cap. 13 und 14 4ᵇ–21 sind ursprünglich unabhängig von einander, obschon sie in dieselbe Zeit, nämlich in die Zeit des babylonischen Exils kurz vor Deuterojesaja, als die Meder und Perser mit Cyrus an ihrer Spitze sich regten, also wohl in das letzte Jahrzehnt vor der Eroberung Babels, und vielleicht auch demselben Verfasser gehören. Sicher stammt auf alle Fälle aus dieser Zeit Cap. 13 die Prophezeiung vom Untergang Babels; denn Babel und Medien sind mit Namen genannt vgl. 13 17 19, und die in der zweiten und dritten Strophe durchscheinende Beziehung auf das Weltgericht ist erst später hinzugekommen vgl. oben zu 13 5–8 und 9. Dass Babel nicht so schlimm von den Siegern behandelt wurde, wie der Dichter erwartete, hat die redaktionellen Stellen 14 1–4ª und 14 22f. veranlasst; im übrigen liegt in dieser Verschiedenheit von Weissagung und Geschichte ein Beweis dafür, dass wir eben in Cap. 13 Weissagung haben und vor 539 v. Chr., dem Jahre der Einnahme Babels, stehen.

Auch bei der Dichtung über den Sturz des babylonischen Königs 14 4ᵇ–21 spricht alles dafür, dass wir diese Entstehungszeit anzunehmen haben. Wohl ist der Name von Babel nicht genannt; aber schon der Redaktor hat die Dichtung so verstanden vgl. 14 4 und 22f., dass sie auf den letzten babylonischen König, also auf Naboned 555—539, zu beziehen sei. Dass er grosse Bauten herstellte, wozu er die Erzeugnisse des Waldes nicht schonte, vgl. v. 8, ist sicher, und ebenso wird von ihm v. 20 gesagt werden können, da er über seinen Bauten sein Land vernachlässigte und mit Revolutionen unter dem eigenen Volke zu thun hatte. Übrigens ist schon der Umstand, dass die Babylonier Cyrus mit offenen Armen empfingen, für v. 20 ein Beweis. Gleichwohl ist neuerdings die jesajanische Herkunft der Dichtung behauptet worden. Wie wenig dies aber im Texte einen festen Anhalt hat, zeigt das Schwanken über die Person des Königs, welche gemeint sei. Nachdem nämlich WINCKLER Altorient. Forsch, I, 193f. und W. H. COBB Journ. of Bibl. Lit. 1896, 18ff. in dem König zuerst Sanherib sehen wollten, soll jetzt nach WINCKLER a. a. O. V, 414 eher an Sargon zu denken sein. Jedenfalls kann man darin, dass beide durch Mörderhand fielen, nicht etwa eine Erfüllung der Prophezeiung sehen; denn diese verhiess einen Sturz des ganzen Königshauses und einen Tod in verlorener Schlacht v. 19 21. Selbst die Annahme, dass 14 4ᵇ–21 eine exilische Komposition auf Sanheribs Tod sei (vgl. 37 22–29), ist unmöglich; dann würde man grössere Übereinstimmung mit der Geschichte erwarten müssen; denn dass Sanheribs Geschlecht auf dem assyrischen Throne blieb, konnte man im Exile doch noch nicht gut vergessen haben. Vgl. hierzu bes. CHEYNE Recent Study of Isaiah in Journ. of Bibl. Lit. 1897, 131—135. Zum Metrum vgl. BUDDE ZATW 1882, 12—15, bes. aber BICKELL und DUHM.

Neben Hes 32 17ff. ist die Dichtung 14 4ᵇ–21, bes. v. 9–11, für die Kenntnis der Anschauungen über Scheol von hohem Interesse. Aus den beiden Stellen ist ersichtlich, dass man zur Zeit des Exils die Schatten in einem grossen Totenreich unter der Erde vereinigt dachte. Dort unten sind sie beisammen, ein schattenhaftes Abbild des einstigen Lebens, saft- und kraftlos, ohne Farbe und Ton, aber noch mit ein bischen Wissen von den Vorgängen auf Erden und der Möglichkeit, Schadenfreude zu empfinden über das Unglück früherer Feinde, ausgestattet. Diese Vorstellung liegt in der Mitte zwischen der alten Vorstellung einer gewissen Verbindung von Seele und Leib, einer Art Traumlebens im Grabe, aus dessen Ruhe die Seelen durch Zauber I Sam 28 oder durch schreckliches

Ergehen der Nachkommen Jer 31 14 aufgestört werden konnten, und der späteren Belebung Scheols durch allerlei Unterschiede, die hervorgerufen wurden durch die Ausdehnung der Vergeltungstheorie auf die Bewohner von Scheol selbst schon vor der Zeit des künftigen Heils und der letzten Entscheidung.

2) 14 24–27 Jahwes Plan über Assur.

Zwei Vierzeiler: der erste = v. 24b 25a; der zweite = v. 26f. **24** *Geschworen hat Jahwe der Heere wie folgt* (vgl. zu 5 9) leitet das kurze Orakel ein, das wirklich mit einem Schwure beginnt: אִם לֹא = *fürwahr* vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 149 b. דִּמָּה vgl. 10 7 bedeutet hier *sich ausdenken, planen,* ganz parallel mit יָעַץ; ebenso ist das sog. Perf. proph. כֵּן הָיָתָה *so geschiehts* parallel mit הִיא תָקוּם *das kommt zu Stande, verwirklicht sich* vgl. 7 7. Das Femininum steht beidemal für unser Neutrum vgl. auch Hes 39 8. Worin dieser von Jahwe gefasste Plan besteht, zeigt **25**: לִשְׁבֹּר *zu zerbrechen,* das von דִּמִּיתִי und יָעַצְתִּי abhängig ist und durch das Verbum fin. אֲבוּסֶנּוּ *zu Boden treten will ich ihn* fortgesetzt ist. Die Vernichtung Assurs erfolgt auf den palästinensichen Bergen im Lande Jahwes, wie die Eschatologie das Weltgericht in der Nähe Jerusalems erwartet vgl. zu 10 12 32f., zum Beweise, dass Jahwe der Vollstrecker ist. הָרַי *meine Berge* sagt Jahwe niemals bei Jesaja von seinem Lande, aber Jes 65 9; bei Hesekiel heisst Palästina הָרֵי יִשְׂרָאֵל vgl. Hes 39 2f., und wie nahe den Späteren unser Ausdruck lag, zeigt die Lesart der Masora Hes 38 21 und Sach 14 5.

Mit der Vernichtung der assyrischen Macht wird Israel befreit v. 25b; da jedoch diese Worte sich fast genau in 10 27 wiederfinden und zu den unter sich nicht einmal kongruierenden Suffixen in מֵעֲלֵיהֶם und שִׁכְמוֹ das notwendige Beziehungswort „die Israeliten" fehlt, sind sie hier ein Randcitat aus 10 27. Auch wenn man שִׁכְמָם *ihre Schulter* läse und die prosaische Wiederholung יָסוּר als das Metrum störend tilgte, bliebe die Beziehungslosigkeit der Suffixe auffallend.

26 redet der Prophet und bestätigt, dass זֹאת *dies,* nämlich was Jahwe v. 24b 25a geschworen hat, der Weltplan sei und dass nach diesem die Weltgeschichte dirigiert werde. Gemeint ist aber nicht, dass, wie es Assur ergehe, so es einem Volke nach dem andern gehen werde; sondern Assur repräsentiert die Weltmacht überhaupt, und das Ziel ist das Gericht über dieselbe auf den Bergen Palästinas. Zur ausgereckten Hand vgl. 5 25 9 11 etc. **27** beweist die Ausführung dieses Planes und das Kommen des Weltgerichts mit der Allmacht Gottes: Jahwes Plan ist unumstösslich, vgl. zu וּמִי יָפֵר 8 10, und seine Hand kann niemand hindern, vgl. zu וּמִי יְשִׁיבֶנָּה 43 13 und ferner Dan 4 32.

Dieses kurze Stück, das vom Plane Jahwes redet, vor Jerusalem die Weltmacht zu vernichten, ist von der höchsten Bedeutung für die Kenntnis von Jes's Anschauungen, wenn es wirklich von Jesaja stammt. Dann geht einmal jener bekannte Zug im eschatologischen Gemälde, welcher das Weltgericht in die Nähe Jerusalems verlegt, auf Jes zurück, und andrerseits schreibt dann Jes Jahwe einen Plan zu, als dessen Ziel er das Weltgericht und nicht das Heil nennt. Dass sich Ähnliches in Jesaja gehörenden Stellen nicht findet (zu 18 5f. vgl. diesen Kommentar), spricht nicht sicher gegen Jesaja als den Verfasser; dagegen ist aber manches andre in diesen Versen, das den Abschnitt von Jesaja herzuleiten verbietet: 1) Nach Jesaja ist der Plan Jahwes das Heil vgl. 8 17 und das Gericht über Juda und Israel vgl. 10 6 22 11, nicht über die Völker; 2) Für Jesaja ist das

Weltgericht nicht, wie für die Späteren, die Kehrseite des Heils, dass das erstere ohne weiteres für das letztere gesetzt werden könnte; 3) Jes's Bestreben und Aufgabe ist es, den Glauben an das Gericht über Juda und Israel und nicht den Glauben an das allgemeine Weltgericht zu fördern, vgl. 5 9, wo Jahwe schwört, sein eigenes Volk zu richten; 4) Für Jesaja erfüllt Jahwes Herrlichkeit die ganze Welt und ist sie nicht nur in der grösseren materiellen Macht verbürgt; auch ist sie ihm nicht erst am assyrischen Weltreich aufgegangen (vgl. zu Cap. 6), so dass der Ort des Gerichts ihm noch den Beweis für Jahwe als den Vollstrecker desselben bringen müsste; 5) Der Abschnitt hat, auch wenn er nicht nur „aus jesajanischen Phrasen zusammengeleimt" ist, soviele und nahe Parallelen im Buche Jesaja (vgl. oben die Erklärung), dass er sich von den originalen Stücken Jes's sehr unterscheidet; und 6) endlich klingt der Beweis des Glaubens an das Weltgericht für Jesaja zu theoretisch. Mit Recht gilt das Stück daher Stade ZATW 1883, 16; Oort ThT 1886, 193 und Hackmann 106f. für nichtjesajanisch.

Bei dem lehrhaften Inhalt des Abschnitts kann über die Entstehungszeit schwer etwas Bestimmtes gesagt werden. Seit Hesekiel wird das Weltgericht vor Jerusalem erwartet s. zu 10 12; von da an ist das die bleibende Anschauung vgl. Dan 11 45. Der Abschnitt wird am besten in das zweite Jahrh. v. Chr., in die Nähe des Danielbuchs und der makkabäischen Erhebung, gesetzt; da ist Assur-Syrien die Weltmacht vgl. zu 10 16-34 und hoffte man auf die Niederwerfung der feindlichen Heere in den Bergen Judäas.

Der Abschnitt ist ein Seitenstück zu 8 9f. vgl. dort, und folgt hier passend auf das Orakel, das Babels sicheren Untergang prophezeit vgl. 13 1—14 23 bes. 14 22f.: dort der Spruch Jahwes über Babel, hier sein Schwur über Assur. Nach alledem ist es deutlich, dass man 14 24-27 nicht mit Cheyne als Abschluss von 10 5-15 ansehen kann; dort ist ja auch der Plan Jahwes die Bestrafung seines Volkes und nicht die Vernichtung der Weltmacht.

Die hier auf kurzen Ausdruck gebrachte Erkenntnis von dem Plan Gottes in der Weltgeschichte, geht in letzter Linie auf die Propheten des 8. Jahrh. v. Chr., bes. auf Jes, zurück. Das Ziel ist das Heil vgl. Jes 8 17 22 11 Jer 29 11 Deuterojes 55 8f.; aber während für die Früheren das Heil durch das Gericht über das Volk Israel herbeigeführt wird, tritt den Späteren von Hes an der Gedanke an das Gericht über die Welt in den Vordergrund, durch das erst das nun wieder viel weniger geistig gefasste Heil vorbereitet wird. Promiscue kann daher das Weltgericht oder das Heil gesagt werden vgl. auch dazu den ganzen Abschnitt 10 5—12 6.

3) 14 28—32 Das Schicksal der Philister.

Vier Vierzeiler, von denen der vierte (= v. 32, s. dort) verstümmelt ist. Die Überschrift 28 giebt als Datum des Orakels das Todesjahr des Königs Achaz an, vgl. 6 1. Dieselbe findet offenbar irgend einen Zusammenhang zwischen dem Tode Achaz' und dem Inhalt des Orakels (vgl. S. 132); jedoch zeigt das späte הַמַּשָּׂא (vgl. zu 13 1), dass sie auf den Redaktor zurückgeht und daher für die Erklärung von v. 29-32 nicht massgebend sein darf. Aus dem ῥῆμα der LXX auf ein ursprüngliches הַדָּבָר für הַמַּשָּׂא zu schliessen und an Ursprünglichkeit dieser corrigierten Überschrift zu denken, ist verfehlt, vgl. ῥῆμα מַשָּׂא z. B. 15 1 17 1.

Erste Strophe 29: Philistaeas unberechtigte Freude darüber, dass der Stock, der ihm Schläge versetzte, zerbrochen ist; denn an seine Stelle tritt nur ein schlimmerer Feind. Dass der neue Bedrücker ein Sohn des früheren sei, ist nicht gesagt, sondern nur, dass er derselben Wurzel, aus der die Rute hervorging, entstamme. Das Pflanzenbild wird dann mit dem Bilde aus der

Tierwelt vermischt: Aus der Schlangenwurzel wächst eine *Natter* (vgl. 11 8) hervor und reift sich aus zu einem *geflügelten Drachen* (vgl. zu 6 2).

Zweite Strophe **30**: Während die Judäer wohlbehalten bleiben, werden die Philister vernichtet. Die בְּכוֹרֵי דַלִּים „die Erstgeborenen der Armen" erklärt man als „die Allerärmsten", ähnlich wie Hi 18 13 den „Erstgeborenen" des Todes als „die schlimmste Seuche". Aber die Unterscheidung zwischen den „Allerärmsten" und den אֶבְיוֹנִים „Bedürftigen" ist unverständlich. Man lese daher entweder בְּכָרַי „auf meinen Auen" Koppe u. a. resp. בְּכָרִי „auf meiner Aue" Dillmann oder da כַּר überall, wo man ihm die Bedeutung „Aue" giebt, unsicheren Textes ist 30 23 Zph 2 6 Ps 37 20 65 14, mit Cheyne בֶּהָרַי *auf meinen Bergen* (das zu בהורי wie Gen 49 26 verschrieben war und so zu בכורי werden konnte). Dadurch erhält man eine sehr wohl angebrachte Ortsbezeichnung, und da der Redende Jahwe ist, wie וְהֵמַתִּי v. 30[b] zeigt, sind die Armen und Geringen Judäer und zwar die treuen demütigen und ergebenen Anhänger Jahwes, wie v. 32 und in so vielen Psalmen. Ganz anders als den Treuen Jahwes ergeht es den Philistern: diese werden, vom Feinde belagert, verhungern und was von ihnen übrig bleibt, erschlagen. Die beiden Verba וְהֵמַתִּי und יַהֲרֹג stehen nicht in Kongruenz; der Drache, den man zum Subjekt des zweiten macht, liegt zu fern (v. 29), man hat daher אֶהֱרֹג, die erste Person, zu lesen. Ferner ist das „Verhungern einer Wurzel" doch unglaublich und daher, dem *Rest* שְׁאֵרִית entsprechend, mit LXX זַרְעֵךְ *dein Same, deine Nachkommen* zu lesen: Deine Familien hungere ich aus durch Belagerung und was nicht vor Hunger stirbt, wird dem Schwerte erliegen.

Dritte Strophe **31**: Der Feind naht von Norden her, drum: *Heule Thor! schreie Stadt! Verzage* (נָמוֹג der Inf. abs. für den Impera.) *ganz Philistäa!* שַׁעַר bedeutet vielleicht Ortschaft überhaupt, wie in dem deuteronomischen Ausdruck „in deinen Thoren". Flecken und Städte, soviele in Philistäa sind, sollen erschrecken; denn *der Rauch* der verbrannten Ortschaften und doch wohl nicht nur der Wachtfeuer kündigt den von Norden anrückenden Feind an. וְאֵין בּוֹדֵד בְּמוֹעָדָיו fasst man gewöhnlich, ohne dass מוֹעֵד = *Versammlung, Schar* sicher wäre: *und keiner vereinzelt sich unter seinen Scharen;* Buhl im Lexikon denkt dafür an מוֹקְדָיו = „unter seinen Feuerherden", eher dürfte בְּעַמּוּדָיו zu lesen sein = *unter seinen Kolonnen*, da עַמּוּד zu עָשָׁן nicht übel passte vgl. Ex 13 22 Jes 9 17 und wir auch von „Heersäulen" sprechen. In kompakter Heeresmasse, die sich nicht auflöst, zieht der Feind heran.

In der vierten Strophe **32** sind die beiden letzten Zeilen vollständig; aber v. 32[a] ist zu kurz für die zwei ersten und hat auch kein Subjekt zu יַעֲנֶה, da das unbestimmte *man* zu unbestimmt ist. Duhm vermutet, dass עַמִּי *mein Volk* am Ende der ersten und כִּי יָבוֹאוּ *wenn sie kommen* am Ende der zweiten Zeile abgefallen sei; Cheyne dagegen setzt als Subjekt מֶלֶךְ עַמִּי *der König meines Volkes* und an den Anfang der zweiten Zeile אִם יְדַבְּרוּ לוֹ *wenn zu ihm sprechen*. Vgl. hierzu noch S. 132. Sicher aber dürfte sein, dass der Vers von philistäischen Boten spricht, die nach Jerusalem kommen, um zur Hilfe gegen den Feind aus dem Norden aufzufordern; v. 32[b] giebt die abweisende Antwort (כִּי ist recitativ): *Jahwe hat Zion gegründet Und dort sind die Elenden seines*

Volkes geborgen. Nach Jesaja ist Jerusalem eine Gründung Davids 29 1; erst später, als Zion eine so hervorragende Stelle in der israelitischen Religion erhalten hatte, dass sich alles Heil der Zukunft an dasselbe knüpfte vgl. zu 2 2 8 9f. 10 12ff. 54 1–17 etc., hiess es eine Gründung Jahwes Ps 87 1 vgl. Jes 66 2, und vertraute, wer dort wohnte, dem göttlichen Schutze vgl. zu 4 5f. Für Jesaja war nicht Zion, sondern der „Glaube" die unverrückbare Gründung Jahwes 28 16. Auf eine spätere Zeit weist auch עֲנִיֵּי עַמּוֹ d. h. nicht „die Ärmsten seines Volkes", als ob ein andrer Teil seiner Anhänger keine Bergung fände, sondern, da עַמּוֹ die Apposition des übergeordneten Nomens bildet, „die Armen, die sein Volk sind", „seine Anhänger, die eben die Elenden, Armen, Niedrigen genannt werden". Zu diesem religiösen Begriff ist עָנִי erst nach dem Exil geworden, Jesaja und auch Jeremia (vgl. Jer 5 4) gebrauchen עָנִי, אֶבְיוֹן und דַּל in dem eigentlichen Sinn von *elend, bedürftig, niedrig.*

Deutliche Anzeichen, die die Erklärung hervorgehoben hat, sprechen dafür, dass das Orakel über Philistäa nicht von Jesaja stammt: Die Gründung Zions durch Jahwe vgl. v. 32; die Bezeichnung der Getreuen Jahwes mit dem Namen: die Armen, Elenden, Niedrigen vgl. v. 30 32; ferner ist zu erwähnen, dass Jahwe von Palästina resp. Judäa wieder *meine Berge* resp. *meine Auen* sagt v. 30 s. oben zu v. 25. Da alle diese Indicien zugleich über das Exil hinunter weisen, so ist für v. 32 der Konjektur Cheynes, sofern sie מֶלֶךְ einsetzt, nicht zuzustimmen.

Das Orakel setzt voraus, dass eine Macht, die Philistäa sehr schwer gedrückt hatte, gestürzt worden ist. Die Hoffnung Philistäas, dass ihm nun eine Zeit der Freiheit bevorstehe, kann aber der Autor unseres Abschnittes nicht teilen; er sieht einen gewaltigen Feind in Phalanx von Norden her anrücken, der alle Freiheitsgelüste Philistäas niederschlägt, und giebt andrerseits davon Zeugnis, dass in Jerusalem keine kriegerische Stimmung herrscht, dass dort die Jahwe getreue Gemeinde sich geborgen weiss und jede Teilnahme an dem von Philistäa geplanten Widerstande ablehnt. Man wird Duhm zustimmen müssen, dass dies „der Situation Palästinas nach der Schlacht von Issos (333 v. Chr.) und vor der Einnahme von Tyrus und Gaza durch Alexander" entspricht. Unter Artaxerxes Ochos (361—338 v. Chr.), der den phönizischen Aufruhr dämpfte und Ägypten eroberte, wird auch Philistäa, ob es am Aufruhr teilnahm oder nicht, genug zu leiden gehabt haben, um sich über den Zusammenbruch der persischen Macht zu freuen.

Wie der Redaktor dazu kam, das Orakel auf das Todesjahr Achaz' zu datieren (v. 28), ist schwerlich zu erraten. Gewiss ist nur das eine, dass ihm das Orakel als jesajanisch galt. Aber zweifelhaft bleibt, ob er einen kausalen Zusammenhang oder nur ein chronologisches Zusammentreffen des Sturzes des Philisterfeindes mit dem Tode Achaz' annimmt. Im ersteren Fall wäre schon sonderbar genug Achaz die zerbrochene Rute und Hiskia der geflügelte Drache v. 29; zudem aber hat Achaz die Philister nicht geschlagen nach II Chr 28 18f., während allerdings II Reg 18 8 erzählt, dass Hiskia Gaza eroberte. Im letzteren Falle bietet sich die Möglichkeit, die Niederlage Sargons, der im Jahre 721 oder 720 bei Dûr-ilu von den Elamitern, den Bundesgenossen Merodach-Baladans, geschlagen wurde, mit dem Tode Achaz' gleichzeitig sein zu lassen, so Winckler Untersuch. 135—142, Cheyne. Aber ob der Redaktor etwas von dieser Niederlage Sargons wusste, ist sehr fraglich, und bei der allgemeinen Unsicherheit über die Auffassung, die der Redaktor von diesem nichtjesajanischen, von ihm aber Jesaja zugeschriebenen Stücke hatte, ist es jedenfalls unberechtigt, nach 14 28 den Tod Achaz' auf c. 720 v. Chr. zu datieren. Lässt man die Überschrift aus dem Spiel, so würde man bei der Annahme jesajanischer Herkunft des Orakels doch eher an das Jahr 705 v. Chr. denken, in dem Sargon starb und Hiskia dazu neigte, am Bündnis gegen Assur teilzunehmen. Dann könnte man in 14 29–32 eine an den König gerichtete Warnung des Propheten sehen. So W. Robertson Smith The Prophets of Isr.[2] 319.

4) 15 1–16 14 Das Schicksal Moabs.

1 enthält neben der Überschrift ***Orakel über Moab*** zwei Zeilen, die wahrscheinlich den Refrain bilden, der jeder einzelnen Strophe des folgenden Gedichtes in einer der beiden Variationen vorangestellt werden sollte. Dadurch würden die Zeilen der Strophen des Klageliedes auf die beliebte Siebenzahl (vgl. Cap. 13f.) gebracht und das zu Anfang der Strophen sich wiederholende עַל־כֵּן immer neu seine Begründung vor sich haben (Duhm). Genannt werden die beiden moabitischen Festungen עָר מוֹאָב und קִיר מוֹאָב, die erste am linken Arnonufer, später mit dem südlicher gelegenen רַבַּת מוֹאָב verwechselt, dem daher der Name Areopolis gegeben wurde, die zweite Ḳir-Moab, wohl identisch mit Ḳir Chareset 16 7 11 und jedenfalls das heutige ***el-Kerak***, in dem südlichen Moabitergebiet. Beide Festungen, wenn es sich nicht vielleicht doch nur um eine handelt und der eine Name nur Variante des anderen ist, sind ***in der Nacht*** l. בְּלֵיל überwältigt, also wohl ganz unerwartet überrumpelt worden. Liest man בְּלֵיל den stat. constr. = „in der Nacht, da Ar Moab überwältigt wurde", so ist das Ḳīna-Metrum (s. zu 1 21) zerstört, das die Übersetzung fordert: ***Dass in der Nacht überwältigt, Ar Moab vernichtet ist!*** כִּי steht interjektionell, hier = ***fürwahr!*** oder = ***ach! dass.***

Erste Strophe v. 2–4a: Die Bestürzung und Klage im nördlichen Moab. **2** beginnt mit verderbtem Text, denn weder „er steigt hinauf zum Haus" noch „das Haus steigt hinauf" giebt einen Sinn; nach Jer 48 18 ist mit Duhm zu lesen עָלְתָה בַת דִּיבוֹן = ***Hinaufsteigt Bat-Dibon Zu den Höhen, um zu weinen.*** Dibon, das nicht weit nördlich vom Arnon liegt, hört zuerst vom Fall der beiden festen Städte; bald vernehmen es auch die nördlicheren Teile: ***Auf Nebo und auf Medĕba Jammern die Moabiter.*** Nebo ist der Dschebel Nebā in der Nähe der Nordspitze des toten Meeres, auch in der Mešaʿinschrift Z. 14 genannt (נבה), und Mēdĕba, heute die Ruinenstätte Mādebā (in der Mešaʿinschrift Z. 8 מהדבא), liegt gleichfalls auf einer Anhöhe; dort besassen die Moabiter die Heiligtümer, die auch Mešaʿ בָּמָה (במת) nennt. Heute finden sich noch Steinkreise (Gilgal) auf dem Nebo Bädeker Paläst.[4] 175. Für יְיֵלִיל l. יְיֵלִיל, s. Ges.-Kautzsch[26] § 70 d, ebenso v. 3 16 7. Die Zeichen der Trauer der Moabiter sind von denen der Israeliten nicht verschieden: Eine Glatze auf dem Haupte (ראשיו für רָאשָׁיו punktiert Ges.-Kautzsch[26] § 96) und Abscheren des Bartes. Die Lesart schwankt zwischen גְּרוּעָה ***geschoren***, so auch Jer 48 37, und גְּדוּעָה ***abgeschnitten;*** das letztere empfiehlt sich durch seinen treffenden Sinn „rasch mit der Schere abgezwackt", die Änderung legte Jer 48 37 nahe. **3** Der Genuswechsel in den Suffixen kann nicht richtig sein; es ist überall das Masculinum zu lesen: גַּגּוֹתָיו und בִּרְחֹבֹתָיו. Ferner fehlt hinter עַל־גַּגּוֹתָיו ein Wort, vermutlich nach Jer 48 38 und LXX κόπτεσθε: מִסְפֵּד ***Trauer*** (Duhm). Damit schliesst die erste Zeile des Verses: ***Auf ihren Gassen umgürten sie sich mit Sacktuch*** ein weiteres Zeichen der Trauer, ***Auf ihren Dächern ist Trauer.*** יֹרֵד בַּבֶּכִי „herabsteigend in Weinen" = ***in Thränen zerfliessend*** ist vielleicht doch nicht gut hebräisch; Jer 9 17 Thr 1 16 3 48 fehlt בְּ und ist עַיִן Subjekt zu יָרַד. Cheyne liest daher nach 22 4 הָמַר = ***bitter (weinend)*** für יֹרֵד; vgl. Perles Anal. 51, der

יָרֵד Hiph. von dem unsicheren רוד, wie Ps 55 3 = *wehklagen* lesen möchte. Die 4a genannten Städte liegen noch nördlicher, allein יַהַץ, auch auf Meša'stein Z. 19 genannt, oder יַהְצָה Jdc 11 20 ist noch nicht wiedergefunden und vielleicht mehr nach Osten hin gelegen. *Chešbon,* heute Ḥesbān, liegt etwa 2 Std. nördlich von Mādebā und *Elále,* jetzt Chirbet el-ʿĀl, noch 35 Minuten nördlicher Bädeker Paläst.4 173. Für נִשְׁמַע hat Jer 48 34 נָתְנוּ ohne Unterschied für den Sinn.

Zweite Strophe v. 4b–6: Die Verzagtheit und Flucht der Moabiter. 4b עַל־כֵּן *darum* wird am besten verständlich, wenn der Refrain v. 1 davor wiederholt wurde; jedenfalls schlägt es auf v. 1 zurück. Der Text lautet: „Darum schreien die Gerüsteten Moabs“; aber nach dem Folgenden: ***Seine Seele zittert ihm*** ist besser mit LXX חֲלָצֵי ***die Lenden*** und יָרְעוּ ***zittern, beben*** zu lesen: ***Darum zittern die Lenden Moabs, Zittert ihm seine Seele.*** **5** Behält man לִבִּי bei, so kann man übersetzen: „Von Herzen bejammere ich Moab“. Dann spricht der Dichter sein Mitgefühl aus; aber das stände hier so ganz verloren unter der Schilderung der Klage der Moabiter, dass man lieber לִבּוֹ liest: ***Sein Herz jammert Moab*** d. h. im Innersten erschüttert jammert Moab. Weiter ist für בְּרִיחֶהָ „ihre Riegel“ zu lesen בְּרִיחֹה ***sein Flüchtling,*** בָּרִיחַ collect.: ***seine Flüchtlinge sind schon in Zoar*** an der Südostspitze des toten Meeres vgl. Gen 19 22 = Chirbet eṣ-Ṣāfia. עֶגְלַת שְׁלִשִׁיָּה „das dritte Eglat“ ist wahrscheinlich Glosse aus Jer 38 34; möglich ist, dass es drei Ortschaften Eglat nebeneinander gab, Wellh. Deutsche LZ 1890, 31 erinnert an das von Alexander Jannaeus eroberte und neben dem nachher genannten Choronaim (Ὀρῶναι) von Josephus Ant. XIII, 15, 4 aufgezählte Τελίθων. כִּי wie v. 1 = ***ach! den Aufstieg von hal-Luchit In Thränen ersteigen sie ihn;*** הַלּוּחִית = Λουειθά, nach dem Onomasticon zwischen Rabbat-Moab und Zoar gelegen. Auf der Flucht kommen sie noch weiter nach Süden: ***Ach! auf dem Weg von Choronaim,*** das näher bei Zoar und nach Jer 48 5 34 an einem Abhang liegt, nach welcher Stelle vielleicht für דֶּרֶךְ, dem ***Aufstieg*** entsprechend, מוֹרַד = ***auf dem Abstieg von Choronaim*** zu lesen ist. Für יְעֹעֵרוּ lies das Pilpel יְעַרְעֵרוּ von עור ***sie erheben*** Ges.-Kautzsch26 § 72 cc, weniger gut ist יְרֹעֵעוּ Pilel von רוע „sie schreien“ (de Lagarde, Cheyne). זַעֲקַת שֶׁבֶר = ***Klage über den Zusammenbruch,*** über den völligen Untergang. **6** ***Ach! die Wasser von Nimrin,*** nach dem Onomasticon am Wege von Choronaim nach Zoar gelegen, ***Werden Wüsteneien sein;*** alles, was die Bebauung des Landes hervorbrachte, ***ist*** nach dem Wegzug der Bewohner ***verschwunden*** = לֹא הָיָה, zumal wenn die Feinde die Gegend verwüsten, wie II Reg 3 25.

Dritte Strophe v. 7–9: Nochmals die Flucht der Moabiter. **7** Zu עַל־כֵּן s. v. 4b. עָשָׂה ist Relativsatz zu יִתְרָה, das hier nicht, wie Jer 48 36, im stat. constr. steht, vgl. 29 1 und Ges.-Kautzsch26 § 155 h: Das Erübrigte, ***die Ersparnisse, die sie gemacht.*** Für עָשָׂה ist wegen der folgenden Plurale ־תָם und יִשָּׂאוּם auch der Plural עָשׂוּ zu lesen. וּפְקֻדָּתָם ***und ihre verwahrte Habe,*** d. h. die Gegenstände von Wert, die man in Verwahrung nimmt, schliesst die erste Verszeile; die zweite ist sehr kurz und wenn man nicht die Cäsur vor יִשָּׂאוּם annehmen will, verstümmelt. Beide Zeilen bilden ein syntaktisches

Ganzes, die erste enthält das Objekt, die zweite das Verbum, aber mit Wiederaufnahme des Objekts durch das rückbezügliche Suffix in יִשָּׂאוּם: ***Über den Weidenbach tragen sie sie*** (scil. ihre Habe und Ersparnisse). Ob man נַחַל הָעֲרָבִים *Weidenbach* mit dem נַחַל הָעֲרָבָה Am 6 14 identifizieren darf, ist fraglich; ebenso ist es nicht sicher, wo dieser Bach zu suchen ist. Immerhin ist es wahrscheinlich, dass mit dem „Weidenbach“ der Wādi el-Achsa, der im Süden in das tote Meer fliesst und die Grenze zwischen Moab und Edom bildet, und nicht ein Wādi an der Nordostecke des toten Meeres (so Hoffmann ZATW 1883, 115) gemeint ist. Zu den v. 5 und 6 genannten Ortschaften passt die südliche Lage am besten; über die Grenze bringen die Moabiter nach Edom ihre Habe in Sicherheit. **8** כִּי = ***ach!*** wie v. 1 5f. ***Ach! es geht herum das Geschrei An der moabitischen Grenze*** d. h. kein Teil bleibt verschont, es kreist das Geschrei und teilt sich allen Bezirken mit. Die nachher genannten Ortschaften sind unbekannt: Wenn אֶגְלַיִם = Αἰγαλεὶμ im Onomosticon ist, so liegt es 6 Meilen südlich von Areopolis, also noch im Lande drinnen. Man erwartet aber die Nennung von Grenzpunkten wegen עַד. Vor dem zweiten Namen בְּאֵר אֵלִים, den man mit בְּאֵר der Lagerstätte der Israeliten an der moabitischen Grenze Num 21 16–18 identifiziert, vermisst man eine Präposition, entweder עַד oder בְּ; will man nicht das eine oder das andere als ausgefallen betrachten, so empfiehlt sich die Annahme Perles’ Anal. 39, die beiden Worte zusammen zu lesen und בְּ als Präposition vor dem Eigennamen אראלים = Erelajim anzusehen. Sicher ist eine Ortschaft dieses Namens nicht bekannt, aber auch שְׁנֵי אֲרִיאֵל מוֹאָב II Sam 23 20 kann einen Ortsnamen enthalten (zu הִכָּה mit dem Objekt einer Stadt vgl. II Reg 3 19) und אראלים so gut wie בָּמוֹת Num 21 19f. zum Namen einer Stadt geworden sein vgl. zu אֲרִיאֵל 29 1. Also vielleicht: ***Bis Eglaim dringt ihr Gejammer Und in Erelajim*** (oder ***Arielajim***) ***jammern sie.*** Beides werden Ortschaften an der moabitischen Grenze sein. **$9^{a\alpha}$** Der Anfang giebt eine annehmbare Zeile: ***Ach! die Wasser von Dimon Sind voll Blut;*** aber Dimon ist ebenfalls unbekannt, wenn es nicht = דִּיבוֹן der heutigen Ruinenstätte ***Dībān*** nördlich vom Arnon ist. Man müsste dann an die Teiche von Dibōn denken, da es sonst um die Wasser Dimons schlimm stände, und annehmen, dass wegen des Gleichklangs mit דָּם der Name in דִּימוֹן verändert sei. Auch מַדְמֵן Jer 48 2, an das man gedacht hat, ist unbekannt. Die letzte Zeile der dritten Strophe ist verdrängt durch die schwer verständlichen letzten Worte, die man zu dem das Gedicht unterbrechenden Einschub, der sich bis 16 6 erstreckt, wird rechnen müssen.

Der spätere Einschub 15 $9^{a\beta}$ 16 6: Die Abweisung der bei einem neuen Gericht in Zion hilfesuchenden Moabiter. Dass der Text **$9^{a\beta b}$** nicht in Ordnung ist, zeigt die wörtliche Übersetzung: „denn ich werde zu Dimon Hinzugefügtes setzen, den Entronnenen Moabs einen Löwen und dem Rest des Landes“; dass es sich um einen Einschub handelt, beweisen das „göttliche Ich“, das hier mit einem Mal auftritt, und das Imperf. אָשִׁית, das zeigt, dass nicht mehr der Dichter über das eingetroffene Unglück klagt, sondern dass von der Zukunft geweissagt wird. Erklärt man den Anfang: „denn ich verhänge neues Unglück über Dimon“, so ist das נוֹסָפוֹת mit אָשִׁית tautologisch,

während man wirklich ein Wort für „Unglück" erwartete, und warum Dimon allein neues Unglück treffen soll, ist auch schwer zu verstehen; ich sehe daher עַל־דִּימוֹן נוֹסָפוֹת als eine Glosse zu dem späteren Einschub an, die besagt, dass der Abschnitt 15 9aβ—16 6 bei der von Dimon handelnden Stelle hinzugefügt sei = ***bei „Dimon" hinzugefügt.*** Dadurch gewinnt man für die übrigbleibenden Worte eine mögliche Konstruktion und bei geringen Änderungen einen guten Sinn; denn der masoret. Text lautet dann: ***denn ich bestelle für die von Moab, welche sich retteten, einen Löwen Und für den Rest des Landes.*** Der „Löwe" ist dann das Bild für den neuen verderblichen Feind, und nur das אֲדָמָה „Land" ist schwierig; LXX liest אַדְמָה Ἀδαμά d. i. eine der fünf zerstörten Städte im Thale Siddim, aus denen Lot, der Stammvater der Moabiter, gerettet wurde vgl. Gen 10 19 14 2 8 19 30-38. Danach könnten die aus der Katastrophe 15 1 ff. geretteten Moabiter „der Rest von Adma" heissen. Doch ist diese Gedankenverbindung gesucht und nicht mit 1 10 zu erklären, sodass ich lieber אֱדֹם für אֲדָמָה vermute: ***denn einen Löwen bestelle ich für die geretteten Moabiter Und für die übriggebliebenen Edomiter.*** So ist der Sinn verständlich und viel weniger am Texte zu ändern, als bei den Konjekturen HOFFMANNS ZATW 1883, 104 und BACHMANNS Untersuch. 100. 1 in Cap. 16 ist sehr dunkel. Man übersetzt: „Sendet das Lamm des Beherrschers des Landes etc.", das soll heissen: die dem Landesherrn als Tribut zukommenden Lämmer. Aber weder wer die Redenden, noch wer die Angeredeten sind, ist ersichtlich; LXX setzt, um mit אָשִׁית zu uniformieren, die erste Person, näher liegt die dritte Person Plur. mit vorgesetztem ו: וְשָׁלְחוּ ***dann werden sie senden.*** Schwerlich richtig ist nun weiter: das Lamm oder nach der früheren Konjektur CHEYNES אֶשְׁכָּר Hes 27 15 den Tribut des Landesherrn; LXX ὡς ἑρπετὰ ἐπὶ τὴν γῆν liest כִּרְמֶשׂ לָאָרֶץ oder כְּרֶמֶשׂ, was ein Bild sein könnte für das Durcheinander der Flüchtlinge, die wie ein Heuschreckenschwarm sich ins Land ergiessen. מִסֶּלַע מִדְבָּרָה entw. ***vom Fels in die Wüste*** oder ***von Selaʿ in die Wüste.*** Da vorher Edom genannt ist (s. zu 15 9) und הַסֶּלַע die Bezeichnung einer Örtlichkeit in Edom vgl. II Reg 14 7 II Chr 25 11 f., wenn auch nicht sicher = Petra, ist vgl. BUHL Edom. 34 f., so wird *Selaʿ* Nom. propr. sein und dann sind zu וְשָׁלְחוּ die Edomiter Subjekt und ist zu übersetzen: ***und senden werden sie, wie einen Insektenschwarm über ein Land,*** (ihre Flüchtlinge) ***von Selaʿ nach der Wüste*** (die Edom von Juda trennt) ***zum Berge der Tochter Zion.*** Noch einfacher ist es, wenn mit CHEYNE מַלְאֲכֵי אֶרֶץ „Boten des Landes" statt כר מושל ארץ gelesen werden dürfte. 2 vergleicht die moabitischen Gemeinden (בְּנוֹת מוֹאָב vgl. בַּת־צִיּוֹן v. 1) mit aus ihrem Neste aufgescheuchten Vögeln. Der Schluss מַעְבָּרוֹת לְאַרְנוֹן ***Furten am Arnon*** steht ganz verbindungslos, man wird das letzte ב von מוֹאָב davor zu wiederholen haben בְּמַ״ = ***an den Furten des Arnon.*** DUHM lässt v. 1 und v. 2 ihren Platz wechseln, da v. 3 ff. offenbar das am Schluss von v. 1 genannte צִיּוֹן angeredet ist und וְהָיָה gut 15 9 fortsetzt. Das ist um so richtiger, als auch 15 9 Edom in zweiter Linie erscheint und die Schlüsse von v. 1 und 2 einander graphisch so ähnlich sind, dass das Auge des Schreibers von לְאַרְנוֹן auf בַּת־צִיּוֹן abirren und so v. 1 zuerst ausgelassen werden konnte; ein Versehen, das nachher bemerkt und durch

Nachtrag von v. 1 am Rande gut gemacht wurde. Der Zusammenhang von 15 9aβb und 16 1 f. ist folgender: Wenn Jahwe den Löwen über die Reste Moabs und Edoms herfallen lässt, dann wenden sich beide nach Zion um Hilfe, vor allem um Schutz der Flüchtlinge. **3** — v. 4a Rede der Flüchtlinge an Zion. Mit Kĕrē ist הָבִיאִי und mit Kĕtīb עֲשִׂי zu lesen; ein Wechsel hat keinen Sinn. פְּלִילָה = Entscheid eines Schiedsrichters, eines Unparteiischen, eines פָּלִיל; es ist kaum an Vermittlung zwischen den Feinden und den Verfolgten gedacht, sondern an den raschen Entscheid, den Zion unparteiisch darüber treffen soll, ob die Flüchtlinge Schutz verdienen. Diesen fordern die weiteren Imperative: ***Mach deinen Schatten*** (vgl. 4 6) ***gleich der Nacht Mitten am hellen Tag! Verbirg die Versprengten, Die Flüchtigen verrate nicht!*** Vielleicht ist für נִדָּחִים zu lesen נִדְּחֵי אֱדֹם „die Versprengten Edoms“ vgl. v. 4 נִדְּחֵי מוֹאָב. 4a ist für eine Verszeile zu lang und für zwei zu kurz. מוֹאָב, das die Mas. mit Unrecht von dem vorausgehenden Worte trennt, gehört mit diesem (נִדְּחֵי gelesen) zusammen: ***die Versprengten Moabs.*** Das ist nun wahrscheinlich der Schluss der ersten Verszeile und davor ein Wort, viell. נִרְדָּפִים „die Verfolgten“ oder ähnliches, ausgefallen. יָגוּרוּ = sie mögen bei dir weilen als גֵּרִים Schutzbefohlene! הֱוִי = הֱיִי.

4b Lässt man v. 4b und v. 5 die Fortsetzung der Rede der Flüchtlinge sein, so reden diese von der messianischen Zeit (vgl. 9 6 mit v. 5) und setzen dabei voraus, wovon bis dahin nichts verlautet hat, dass auch das Land Palästina von einem Verwüster heimgesucht sei v. 4b. Lehnt man den messianischen Sinn von v. 5 ab und bezieht הָאָרֶץ auf das Land der Geflüchteten, dann ist der Zusammenhang der Aufrichtung des Reiches Davids mit dem Verschwinden des Verwüsters aus Moab nicht klar, letzteres müsste denn schon vorher zum judäischen Reiche gehört haben, was wiederum durch das dringende Gesuch um Gewährung von Schutz ausgeschlossen ist. Es bleibt nichts anderes übrig: v. 4b und v. 5 reden vom messianischen Reich, aber die Redenden sind nicht Moabiter, sondern Judäer. So hat auch die Masora die Worte verstanden und darum bereits v. 4a die Moabiter angeredet sein lassen: Moab ist um Beschützung der flüchtigen Juden (נִדָּחַי „*meine* Versprengten“) v. 4a ersucht. Die Judäer wollen nur eine kurze Zeit in Moab גֵּרִים sein; *denn* leitet die ganze Periode bis zu Ende von v. 5 ein; v. 4b giebt die Grundlage an, auf der v. 5 sich erhebt, also ist v. 4b als Vordersatz zu v. 5, als dem Nachsatz, zu übersetzen: ***denn ist nicht mehr da*** הַמֵּץ „der Bedrücker“ (ἅπ. λεγ. von מִיץ „auspressen“ vgl. das Subst. מִיץ Prv 30 33), wofür aber, da die folgenden Nomina ohne Artikel stehen, zu lesen ist חֹמֵץ vgl. 1 7 Duhm oder nach Ps 71 4 חֹמֵץ ***der Gewaltthätige*** Perles, Cheyne, ***ist es aus mit dem Verwüster*** l. שֹׁדֵד für שֹׁד „Verwüstung“, ***sind fort die Zerstörer aus dem Lande*** l. auch hier mit Cheyne wegen des Plurals תַּמּוּ den Plur. רֹמְסִים (das מ von מִן ist doppelt zu schreiben); vgl. 29 20. **5** ***Dann wird aufgerichtet durch Huld ein Thron*** d. h. wenn das jüngste Gericht gehalten ist v. 4b, so wird durch Gottes Huld das messianische Reich aufgerichtet. ***Und sitzen wird auf ihm in Beständigkeit*** d. h. ohne dass jemals wieder die Herrschaft unterbrochen und gestürzt würde, wie es im Jahre 586 v. Chr. durch die Zerstörung des judäischen Reiches geschehen ist, ***im Zelte Davids Ein Richter, sowohl nachfragend dem Recht, wie eifrig zur Gerechtigkeit.*** שֹׁפֵט „Richter“ ist Bezeichnung des Königs; an seiner Königswürde ist kein Zweifel, da er in Davids Zelte thront.

6 Die abweisende Antwort der Judäer an die zufluchtsuchenden Moabiter. Sie geht über v. 4b und 5 auf v. 4a zurück; die Moabiter werden abgewiesen wegen ihres Hochmutes und ihrer Unzuverlässigkeit, die die Israeliten genug erfahren hatten vgl. Dtn 23 4–7 Jer 48 26 27. Unser Vers findet sich

wieder Jer 48 29 f. נא *hochmütig* = גֵּאָה, wie Jer 48 29 zu lesen ist. לֹא־כֵן = *Unwahrheit*.

Dieser „Zusatz zu Dimon" עַל־דִּימוֹן נוֹסָפוֹת 15 9aβ—16 6 ist nicht einheitlich. Abgesehen von 16 4b 5 redet er von dem neuen zukünftigen Unglück, das den Rest von Moab und vielleicht von Edom treffen soll. Der Name Edom ist im Zusammenhang mit der Elegie über Moab in 15 9 in אֲדָמָה verdorben, ist 16 1 wohl ebenso, wie in v. 3 weggefallen und möglicherweise ist auch 16 6 גֵּא מְאֹד an Stelle eines ursprünglichen גְּאוֹת אֱדֹם getreten. Die nach Juda Flüchtenden sollen dort keine Aufnahme finden. Der schon durch die Weglassung von אֱדֹם verstümmelte Text wurde noch später so gelesen, als ob in v. 4 es sich um die Bitte von Judäern handelte, die vor einem Zerstörer in Moab Zuflucht suchten. Dieses Verständnis führte zu der Glosse v. 4b 5, die unter dem Zerstörer den letzten Feind verstand, welcher vor der messianischen Zeit gegen Jerusalem zieht, also an die „Wehen des Messias" dachte. Ein sicherer Bestandteil der Elegie auf Moab folgt erst in v. 7.

Vierte Strophe v. 7f.: Die Klage der Moabiter über die Vernichtung ihrer Reben. Auch **7** beginnt עַל־כֵּן = לָכֵן *darum* die neue Strophe. Zu יְיֵלִיל vgl. 15 2. לְמוֹאָב ist nicht = über Moab, sondern = *gegen* Moab: ***Die Moabiter jammern, einer zum andern; Sie alle jammern. Um die Traubenkuchen von Kir-Hareset seufzen sie, Völlig niedergeschlagen.*** Für תֶּהְגּוּ „ihr werdet seufzen", das sowohl wegen der zweiten Person, als wegen des Imperf. unhaltbar ist, l. הָגוּ 3. pers. perf. Duhm; das ת ist unrichtiges Dittogramm des vorhergehenden. ***Traubenkuchen*** fehlen jetzt zum Herbstfest. Es sind Kuchen aus gepressten Weintrauben und feinem Mehl, wie sie auf Cypern in der Festzeit noch heute bereitet werden; der alte kultische Gebrauch der Phönizier hat sich also dort in der christlichen Kirche erhalten. Auch in Moab werden sie zum Kult des Herbstfestes gehört haben, wie sie gleichfalls David am Jahwefest unter das Volk verteilen liess II Sam 6 19 und Hosea als zum Baalkult gehörig erwähnt Hos 3 1. Jer 48 31 sind daraus אַנְשֵׁי „Männer" geworden. ***Kir-Hareset*** ist = Kir Moab vgl. 15 1. **8** Da שַׁדְמוֹת stat. constr. plur. von שְׁדֵמָה auch Dtn 32 32 von Weinpflanzungen gebraucht ist, ist nicht mit Cheyne dafür סְמָדַר ***Traubenblüte*** Cnt 2 15 zu setzen; auch braucht אֻמְלַל, das substantivisch = ***Verwelktes*** steht, nicht an den Anfang gestellt zu werden. ***Sibma*** liegt in der Nähe von Hesbon, vgl. 15 4. בַּעֲלֵי גוֹיִם ist Objekt zu הָלְמוּ; ***Völkerherren***, denen der Weinstock von Sibma Wein lieferte, wurden ***überwältigt*** d. h. berauscht (vgl. 28 1 und lat. ***saucius***) von seinen Edeltrauben, l. mit Kĕrē שְׂרֻקֶּיהָ von שׂרק ***seine Roten*** scil. Trauben. Wie zu הָלְמוּ, ist שְׂרֻקֶּיהָ auch zu den folgenden Verben נָגָעוּ und תָּעוּ Subjekt: ***Die Beherrscher der Völker — Berauschten seine Rottrauben, Bis Ja'zer*** fünfzehn Meilen nördlich von Hesbon ***reichten sie, Schweiften zur Wüste*** im Osten. So üppig und fruchtbar war die Rebe von Sibma, dass sie auch dort gedieh, wo die Kultur ein Ende nimmt. נָגָעוּ und תָּעוּ reimen. ***Seine Absenker breiteten sich aus, Rückten vor bis zum Meer*** d. i. zum toten Meer, nicht über das Meer vgl. Jer 48 32 עַד־יָם, ferner Ps 80 9-12.

Fünfte Strophe v. 9f.: Der Dichter stimmt selber mit ein in die Klage Moabs. **9** Mit Ja'zer weint auch der Dichter, doch wohl nicht, weil er dort zu Hause war. Für אֲרַיָּוֶךְ lies אֲרַוֶּךְ Stade Gr. § 634 e von רוה mit doppeltem

Obj.: *Ich überströme dich mit meinen Thränen, Hesbon und Eleale;* zu diesen Namen vgl. 15 4. *Denn in deinen Herbst und dein Herbsten Schlug ein Hurra ein:* נָפַל בְּ wie 9 7. קַיִץ Obsternte und קָצִיר Getreideernte, wofür Jer 48 32 בָּצִיר bietet, sind hier von der Weinlese gebraucht. הֵידָד (vgl. v. 10 Jer 25 30 48 33), das frohe Jauchzen der Winzer bei der Weinlese, bedeutet hier den Hurraruf des Kriegers beim Angriff, so auch Jer 51 14. Der Feind ist auch ein Kelterer vgl. 63 3 Jo 4 13 ApkJoh 14 18–20 und hier erfolgte der feindliche Überfall zur Zeit der Weinlese. **10** Da war es ein anderes Einheimsen אָסִיף: *Eingeheimst wurde Freude und Lust Aus dem Fruchtgelände,* so giebt Duhm durch Alliteration den Reim von גִּיל und כַּרְמֶל wieder. *Und in den Weinbergen ist kein Jauchzen, Kein Jubeln; Wein in den Keltern keltert man nicht,* הַדֹּרֵךְ „der Kelterer" ist nachträgliches und unnötiges Subjektsexplikativ; *Das Hurra* (vgl. v. 9) *ist verstummt,* l. הָשְׁבַּת für die 1. Person הִשְׁבַּתִּי, die hier, wo der Dichter redet, nicht angeht. In der ganzen Elegie spricht auch nirgends Gott.

11 der Anfang einer neuen Strophe mit עַל־כֵּן (s. v. 7 9), von der aber nur anderthalb Zeilen noch erhalten sind; da jedoch v. 10 auch gut den Abschluss der Elegie bilden kann, hat man in v. 11 nur eine Variante zu v. 7 zu sehen vgl. Jer 48 31. Auch der Eigenname קִיר חָרֶשׂ ist unvollständig, l. קִיר חֲרֶשֶׂת v. 7: *Darum mein Innerstes über Moab Braust es gleich einer Zither Und mein Inwendiges über Kir-Hareset……,* in der Trauermelodie schafft sich sein tiefes Mitgefühl Ausdruck.

Ohne Zusammenhang mit v. 11 steht **12**, eine Bemerkung, die erklärt, dass alles Rufen auf der Bama, also im Heiligtum des Gottes Kamos, nichts helfen wird vgl. 15 2. Der Untergang der Moabiter ist unabwendbar und eine פְּלֵיטָה wird es nicht mehr geben, der Vers gehört zu der Zufügung 15 9aβ–16 4a 6. כִּי נִרְאָה ist fehlerhafte, vom Schreiber stehengelassene Dittographie des folgenden כִּי נִלְאָה *wenn Moab sich abmüht* vgl. I Reg 18 28. וְלֹא יוּכָל ist Nachsatz und יָכֹל steht absolut = *durchsetzen,* also *so wird es nichts ausrichten,* d. h. sein Gebet und Flehen auf der Bama wird ihm nichts helfen. Mit וְלֹא יוּכָל ist kurz die Erfolglosigkeit aller kultischen Bemühungen Moabs ausgesprochen; eine Ergänzung ist unnötig, es trifft aber den Sinn, wenn Ewald und Cheyne den Anfang von Jer 48 13 וּבֹשׁ מוֹאָב מִכְּמוֹשׁ + מִבְטַחוֹ = „und Moab wird an Kamos, auf den es sein Vertrauen setzte, zu Schanden" hinzufügen.

13 f. abschliessende Bemerkung, dass innerhalb der nächsten drei Jahre das von Jahwe bestimmte Geschick Moabs sich erfülle. **13** מֵאָז *vorlängst;* an Jahrhunderte hat man dabei nicht zu denken vgl. II Sam 15 34. **14** *In drei Jahren als den Jahren eines* שָׂכִיר d. h. eines Gedungenen, aber gemeint ist nicht ein Tagelöhner, sondern *ein Söldner, Mietssoldat* vgl. Jer 46 21, den man eben auf drei Jahre zu dingen pflegte. Somit innerhalb der dreijährigen Dienstzeit eines Söldners *wird gering gemacht die Herrlichkeit Moabs mit all ihrem vielen Lärm* (zu dem כְּבוֹד מוֹאָב vgl. 10 16 21 16 den Kabôd Assur und Kedars) *und ein klein Weniges* (vgl. 10 25 29 17), *Ohnmächtiges der Rest sein.* Zu v. 13 f. vgl. bes. 21 16 f.

Die verschiedenen Bestandteile. Dem Abschnitt 15 1—16 14 liegt eine Elegie über einen Überfall Moabs zu Grunde, durch den die Hauptstädte Ar- und Ḳir-Moab in die Hände des Feindes gerieten und Moab verwüstet wurde. Zu dieser Elegie gehören sicher 15 1^{b}–$9^{a\alpha}$ und 16 7–10; unvollständig ist die dritte Strophe, der die letzte Zeile fehlt vgl. 15 9, dagegen kann der Ansatz zu einer neuen Strophe 16 11 nur die Variante der noch erhaltenen vierten Strophe sein s. zu 16 11, und nicht auszumachen ist, ob dem Einschub 15 $9^{a\beta}$—16 6 eine Strophe der Elegie hat weichen müssen. Die Elegie ist dann, wie in Jer 48, wo sie eine viel ausgeführtere und durchgreifendere Bearbeitung erfahren hat, von einem Überarbeiter in eine Weissagung umgewandelt worden, welche neues definitives Unheil über Moab (und Edom s. oben zu 15 9—16 6) in Aussicht stellt; dieser Überarbeitung gehören an 15 $9^{a\beta}$—16 4^{a} 6 12. In diesen Einschub ist dann, vielleicht in Folge der Textverderbnis in 16 4, oder doch in Folge unrichtiger, von der Masora jetzt noch vertretener Auffassung von 16 4 die Glosse 16 4^{b} 5 hineingeraten, welche unter dem Verwüster den letzten Feind Jerusalems versteht s. zu 15 9—16 6. Schliesslich ist der zu einer Prophetie umgedeuteten Elegie ein Nachwort beigefügt, welches die Erfüllung der Prophetie in den nächsten drei Jahren verspricht 16 13 f.

Entstehungszeit. Die Nachschrift gilt noch vielen Erklärern für jesajanisch und daher die Elegie für älter als Jesaja. Aber die wahren alten Propheten sind nicht Männer, die die Worte Früherer übernommen und bestätigt haben vgl. zu 2 2–4. Sie berufen sich weder auf das geschriebene Gesetz noch auf eine prophetische Weissagung der Vorzeit, sondern auf den lebendigen Gott, der ihnen nicht Briefe zu schreiben braucht, sondern mit ihnen reden kann. Schon aus diesem Grunde ist es nicht anzunehmen, dass Jesaja mit einer Nachschrift auf ein altes Orakel über Moab sein Siegel gedrückt habe. Zudem finden die für jesajanisch gehaltenen Ausdrücke in 16 13 14 Parallelen nur in ähnlichen redaktionellen Stücken des Buches Jes vgl. bes. 21 16 f. und ist die Elegie selber nicht alt.

Hitzig hat allerdings die Vermutung aufgestellt, dass 15 1—16 12 von dem Propheten Jona ben Amittaj herstamme, der dem israelitischen König Jerobeam II. die Wiedergewinnung des einst von Omri eroberten, aber nachher durch Meša' den Moabiterkönig den Israeliten entrissenen moabitischen Gebietes voraussagte II Reg 14 25. Dass es unmöglich sei, einen Angehörigen des Volkes, welches den Sieg über Moab davontrug, zum Urheber der so innige Sympathie mit den Überfallenen bezeugenden Elegie zu machen (vgl. 16 9–11), hat man seither eingesehen, aber gleichwohl daran festhalten wollen, dass sich die beiden Capitel auf den Siegeszug Jerobeams beziehen, also etwa in die Mitte des 8. Jahrh. v. Chr. gehören. Wäre dann der Dichter ein Judäer, der den Israeliten ihren Erfolg missgönnte? Doch es ist einfach durch die Elegie selber ausgeschlossen, dass die Israeliten unter Jerobeam II. die Feinde waren. Die Überrumpelung erfolgt nicht von Norden, noch von Süden, sondern von Südosten. In der Nacht werden, ohne dass die Moabiter vom Ausrücken der Feinde eine Ahnung gehabt hätten, die beiden Hauptstädte überwältigt und die Kunde davon verbreitet sich nordwärts nach Dibon, Nebo, Medeba, Hesbon, Eleale und Jahaz vgl. 15 1–4. Dass die Moabiter aber nach Zoar und der edomitischen Grenze fliehen 15 5 7, ist nicht zu verwundern, wenn der Feind die Mitte des Landes mit den beiden Hauptstädten besetzt hat. Die Feinde, von denen die Elegie handelt, kamen aus der arabischen Wüste; also sind es weder Israeliten, noch Assyrer, weder Chaldäer, noch Perser, sondern von Südosten her einfallende arabische Nomaden. Nun ist aus Mal 1 1–5 bekannt, dass diese im 5. Jahrh. v. Chr. Edom gänzlich verwüsteten vgl. auch Obadja, und schon Hes 25 4 5 10 f. hat Ammon und Moab mit den בְּנֵי קֶדֶם gedroht. Im fünften Jahrhundert drängten somit die Araber, die später als Nabatäer bekannt sind, nach Norden, und es ist höchst wahrscheinlich, dass ungefähr um die gleiche Zeit mit dem durch Maleachi und Obadja bezeugten Vorstoss gegen Edom ein Einfall in das moabitische Land ausgeführt wurde. Zudem erfolgte dieser Raubzug, wie in Edom, auch in Moab im Herbst (16 9) und stimmt es zu diesen Feinden, was Diodorus 19 94 von den Nabatäern berichtet, nämlich dass sie es als ein Verbrechen betrachteten, Getreide, Bäume und Wein zu pflanzen: Sie waren also noch die richtigen Nomaden, die daher

auch gerade der Weinkultur so verderblich wurden, vgl. die Nasiräer und Rekabiten Jer 35. Das alles lässt es als das Wahrscheinlichste erscheinen, die Elegie über das Unglück Moabs in das fünfte Jahrhundert v. Chr. zu verlegen. Dass die Sympathie mit Moab dieses Jahrhundert nicht unmöglich macht, beweist das Buch Ruth.

Die Überarbeitung der Elegie zu einer Prophetie kann bald erfolgt sein, wie auch schon Mal 1 4 f. für Edom eine neue endgiltige Verwüstung angedroht ist. Die Stimmung der Juden gegen die Moabiter war schon im 5. Jahrh. nicht überall die des Verf. von Rt. Einen neuen Beweis des moabitischen Hochmuts brauchen wir nicht zu suchen; die Juden *hatten gehört* (16 6 שָׁמַעְנוּ), wie die Moabiter bei der Katastrophe Jerusalems und nachher sie von oben herab behandelten vgl. auch Zph 2 8–11 (nicht von Zephanja, beachte auch dort שָׁמַעְתִּי). Übrigens hatte auch der Moabiter Sanballat aus Choronajim sich zu Nehemias Zeit nicht so benommen, dass das Verhältnis ein besseres werden musste Neh 2 10; vgl. ferner für die Stimmung gegen Moab Dtn 23 4–7 und Gen 19 30–38. Wenn die Vermutung zu 15 9—16 4 (vgl. die Erklärung) richtig ist, dass mit סֶלַע ein edomitischer Ort gemeint sei und dass jener Einschub auch Edom bedrohe, so kann die Überarbeitung nicht nach dem 4. Jahrh. erfolgt sein; denn am Ende desselben hatten sich die Nabatäer bereits fest in Edom niedergelassen.

Die Nachschrift 16 13 f. endlich stammt aus einer Zeit, da man in Kürze die verheissene Demütigung Moabs erwartete. Ist dabei Rücksicht auf den Inhalt der Prophetie genommen und ein Feind von Süden erwartet, so wäre wieder an die Nabatäer zu denken, die sich im 2. Jahrh. im Osten des toten Meeres festsetzten. Was dabei die Söldnerjahre zu thun hätten, sähe man nicht ein. Es kann daher mit 16 13 f. überhaupt nur irgend welche Demütigung Moabs gemeint sein und darum ist die Vermutung Duhms nicht von der Hand zu weisen, 16 13 f. stamme aus der Zeit, da die Juden selber wünschten und hofften, die Moabiter zu demütigen, aus der Zeit Alexanders Jannäus (104—78 v. Chr.), der mit seinen Soldtruppen die Moabiter unterwarf, allerdings aber bald nachher wieder an die Nabatäer verlor Josephus Ant. 13, 13, 5; nur ist es möglich, dass die Bemerkung schon unter Johannes Hyrkanus (135—105 v. Chr.) beigefügt wurde, der die makkabäische Politik der Eroberung kräftig fortsetzte, das moabitische Medaba (vgl. 15 2) eroberte und als der erste der jüdischen Fürsten seine Kriege mit Söldnern führte, s. Josephus Ant. 13, 8, 4 und Schürer Zeitgesch. I 208 f.

Bes. Litteratur zu Cap. 15 f.: Hitzig Des Prof. Jonas Orakel über Moab 1831; Oort ThT 1887, 51—64; Baudissin StK 1888, 509—521; Schwally ZATW 1888, 207—209; Bleeker Jeremia's Profetieën tegen de Volkeren 1894, 140—145.

5) 17 1–11 Der Untergang von Aram und Ephraim.

Die Überschrift *Ausspruch über Damaskus* (zu מַשָּׂא vgl. 13 1) nennt nur einen Teil des bedrohten Gebietes, obschon von den drei (resp. vier s. 18 5 f.) achtzeiligen Strophen nur die erste auf Damaskus geht.

Erste Strophe v. 1b–3: Die Zerstörung von Damaskus. **1 2** *Bald ist Damaskus als Stadt verschwunden Und in Trümmer für immer versunken; Seine Städte fallen Herden anheim, Zu einem Lagerplatz, wo niemand sie aufschreckt.* מִן nach מוּסָר hat den Sinn von מִהְיוֹת = Damaskus ist weggeschafft, dass es nicht mehr Stadt ist. Das ἅπ. λεγ. מְעִי erklärt man gewöhnlich als Synonymon von עִי = *Schutthaufen*. Dann stände das folgende מַפָּלָה rein tautologisch; da jedoch מְעִי in LXX fehlt, ist es als ein Versehen des Abschreibers, der noch einmal מֵעִיר schreiben wollte, zu tilgen de Lagarde u. a. Zu dem femin. הָיְתָה ist דַּמֶּשֶׂק Subjekt, vielleicht ist daher מוּסָרָה ebenfalls im Femin. zu lesen Duhm. **2** „Verlassen sind die Städte von 'Aro'er“ ist unhaltbar; denn wenn auch verschiedene 'Aro'er bekannt sind, so

je eines in Juda I Sam 30 28, in Moab Num 32 34 und in Ammon Jos 13 25, und leicht ebenfalls eines in Syrien existieren mochte, so kann es sich hier nicht um die Bezirksstädte einer unbekannten Ortschaft, sondern um die der Hauptstadt Damaskus handeln. LXX bietet hier auch keinen Namen, nach der Übersetzung von עֲזֻבוֹת aber εἰς τὸν αἰῶνα; demgemäss vermuten DE LAGARDE, CHEYNE u. a.: עֲזֻבוֹת עָרֶיהָ עֲדֵי עַד = „verlassen sind ihre Städte für immer“. Die Schwierigkeit bleibt nur die, dass LXX עזובות im Singular übersetzt und die zweite Verszeile (von לַעֲדָרִים an), besonders im Vergleich mit der letzten von v. 1 וְהָיְתָה מַפָּלָה, unverhältnismässig lang erscheint; DUHM liest daher עֲזֻבַת עֲדֵי עַד וְעָרֶיהָ, und zieht עֲזֻבַת עֲדֵי עַד zum ersten Verse, lässt also mit עָרֶיהָ die dritte bis תִּהְיֶינָה reichende Zeile der Strophe beginnen. Das wird das Richtige treffen, nur sieht עֲזֻבוֹת so aus, als ob es aus v. 9 nach der Gleichung v. 3^b: Aram = Israel, heraufgenommen sei, und daher wird das Ursprüngliche sein: וְהָיְתָה מַפָּלָה עֲדֵי עַד = Zeile 2, עָרֶיהָ לַעֲדָרִים תִּהְיֶינָה = Zeile 3. Dadurch werden die Stichen untadelhaft und am Sinne ist nichts auszusetzen. וְרָבְצוּ ist gutes Perf. consec. mit עֲדָרִים als Subjekt. **3** ***Ephraim verliert sein Bollwerk Und Damaskus die Königsmacht, Und der Rest Arams geht unter; Denn ihm ergehts wie den Israeliten.*** נִשְׁבַּת bedeutet *zum Aufhören, Nimmersein gebracht werden* und מִן ***von weg*** s. v. a. מִהְיוֹת לְ = so dass Ephraim es nicht mehr hat. Damaskus ist das Bollwerk Ephraims gegen Assur und der Prophet meint mit מִבְצָר nicht die Festungen in Ephraim. מַמְלָכָה = die Königsherrschaft, die Machtstellung eines selbständigen Königreichs. Nach שְׁאָר אֲרָם d. i. ***das übrige Syrien*** bietet LXX Alex. ἀπολεῖται, das fehlende Verbum, das als יֹאבַד ***geht unter*** in den Text einzusetzen ist; יאבד konnte leicht in כִּכְבוֹד verderben DUHM. Von כִּכְבוֹד sind vielleicht die beiden ersten Buchstaben als כִּי כְ zu halten: ***denn wie die Israeliten werden sie sein,*** d. h. denn Aram und Israel ergeht es ganz gleich; jedenfalls ist dieser Sinn dem Inhalt des Orakels entsprechend. נְאֻם יַהְוֶה צְבָאוֹת ist eine ausserhalb der Strophe stehende Bemerkung, die auch bei der zweiten v. 6 wiederkehrt.

Zweite Strophe v. 4–6: Die Vernichtung von Israel. **4** וְהָיָה wird auch hier, wie v. 7 und 9, fehlen dürfen; es folgt in v. 5 noch oft genug. בַּיּוֹם הַהוּא hat hier einmal eine Berechtigung; denn wenn Damaskus fällt, stellt sich bei Israel die Schwindsucht ein. Immerhin ist es nicht unmöglich, dass trotzdem die Redaktion auch hier bei בַּיּוֹם הַהוּא wie bei וְהָיָה eingegriffen hat. ***Bald ist Jakobs*** d. h. Ephraims vgl. 9 7 ***Herrlichkeit gering Und schwindet das Fett seines Fleisches*** vgl. 10 16 Hos 5 12. Ephraim fühlte sich offenbar noch mächtig und machte sich breit. **5** Die Abnahme der Macht Ephraims ist so gewaltig, dass sie mit der Ernte verglichen werden kann, bei der nur ein paar verlorene Ähren im Felde oder Beeren in den Zweigen des Baumes übrig bleiben; sie kommt also völliger Vernichtung gleich. וְהָיָה כְּ ***dann wird es sein wie, es kommt dann heraus wie*** kann mit folgendem Inf. אֱסֹף = ***beim Zusammennehmen*** oder Part. מְלַקֵּט = ***wenn einer sammelt*** stehen. קָצִיר bedeutet sonst ***den Schnitt, die Ernte,*** daher ist hier mit BUHL Lex. קֹצֵר ***Schnitter*** zu lesen, da von ***seinem Arm*** זְרֹעוֹ nachher die Rede ist. Im Morgenland werden die Ähren abgeschnitten d. h. das Getreide wird nicht sehr tief am Boden ge-

schnitten, da man keinen grossen Wert auf das Stroh legt (Benzinger Archäol. § 32 S. 209). Das Thal Rephaim in der Nähe von Jerusalem nach Bethlehem hin konnten die Judäer gut kennen, für die demnach der Prophet zunächst seine Rede über Damaskus und Israel bestimmte. Merkwürdig aber ist, dass LXX hier den Namen verkennt und dass שִׁבֳּלִים wiederholt (v. 5ᵃ und 5ᵇ) erscheint. Dazu kommt, dass **6** בּוֹ beziehungslos steht; es kann doch nicht auf „das Thal Rephaim", noch auf מְלַקֵּט, noch auf das entfernte יַעֲקֹב v. 4, sondern nur auf זַיִת *Ölbaum* gehen, das nachfolgt. Das alles erweckt nicht die beste Meinung von v. 5ᵇ und seiner Ursprünglichkeit. Es ist daher vielleicht כְּנֹקֶף זַיִת heraufzunehmen und für v. 5ᵇ zu lesen וְהָיָה כְּנֹקֶף זַיִת, das den neuen Vergleich des Gerichts über Israel mit dem Abklopfen der Ölbäume d. h. dem Abklopfen der noch nicht ganz reifen Oliven, welche das bessere Öl als die ausgereiften geben (Benzinger a. a. O. S. 212), einleitet (vgl. 24 13). Israel schwindet zusammen, wie das Getreide bei der Ernte und die Oliven am Ölbaum: ***Es geht wie beim Abklopfen des Ölbaums, Es bleibt daran eine Nachlese: Zwei, drei Beeren zuoberst am Wipfel, Vier, fünf in den Zweigen des Fruchtbaums.*** Es sind nur ***Beeren*** גַּרְגְּרִים, keine rechten Oliven, die daran bleiben; ***zwei, drei*** will sagen: eine kleine unbestimmte Zahl, ***vier, fünf*** eine etwas grössere, aber gleichfalls unbestimmbare Anzahl vgl. II Reg 9 32 Prv 6 16. Am Schluss ist mit anderer Wortabteilung zu lesen בִּסְעָפֵי הַפֹּרִיָּה; in הַפֹּרִיָּה liegt eine deutliche Anspielung auf Ephraim vgl. Gen 49 22. Ob am Ende in רְפָאִים eine Verschreibung für אֶפְרַיִם vorliegt? Endlich ist wahrscheinlich אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל an die Stelle von צְבָאוֹת getreten, da die Unterschrift in beiden Strophen doch wohl gleichlautete, s. zu v. 3.

7 f. ist eine spätere Einfügung, die sich ziemlich gedankenarm ausnimmt und wenig in den Zusammenhang passt. Wenn alles weggerafft ist und nur soviel Menschen übrig sind, wie die paar Beeren am Ölbaum, hat es keine grosse Bedeutung zu sagen, dass diese wenigen Menschen auf ihren Schöpfer und nicht auf ihre Machwerke schauen. Der Interpolator denkt offenbar bei den Menschen nicht an die wenigen übrigbleibenden Israeliten, sondern an die Menschen überhaupt und er sieht in der Weissagung vom Gericht über Aram und Ephraim eine Prophetie auf das letzte Gericht, das die Menschheit zur Erkenntnis der Macht Jahwes und der Nichtigkeit der Götzenbilder bringt. Jahwe heisst der Schöpfer der Menschheit עֹשֵׂהוּ, ein Gedanke, wie er von Deuterojesaja an geläufig war vgl. 51 13 54 5 27 11; auch die Nichtigkeit des Götzendienstes ist ein Deuterojesaja beliebtes Thema. In diesem Einschub sind als noch spätere Glossen הַמִּזְבְּחוֹת und וְהָאֲשֵׁרִים וְהַחַמָּנִים auszuscheiden, so schon Stade ZATW 1883, 10—13. *Die Altäre* sind hier verworfen, weil es viele sind; denn dass sie von Menschenhand erstellt sind, kann sie nicht unbrauchbar machen, es gab keine anderen. Die Stelle meint aber ursprünglich mit ***Menschenwerk*** weder die Altäre noch die Ascheren und Sonnensäulen, sondern Götzen oder Gottesbilder. Die ***Ascheren*** sind die Baumpfähle, die heiligen Pfähle, die zum Ersatz für die heiligen Bäume, in denen die Gottheit hauste, im semitischen Heidentum und im Jahwismus, selbst im Tempel zu Jerusalem bis auf Josia an der heiligen Stätte nicht fehlten vgl. II Reg 23 6 Dtn 12 3 16 21; und die *Chammanim* sind eine spätere Species der alten Maṣṣeben, der heiligen Steine, die wie die Ascheren das Kennzeichen einer heiligen Stätte, ursprünglich gleichfalls der Sitz der dort wohnenden Gottheit, waren. Die Species der *Chammanim* scheint eine künstlichere Art von Maṣṣeben und von den Phöniziern übernommen zu sein; es waren Spitzsäulen, die, weil dem בעל חמן resp. dem Sonnenkult geweiht, חַמָּנִים *Sonnensäulen* hiessen. Die Übernahme derselben durch die Israeliten wird in die letzte Zeit des judäischen Reiches zu setzen sein, da der Name zuerst bei Hes

6 4 6 und Lev 26 30 auftaucht. Neben den Ascheren erscheinen sie, wie hier, noch 27 9 II Chr 14 2 4 34 4 7, zum Beweis, dass man sie auch im nachexilischen Israel noch sehr wohl kannte; vgl. zu Hes 6 4.

Dritte Strophe v. 9–11: Für Israel giebts keine Rettung mehr. 9
Dass der masor. Text verdorben ist, wird allgemein anerkannt: „die Verödung von Dickicht und Wipfel“ ist doch zu sonderbar; aber ebenso fällt „die Städte seines Bollwerks“ auf, da nachher in dieser Strophe von Israel in der zweiten Pers. femin. Sing. die Rede ist. LXX hilft aus der Not; denn sie setzt den trefflichen Text voraus: יִהְיוּ עָרַיִךְ עֲזֻבוֹת כַּעֲזוּבַת הָאֱמֹרִי וְהַחִוִּי = [*An jenem Tag*] *werden deine Städte verlassen sein, Wie die Ruinen der Amoriter und Chiwwiter.* Nur ist nicht völlig sicher, ob die Chiwwiter wegen חֹרֶשׁ vorwegzunehmen sind (GUTHE, CHEYNE) oder ob LXX völlig im Recht ist, da die Masora doch nicht gut den „Wipfel“ vor „dem Walde“ stehen lassen konnte (DUHM). Die Amoriter sind die bekannteren, so nennt Amos und der Elohist die Kanaaniter überhaupt; hier sind daneben die Chiwwiter genannt, zu denen nach Jos 11 19 die Bewohner von Gibeon gehörten, welche II Sam 21 2 zu den Amoritern gerechnet werden. Von den Städten dieser vorisraelitischen Bevölkerung sind nur *Ruinen* עֲזוּבַת (vgl. 6 12) geblieben.

9aβ Erst nach der Korrektur von v. 9aα versteht man, wer zu עָזְבוּ Subjekt ist; zugleich aber erkennt man, dass der prosaische Relativsatz: „welche sie verlassen haben vor den Israeliten“ eine Glosse ist, die noch den unverderbten Text vor sich hatte. וְהָיְתָה שְׁמָמָה hängt nicht mit dem Relativsatz zusammen, sondern erklärt die Hauptaussage „und es wird eine Wüstenei sein“, nämlich wenn deine Städte so zu Ruinen geworden sind, wie die der Amoriter. Diese Erklärung ist aber ziemlich überflüssig, erinnert an das ähnliche eingeschobene Sätzchen 1 7 und kann, da sie v. 10a als Unterlage dient, nur mit v. 10a zusammen beurteilt werden. **10a** rechtfertigt die Verwüstung Ephraims, aber in sehr allgemein gehaltener Begründung, die nicht Jes's Art ist, und in Ausdrücken, die mehr der Art des Deuteronomiums und der Psalmen entsprechen: Gott „vergessen“ und seiner nicht „gedenken“ klingen fast, wie wenn es sich um eine Gedächtnissache und einen Unterrichtsstoff handelte, sind auch im Dtn und der dtn'istischen Litteratur beliebt vgl. Dtn 6 12 8 11 14 18 19 32 18 Jdc 3 7 I Sam 12 9, ferner שֹׁכְחֵי אֱלוֹהַּ Ps 50 22 Hi 8 13 (die Stellen Hos 2 15 8 14 13 6 können das hohe Alter von v. 10a nicht beweisen); *Gott des Heils* findet sich oft in den Psalmen Ps 18 47 25 5 27 9 62 8 vgl. Mch 7 7 Hab 3 18; und *Fels der Macht* wie hier heisst Gott Ps 31 3 71 3 vgl. צוּר מַחְסִי Ps 94 22, צוּר יְשׁוּעָתִי resp. צ״ יִשְׁעֵנוּ Ps 89 27 95 1, צ״ עֻזִּי Ps 62 8. Jedenfalls ist hier schon lange nichts mehr zu bemerken davon, dass צוּר *Fels* auch im eigentlichen Sinne einst Gottesname war; die jüdische Litteratur ist dann noch weiter gegangen und hat צוּר gar mit יָצַר in Verbindung gebracht, also = *Bildner, Schöpfer* gefasst vgl. WIEGAND ZATW 1890, 85—96. Alle die genannten Parallelen zeigen, dass in v. 10a die Glosse eines Späteren vorliegt, der die Gründe für das Gericht Ephraims nachbringen wollte; zu dieser Glosse gehören nun auch die letzten Worte von v. 9 (s. dort). Endlich spricht für sekundäre Herkunft sowohl, dass dann auch die dritte Strophe acht Zeilen hat, als auch, dass sich עַל־כֵּן v. 10b viel besser an v. 9a, als an v. 10a anschliesst.

10b *Darum magst du dir nur Adonisgärten anlegen Und dir Reben der Fremde setzen.* נַעֲמָן *lieblich* ist der Beiname des Gottes Adonis, der, ursprünglich ein babylonischer Gott תַּמּוּז vgl. Hes 8 14, in ganz Westasien verehrt wurde vgl. für Palästina den Stammnamen *n'mana* = נַעֲמָן auf der Liste der Eroberungen des Königs Dhutmes III. (c. 1500 v. Chr.), ferner die Eigennamen: נַעֲמָה die Schwester Tubal-Kains Gen 4 22, אֲבִינֹעַם der Vater Baraks

Jdc 4 6, אֲחִינֹעַם Frauenname I Sam 14 50 25 43. Hauptsächlich wurde Adonis aber in Syrien vgl. II Reg 5 1 und in Phönizien-Cypern vgl. Namen wie בתנעם, נדנעם verehrt (s. Kerber Hebr. Eigenn. 54—57). Das Bündnis mit Syrien hatte, da politische Bündnisse, gerade wie eheliche Verbindung mit fremden Frauen, fremdem Gottesdienst Vorschub leisteten vgl. 10 4 I Reg 11 1-9 16 31 f. Dtn 7 3 f. Mal 2 11 Neh 13 23-27, natürlich dem Adoniskult in Israel neuen Eingang verschafft. Da besonders Frauen den Adonis verehrten, redet der Prophet in dieser Strophe Israel mit der zweiten Pers. femin. an. Die bei den Adonisfesten eine hervorragende Rolle spielenden Adonisgärten Ἀδώνιδος κῆποι d. h. „Blumentöpfe mit allerhand künstlich getriebenen Pflanzen, Blumen etc., welche ebenso schnell, wie sie gewachsen waren, wieder verwelkten“ (Kerber), nennt Jes נִטְעֵי נַעֲמָנִים; der Plural von נַעֲמָנִים weist nicht auf eine Mehrzahl von Adonis hin, das zweite Wort hat nur auch den Plural, wie ein solcher Doppelplural bei zusammengesetzten Begriffen vorkommt vgl. Ges-Kautzsch[26] § 124 q und z. B. קַדִּישֵׁי עֶלְיוֹנִין „die Heiligen des Höchsten“ Dan 7 18. Zu dem Suffix in תִּזְרָעֶנּוּ muss man wohl annehmen, dass dem Propheten ein Begriff wie גַּן *Garten* im Sinne lag; übrigens muss man dann zugleich das Masc. der zweiten Pers. im Imperf. für das Femin. gelten lassen, wie 57 8 Jer 3 5 Hes 22 4 23 32 vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 47 k. Daher ist doch vielleicht תִּזְרָעִין ו femin. ohne Suff. zu lesen vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 47 o. Das ו gehört dann vor בְּיוֹם. זְמֹרַת זָר ***Absenker, ein abgeschnittenes Schoss eines Fremden*** d. h. ein aus der Fremde hergeholtes, einem Fremden, nämlich Adonis geweihtes Schoss, und zwar ist auch hier זְמֹרַת wie gewöhnlich das Schoss eines Weinstocks. Die drei letzten Wörter allitterieren. **11** ***Und gleich am Tage, da du pflanzest, magst du es grossziehen Und am folgenden Morgen deinen Setzling zum Blühen bringen.*** תְּשַׂגְשֵׂגִי ist das Pilp. von שׂוּג, und bedeutet ***einzäunen,*** wenn שׂוּג mit סוּג verwandt ist, dagegen ***gross, hochziehen,*** wenn es mit שָׂגָה zu vergleichen ist. Das letztere ist vielleicht schwieriger, giebt jedoch den besseren Sinn. בַּבֹּקֶר bedeutet ***am folgenden Morgen*** vgl. Gen 19 27 20 8 21 14 etc. Mit נֵד beginnt der Nachsatz, der fehlte, wenn man עַד ***bis*** mit LXX dafür setzte. נֵד ist schwerlich intransit. Partic. von נוּד, sondern als richtiges Partic. oder Perf. נָד zu punktieren: ***weg, fort ist,*** vielleicht ist sogar, da man das Verb נוד hier im Sinne von נָדַד fassen muss, noch das Perf. נַד resp. נָדַד empfehlenswerter: ***Weg, fort ist die Ernte am Tage des Siechtums*** l. נַחֲלָה von חָלָה ***krank sein,*** oder geradezu מַחֲלָה ***Krankheit.*** ***Und unheilbarer Schmerz*** .... Diese letzte Zeile der Strophe ist verstümmelt; LXX hat sie nicht verstanden, aber weist vielleicht auf ein ursprüngliches לְפָנַיִךְ ***vor dir*** oder חָלְיֵךְ ***deine Krankheit.*** Der Sinn von v. 10[b] 11 ist: Mögen die Israeliten noch so rasch Adonispflanzen, die ihnen Heil bringen sollen, aufziehen und ihre ausländischen Reben zum Blühen bringen, am Tage des Siechtums ist die Ernte dahin; kein Heilkraut ist für die Krankheit, die sie ergriffen hat, gewachsen. Die Schwindsucht Israels v. 4 ist unheilbar. Wäre das der ursprüngliche Schluss des Orakels, so träte er sehr abrupt und unvermittelt ein. Vgl. aber zu 18 5 f.

Der Abschnitt 17 1-11 enthält drei achtzeilige Strophen; den beiden ersten ist am Ende die Unterschrift נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת v. 3 6 beigesetzt. Fremde Bestandteile sind v. 7 f.,

sowie v. $9^{a\beta b}$ 10^{a}; auch in v. 5 ist nicht alles in Ordnung und die Einführungen der 2. und 3. Strophe mit בַּיּוֹם הַהוּא sind wohl redaktionell. Die Zeit der Entstehung ist genau zu fixieren. Syrien und Ephraim haben sich verbündet, sind also nicht mehr Feinde, wie bei der grossen Rede gegen Israel 9 7 ff. vgl. 9 10 f.; aber sie stehen auch noch nicht im Felde gegen Jerusalem wie Cap. 7. Also ist die Rede kurz vor 734 v. Chr. gesprochen. Wie in den ältesten Reden ist der Feind nicht mit Namen genannt, aber deutlich genug ist der Assyrer angekündigt, wenn Damaskus das Bollwerk Ephraims heisst 17 3. Die Redaktion vgl. v. 7 f. sieht auch hier wieder eine Prophezeiung des jüngsten Gerichts; das Komplement zu dieser redaktionellen Anschauung bringen v. 12–14.

6) 17 12–14 Das Gericht über das Völkermeer vor Jerusalem.

12 Der Lärm, den die Völkerscharen bei ihrem Anmarsch gegen Jerusalem und in ihrem Lager vor der Stadt verursachen, wird in trefflichem Bilde, hinter dem Gunkel Schöpf. und Chaos 100 f. einen alten Mythus von der Vernichtung des Urmeers erkennt, mit dem Rauschen und Tosen des wogenden Meeres verglichen. Im zweiten Teile ist nach LXX das Adjekt. כַּבִּירִים zu לְאֻמִּים (schon Gen 25 23 27 29 vorkommend, aber sonst in späterer Zeit gebraucht) zu versetzen; dann sind auch die Verse vollständig gleich gebaut: ***Ha! ein Tosen vieler Völker Wie Meerestosen tosen sie Und ein Rauschen grosser Nationen Wie Wasser rauschen, rauschen sie.*** Zum ganzen Vers vgl. Jo 4 14 und zu כַּבִּיר s. auch 16 14 28 2. **13** bis יִשָּׁאוּן ist aus Versehen des Schreibers der Schluss von v. 12 wiederholt. Allerdings ist dadurch vor וְגָעַר בּוֹ, das für einen Halbvers zu kurz ist, etwas verdrängt; vielleicht irgend eine Hervorhebung des Subjektes Jahwe; Duhms וְהוּא יִגְעַר בּוֹ ist wohl auch noch zu kurz, möglich ist וַיהוָה הוּא יִגְעַר בּוֹ. ***Wenn Jahwe*** dieses Völkermeer ***bedroht,*** dann hat das seine Wirkung vgl. Ps 2 5, das Wort Jahwes ist eine Kraft vgl. 9 7 11 4, ***Dann flieht es in die Weite und ist gejagt:*** erst mit וְרֻדַּף sollte dem Versbau gemäss die Mitte des masor. Verses bezeichnet sein. מִמֶּרְחָק = ***weithin*** bei Verben der Bewegung, vgl. 22 3 23 7; zu dem Fliehen vor Jahwes Scheltwort vgl. Ps 104 7. ***Wie*** gedroschene ***Spreu auf den Bergen*** auf der luftigen Höhe, wo man die Dreschtenne am liebsten anlegte vgl. Benzinger Archäol. § 32 S. 209, ***vor dem Winde, Wie Staubräder*** d. h. aus Blättern etc. gebildete Räder ***vor der Windsbraut,*** sodass keine Spur mehr von dem ganzen Völkermeer zu finden ist vgl. Dan 2 35. **14** ***Zur Abendzeit, da herrscht Entsetzen*** in Jerusalem; ***Bevor der Morgen anbricht, ist es nicht mehr*** nämlich das Völkermeer. ***Das ist das Geschick unserer Plünderer Und das Loos unserer Räuber.*** Zu den ***Plünderern*** und ***Räubern*** vgl. 14 2 die שֹׁבִים und נֹגְשִׂים der Juden.

Wer diese Verse in Zusammenhang mit Jes's Rede gegen Syrien und Ephraim sieht, muss die Plünderer und Räuber auf die Syrer und Ephraimiten beziehen; dann läge bereits ein Hinweis auf den Zug gegen Jerusalem vor und Cap. 17 fiele in das Jahr 734 v. Chr. (Hitzig). Aber 17 1–11 droht den Feinden ein anderes Geschick als v. 12–14. Cheyne verlegt darum die Verse in das Jahr 723 v. Chr., wo man in Jerusalem einen Einfall der Assyrer gefürchtet, Jesaja aber die Rettung der Stadt, gegen die er in prophetischer Vision die Feinde heranziehen sah (10 28–32), verheissen habe, und Duhm denkt an die Zeit Sanheribs, da die Assyrer Juda verwüstet hatten, also an 701 v. Chr. Aber nach 1 2–17 und 22 14 hat Jes um 701 v. Chr. anders geurteilt, und wie 10 28–32 (s. dort) nicht in das Jahr 723 v. Chr. weist, so ist auch die ganze Annahme Cheynes hier nicht zu billigen; überhaupt sprechen die vielen Völker und die grossen Nationen, mögen sich

auch die verschiedensten Völkerschaften im Gefolge des assyrischen Heeres befunden haben, nicht für die Assyrer vgl. STADE ZATW 1883, 16, und das Ganze ist doch, so treffend die Schilderung ist, ein späteres Wort, das von dem vergeblichen Angriff der Völkerwelt auf Jerusalem handelt, vgl. z. B. 5 30 10 33 f. Jo 4 14, ferner bes. Ps 46 und 104 7. Auch nach Jes hat man gut hebräisch und in trefflicher Darstellung geschrieben vgl. z. B. Deuterojes., und die Glätte der Sprache unseres Abschnitts erinnert mehr an Joel als an Jesaja. Endlich ist es der späteren jüdischen Anschauung entsprechend, dass die Feinde der Juden *ihre Plünderer* und *Räuber* genannt werden vgl. schon Sach 2 2 12 f., dann bes. Jo 4 2–6, ferner Jes 14 2 und 60 14, an welch letzterer Stelle die Heiden die Bedrücker und Verächter Israels heissen. Da dem Abschnitt keine Beziehung auf ein historisches Ereignis zu Grunde liegt, da er vielmehr von einem Ereignis der Endzeit redet und der Hoffnung der nachexilischen Gemeinde Ausdruck verleiht, ist eine genauere Datierung schwer möglich. Das Stück ist von dem Diaskeuasten hergesetzt, um dem Gerichte v. 1–11 die Hoffnung auf die Rettung Jerusalems beizufügen.

7) 18 1–7 Zwei jesajanische Stücke mit redaktionellen Zusätzen, die das prophetische Wort auf die Ereignisse der Endzeit deuten. Über die Schwierigkeiten, welche das Capitel der Auslegung bereitet, wenn sie darin eine ursprüngliche Einheit sehen will, vgl. zu v. 5.

a) 18 1–4 Abmahnung von einem Bündnis mit Äthiopien.

Dass unter dem fremden Volke, das Gesandte nach Jerusalem schickte, um ein Bündnis in Anregung zu bringen, die Äthiopen gemeint sind, ergiebt sich aus der Schilderung derselben und ihres Landes vgl. zu v. 1 und v. 2. Ein späterer Zusatz ist v. 3 (vgl. zu demselben); das Übrige bildet drei Vierzeiler.

Der erste Vierzeiler v. 1 und v. 2aα (bis מַיִם): Anrede an das Land, das die Boten gesandt hat. **1** Die wahrscheinlichste Übersetzung von הוֹי אֶרֶץ צִלְצַל כְּנָפַיִם ist noch immer *Ha! Land des Flügelgeschwirrs* d. h. Land der Insektenschwärme; denn צִלְצַל ist als stat. constr. von צְלָצַל anzusehen und als *Geschwirr, Geklirr* zu deuten vgl. צָלַל *klirren, schwirren,* צֶלְצְלִים *Cymbeln* und צְלָצַל *Grille* oder *Heuschrecke* Dtn 28 42. Dagegen setzt die Erklärung: *Land des Doppelschattens* = Land der ἀμφίσκιοι, wo der Schatten bald nach Norden, bald nach Süden fällt, eine Tautologie von צלצל, das schon als Verdopplung von צֵל *Schatten* den Doppelschatten bezeichnen soll, mit כְּנָפַיִם voraus, das man wieder nur gezwungen = *nach zwei Seiten* auslegen kann, und die Fassung: *Land der beflügelten Kähne* (vgl. LXX) nimmt den Gedanken von v. 2 vorweg, gerade wie die Konjektur CHEYNES: כְּלֵי כְנָפַיִם = *beflügelte Fahrzeuge.* Diese Charakterisierung passt allerdings nicht nur auf Äthiopien, da die südlichen Länder bes. solche, die nicht wasserarm sind, an Mücken und Fliegen keinen Mangel haben; aber die Tsetse-fliege weist doch am ehesten auf Äthiopien vgl. zu 7 18, und die Kaufleute mögen noch in ihren Erzählungen über dieses Land übertrieben haben, um Konkurrenten von demselben fernzuhalten (DUHM). Die geographische Bestimmung des angeredeten Landes: *Das jenseits der Ströme von Kusch liegt* ist nicht sehr präcis und trägt ganz den Charakter der ähnlichen Glossen in 7 18. Dazu kommt, dass Zph 3 10 der ganze Halbvers ohne אֲשֶׁר sich wörtlich wiederfindet, und zwar in Verbindung mit Worten, die an 18 7 erinnern. Da Zph 3 10, wie 18 7, nicht original ist, wird auch in אֲשֶׁר מֵעֵבֶר לְנַהֲרֵי־כוּשׁ die Hand eines Glossators nicht zu verkennen sein, der die Lage des „Landes des Flügelgeschwirrs" näher bestimmen wollte. Wenn wir *jenseits*

d. h. südlich *der Ströme von Kusch* nicht zu genau nehmen und an Kusch selber denken dürfen, so wird der Glossator recht haben; auch ist nach v. 2 Äthiopien, das Land im Süden Ägyptens mit der Hauptstadt Napata (ungefähr 18° nördlicher Breite), gemeint. Unter den נְהָרִים werden der weisse Nil und seine Zuflüsse Astaboras und Astapus (blauer Nil) zu verstehen sein; amplifikativen Plural = Nil (so HAUPT) braucht man daher nicht anzunehmen. Nach Ausscheidung der Glosse v. 1b kann man aber nicht mit v. 2 fortfahren, da dadurch die parallelen Zeilen auseinander gerissen würden; man hat vielmehr vom Ende von v. 2 אֲשֶׁר בָּזְאוּ נְהָרִים (ohne אַרְצוֹ, das nach der Versetzung notwendig hinzukommen musste) *das Ströme durchschneiden* heraufzunehmen. Dabei ist das ἅπ. λεγ. בָּזָא *durchschneiden* zweifelhaft, das von CHEYNE dafür konjicierte קָרְעוּהוּ *zerreissen* (mit masc. auf אֶרֶץ bezüglichen Suffix) jedoch nicht sicherer. **2** הַשֹּׁלֵחַ *das entsandte,* das Partic. hat kein Tempus und das Masculinum bezieht sich auf אֶרֶץ im Sinne des dort wohnenden Volkes; übrigens ist das Participium fast einem Nomen *der Absender* gleich. יָם *Meer* = Nil wie 19 5, und צִירִים d. h. solche, welche mit der Antwort sich wenden, zurückkehren = *Boten* vgl. bei MARTI Aram. Gr. Gloss. 76* unter צִיר; eine Änderung in צִיִּים *Schiffe* (WINCKLER) ist unnötig. כְּלֵי גֹמֶא sind *Papyruskähne,* also leichte und daher schnelle Fahrzeuge, wie sie von altersher in Ägypten im Gebrauch sind, vgl. HERODOT 2, 96.

Der zweite Vierzeiler v. 2aβ (von לְכוּ an) und v. 2b: Aufforderung der äthiopischen Boten zur Heimkehr. *Geht, schnelle Boten, Zu dem hochgewachsenen und blanken Volk* d. h. kehrt in die Heimat zurück; die Schilderung des Volkes zeigt, dass hier von den Äthiopen, den Nubiern, die Rede ist, die auch nach HERODOT 3, 20 als μέγιστοι καὶ κάλλιστοι ἀνθρώπων galten. Hier heissen sie ähnlich מְמֻשָּׁךְ *lang gestreckt, hoch gewachsen* und מוֹרָט part. Pu. = מְמֹרָט *blank, glänzend* wegen ihrer broncefarbigen Haut. Ferner ist die Nation נוֹרָא *gefürchtet* und *ein Volk von* קַו־קָו (als ein Wort קַוְקָו = arab. ˌuwwa = *Kraft* zu lesen) *und von* מְבוּסָה *Niedertretung, Sieg.* Die Näherbestimmung מִן־הוּא וָהָלְאָה zu נוֹרָא ist unhebräisch; denn die Erklärung *seitdem er existiert und weiterhin* lässt sich durch das fragliche מִימֵי הִיא Na 2 9 (= seit den Tagen, da sie existiert) nicht verteidigen, und ebenso ist die Fassung von הוּא = *dort,* sodass der ganze Ausdruck *von dort und weit hinaus* bedeutete, wider die Grammatik. Zudem ist der Vers zu lang, es scheint daher מנהוא[ו] verdorbene Dittographie von [ע]מנורא und nur הָלְאָה ursprünglich zu sein, also = *weithin* d. h. weit und breit gefürchtet. CHEYNE dagegen liest וּמְהֻלָּל *und gerühmt* und ändert ausserdem קַו־קָו וּמְבוּסָה in כָּבֹד וְשֵׁם בּוֹ = *ein Volk von Ruhm und Ruf.* Zum Schluss von v. 2 s. o. zu v. 1.

3 ein späterer Zusatz, der von dem Gedankengang abspringend statt der Äthiopen, an die v. 2 und v. 4 sich richten, alle Bewohner des Erdkreises anredet und nicht im Zusammenhang bleibt, sondern das auf die Endzeit gedeutete Ereignis v. 5 f. (vgl. auch 17 12–14) im Auge hat: *Alle Bewohner des Erdkreises Und die ihr hauset auf Erden, Wenn man das Panier auf den Bergen aufpflanzt, so werdet ihr sehen, Und wenn man in die Posaune stösst, werdet ihr hören.* Man erklärt zwar gewöhnlich, bei diesen Worten stehe dem Propheten schon vor der Seele, was er nachher (v. 4–6) verkünde: die wunderbare Besiegung der Feinde durch Gottes Macht (vgl. aber zu v. 5 f.), da nicht die Äthiopen

allein, denen er es zum Voraus melden lasse, sondern alle Welt das wunderbare Ereignis sehen und schon an den Zeichen, die es ankündigen, erkennen werde, dass Jahwe der Lenker der Weltgeschichte allein im Stande sei, die Feinde Jerusalems zu vernichten. Das sind aber Gedanken, die den Spätern, welche jede Niederlage in den Propheten auf die Besiegung des letzten Feindes vor Jerusalem deuteten, viel näher lagen als dem Propheten Jes. Ihnen lag auch die Erkenntnis der Heiden von der Macht Jahwes weit mehr am Herzen als die Erkenntnis des eigenen Volkes, für die Jes kämpfte. Zu beachten ist ferner, dass dies die einzige Stelle im ächten Jes wäre, an der das später in Ps, Hi und Prv gebräuchliche תֵּבֵל vorkäme.

Der dritte Vierzeiler **4**: Der Grund der Abweisung der äthiopischen Gesandtschaft. *Jahwe hat* zu dem Propheten *gesprochen*, ihm eine Offenbarung erteilt und ihm so „die heitere Ruhe" verliehen, in der er ganz anders als die, welche nicht „verstehen" und nicht „erkennen" (6 9), die Lage der Dinge beurteilt; die sichere Gewissheit des Propheten ist aber nicht blos der Abglanz der in Ekstase geschauten Ruhe Jahwes, sondern der Wiederschein der durch göttliche Offenbarung in seinem Innern gewirkten Erleuchtung seiner Seele. Jes „kennt" Jahwe, seine Macht und seinen Willen und „glaubt" ihm; darum ist er selber so ruhig. Mit Ḳĕrē ist אֶשְׁקֳטָה zu lesen vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 10 h: *Ich bleibe ruhig und schaue zu* בִמְכוֹנִי *an meinem Ort*, was weder so viel heisst wie: an meinem Wohnort, noch auch etwa andeutet, dass Gott eine Ortsveränderung vornehmen müsste, um zu schauen; wo er ist, schaut er den Dingen zu und keine Unruhe befällt ihn, die auch bei den Menschen ein Zeichen ist, dass sie ihn nicht kennen vgl. 7 4 9 30 15. *Wie die flimmernde Glut beim Sonnenschein* d. h. wie die am Himmel unbeweglich glitzernde Luft, wie der bei der Hitze flimmernde Äther; עֲלֵי־אוֹר ist entweder mit LXX = *beim Sonnenschein, am hellen Mittag* oder mit Duhm = *überm Sonnenlicht* zu fassen; letzteres gäbe auch einen ansprechenden Sinn, erforderte aber doch wohl מֵעַל für עֲלֵי. *Wie Taugewölk in der Ernteglut* d. h. wie die unsichtbaren und von keinem Winde umhergetriebenen obersten Wölkchen, von denen in der Erntezeit der Tau herniederfällt. Das sind ganz vortreffliche Bilder für die durch keine Welthändel gestörte Ruhe des unsichtbaren, aber alles sehenden und über das Menschliche hoch erhabenen, seinen Willen durchführenden Gottes. So ruhig kann Jahwe bleiben, wo die Ereignisse in Asien das ruhmvolle und starke Volk der Äthiopen im fernen Süden Ägyptens in Aufregung bringen; so ruhig kann und soll aber auch Jahwes Volk im Vertrauen auf seinen Gott sein. Mehr wird den Äthiopen nicht gemeldet, braucht auch für die Judäer nicht gesagt zu werden, die es wissen können, dass nicht Bündnisse mit fremden Reichen, sondern Ruhe und Stillesein ihr Heil sind vgl. 7 4 9 28 16 30 15. Über die Entstehungszeit dieses Orakels s. u. am Schluss des Capitels.

b) 18 5–7 Der Schluss des Orakels über Aram und Ephraim 17 1–11. 18 7 ist redaktionell; 18 5 f. sind die vierte Strophe, die ebenfalls, wie die drei ersten 17 1-11, aus acht Zeilen besteht. Fasst man **5** als Fortsetzung von v. 4, so bereitet schon der Wechsel der Person Schwierigkeiten; hart aber ist, dass man dann gezwungen wird, קָצִיר, das v. 4 die Getreideernte bedeutet, als Weinernte zu fassen. Endlich spricht auch das Bild von der reifenden

Traube für das Juda zugefügte Unheil, auf das man es in der Regel deutet, wenig an; das AT sieht doch in den Trauben kein Übel. Mit einem Schlage wird alles viel klarer und durchsichtiger, wenn man v. 5 mit 17 11 verbindet: כִּי begründet, warum es keine Ernte giebt, wie 17 11 sagt; קָצִיר bedeutet auch 17 11 die Weinlese, da 17 10 von dem Pflanzen der Rebe die Rede ist, und 17 10 f. leitet mit זְמֹרַת־זָר und תְּפָרְיחִי aufs beste über zu den Wendungen und dem richtigen Verständnis von v. 5. Die dritte Strophe 17 9–11 sagte den Israeliten: Pflanzt nur syrische Reben und bringt sie rasch zur Blüte; alles hilft nichts, eine Ernte für euch giebt es doch nicht. Und nun fährt die vierte Strophe fort: *Denn vor der Ernte, wenn die Blüte vorüber ist Und wenn aus* נִצָּה d. h. *dem Beerenbüschel*, der sich nach dem Blühen aus dem פֶּרַח d. i. den Samen entwickelt vgl. ZATW 1885, 301, *eine reifende Traube wird* vgl. zu בֹּסֶר Jer 31 29 f. Hes 18 2, *Dann werden die Ranken mit Winzermessern abgeschnitten Und die Äste hinweggehauen.* Zu כָּרַת ist Jahwe oder besser הַכּוֹרֵת Subjekt, für uns mit *man* oder dem Passiv wiederzugeben; das Gleiche ist bei הֵסִיר הֵתַז der Fall, wobei הֵסִיר adverbiell und הֵתַז Pausa für הֵתַז von תָּזַז *abspringen*, im Hiph. = *abspringen machen, weghauen* ist. Welchen Sinn das Abschneiden der Ranken des aus Syrien importierten Weinstocks hat, ist an sich klar: das Bündnis mit Syrien bringt Ephraim keine Früchte, sondern furchtbarste Enttäuschung und wird **6** ohne Bild gesagt: Die im Vertrauen auf Syrien sich starkfühlenden Ephraimäer werden erschlagen und unbegraben *bleiben sie insgesamt dem Geier der Berge überlassen Und dem Getiere des Landes.* In solcher Masse werden sie fallen, dass sie für Sommer und Winter den Raubtieren reichliche Nahrung bieten. Dann ist Ephraim verödet und seine Städte sind Ruinen, wie die der Amoriter 17 9; dass die Seelen der Unbegrabenen im verödeten Lande als Gespenster umgehen, kümmert Jes nicht, und dass die Leichen das heilige Land entweihten, macht ihm noch keine Angst, vgl. aber Hes 39 12–15.

7 ein prosaischer Anhang, der bereits v. 1–6 in der gegenwärtigen Verbindung vor sich hatte und darin eine Schilderung des Endgerichts (spec. der Vernichtung des letzten Feindes vor Jerusalem) sah, welche er durch den eschatologischen Zug ergänzt, dass dann auch die Äthiopen Jahwe ihre Geschenke bringen werden; vgl. zu dieser eschatologischen Hoffnung 23 18 45 14 60 3 4 66 20 ff. Zph 3 10 Ps 68 30. Für עַם ist מֵעַם zu lesen vgl. LXX und das folgende מֵעַם; über מִן־הוּא וָהָלְאָה und אֲשֶׁר בָּזְאוּ נְהָרִים אַרְצוֹ s. zu v. 2. שֵׁם *Name* ist nicht = Bundeslade, sondern = Offenbarung vgl. Dtn 12 5 11, ja geradezu soviel wie deren Korrelat = Anbetung; Zion ist der Ort der Anbetung, des Kultus Jahwes.

Besondere Literatur: Stade de Isaiae vatic. Aeth. 1873; Winckler Alttest. Untersuch. 1892, 146—156.

Zu den originalen Stücken, aus denen Cap. 18 zusammengesetzt ist, gehört:

1) Das Orakel an die äthiopischen Gesandten 18 1 2 4. Nur Winckler bestreitet, dass es sich um eine äthiopische Gesandtschaft handle, und erblickt darin den Bescheid, den Jes den Boten Merodach-Baladans im Jahre 720 v. Chr. erteilte, als Hiskia geneigt war, sich auf ein Bündnis mit den Babyloniern einzulassen. Aber die Identifikation von Kusch (in der Glosse v. 1[b]) mit Kaš = Südbabylonien ist sehr fraglich und die

Beschreibung des Landes und des Volkes v. 1 f. weist so deutlich auf Äthiopien hin, dass auch in der Glosse nur das gewöhnliche Kusch d. h. das Land im Süden Ägyptens gemeint sein kann. Äthiopische Boten mit dem Anerbieten eines Bündnisses, das sich natürlich gegen Assur richtete, konnten nun erst in Jerusalem erscheinen, als die Herren Äthiopiens auch Ägypten beherrschten. Die äthiopische (die sog. 25.) Dynastie wurde von Sabako im Jahre 728 nach der gewöhnlichen Chronologie begründet, ihm folgten noch zwei äthiopische Herrscher: Schabataka 716—705 und der Usurpator Tirhaḳa (Jes 37 9) 704—662. Danach ist vor 728 eine äthiopische Gesandtschaft unmöglich; ebenso wenig aber wird man geneigt sein, über die Zeit des Regierungsantritts Tirhaḳas weit hinabzugehen, weil in den Jahren vor dem Feldzug Sanheribs gegen Juda und Ägypten im Jahre 701 das Bündnis wirklich abgeschlossen ist vgl. Jes 30 31 37 9. Da nun der Regierungswechsel in Assur (705 kommt Sanherib auf den Thron) der günstigste Moment zum Abschluss eines Bündnisses sein musste, wird Tirhaḳa sofort bei seinem Regierungsantritt das Bündnis angeregt haben; nach 704 hat auch Jes schärfer über die ägyptische Hilfe gesprochen vgl. 30 1–5 31 1–3. Somit bleibt ein Spielraum von 728—704 für die Entstehung des Orakels; innerhalb desseben bieten sich drei Möglichkeiten, die alle drei auch schon gewählt worden sind. Ed. Meyer Gesch. Äg. 346 denkt an das Jahr 728, da sich Hosea von Israel im Vertrauen auf die ägyptische Hilfe gegen Assur empörte II Reg 17 4; dann wäre das gleiche Anerbieten, das Sabako an Ahas von Juda gerichtet hätte, von diesem abgelehnt worden, vielleicht eben auf die Erfahrungen des Jahres 734 und die Warnung des Propheten hin. Schrader KAT² 406 erklärt das Orakel aus der Situation vor dem Ausbruch des Aufstandes Asdods im Jahre 711, den wiederum Ägypten unterstützt hatte, dem aber auch Juda nicht fern geblieben war vgl. Jes 20; der Prophet hätte dann für seine Mahnung bei Hiskia kein Gehör gefunden. Besser erging es ihm auch nicht, wenn, wie die Meisten Guthe, Duhm, Cheyne, Dillmann-Kittel u. a. annehmen, das Orakel zwischen die Jahre 705 und 701 fällt; bei dieser Annahme empfiehlt sich aber allerdings, es möglichst an den Anfang der Verhandlungen zwischen Hiskia und Tirhaḳa, also in das Jahr 704 zu rücken. Die Entscheidung unter diesen drei Möglichkeiten muss zu Gunsten des Regierungsantritts Tirhaḳas fallen, wenn Winckler (vgl. bes. Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellsch. 1898, Heft 1 und 4: Muṣri, Meluḫḫa, Maʿin) darin recht hat, dass Ägypten vor Tirhaḳa nicht nach Palästina hinübergegriffen habe, da סוא (resp. סבא) II Reg 17 4, assyr. Sib'i einerseits nicht mit Sabako von Ägypten identisch sei, andrerseits aber mit Ägypten, obschon er מֶלֶךְ מִצְרַיִם II Reg 17 4 und turtan (s. zu 20 1) von Muṣri in den Keilinschriften heisse, überhaupt nichts zu schaffen habe, weil מִצְרַיִם — Muṣri Nordarabien, und nicht Ägypten, bedeute, da ferner nach einem im Palaste Sanheribs gefundenen Siegelabdruck Sabakos sich nachweisen lasse, dass Sabako im Frieden mit Assur lebte, und da endlich bis auf Tirhaḳa die Hoffnung der palästinensischen Staaten nicht nach Ägypten, sondern nach dem nordarabischen Muṣri ausgeschaut habe. Weiter wäre man dann aber genötigt, mit dem Orakel bis 691 v. Chr. hinabzugehen, da es nach Winckler jetzt feststehe, dass Tirhaḳa sich erst 691 v. Chr. des Thrones bemächtigte; ferner müsste man einen zweiten Zug Sanheribs neben dem von 701 v. Chr. und eine Ausdehnung der Wirksamkeit Jes's bis 690 v. Chr. annehmen. Da aber Winckler einstweilen selbst noch nicht wagt, überall in Amos und Hosea unter Miṣrajim sein arabisches Muṣri zu verstehen, wird man gut thun, seine Aufstellungen noch nicht als sicher anzusehen. Im Übrigen scheint, da 18 5 6 nicht mehr zu dem äthiopischen Orakel gehören und da Sabako ganz wohl, ehe er Tribut an Assur entrichtete, Hosea von Israel ermutigt und Ahas von Juda zum Abfall aufgefordert haben kann, die Ansicht Ed. Meyers sich sehr zu empfehlen. Die Schilderung des Äthiopenvolks durch Jes macht auch den Eindruck, als ob man nicht schon ein Vierteljahrhundert von ihm und seinen Thaten, auch nicht davon, dass seine Hilfe am Ende im entscheidenden Momente ausbleibe, habe hören können.

2) Die vierte Strophe des Orakels über Aram und Ephraim 18 5 6. Die bereits bei 17 1–11 bestimmte Entstehungszeit wird durch 18 5 f. in keiner Weise fraglich. Es passt vortrefflich zu den frühesten Weissagungen Jes's, dass auch in dieser Strophe der Feind nicht genannt wird, der das Gericht an dem mit Damaskus verbündeten Ephraim

vollzieht. Wie 18 5 6 von 17 1–11 sich löste, ist nicht zu sagen, dass es sich ablösen konnte, und nun, zu 18 1 2 4 hinzugekommen, zunächst eine Beziehung auf Assur erhielt, ist nicht beispiellos, vgl. die Loslösung des Abschnittes 5 26–29 von 9 7—10 11.

Die sekundären Elemente 18 3 u. 7 (zu 18 1ª vgl. Auslegung) dienen dazu, den zusammengeratenen Stücken die Deutung auf das Endgericht zu geben. Nach den vielen Beispielen ähnlicher Art kann diese Diaskeuase nicht im Mindesten befremden. Sicher ist aber auch, dass eine Verwandtschaft von 17 12–14 nur mit 18 3 u. 7, nicht aber mit 18 1 2 4 oder mit 18 5 f. vorhanden ist.

8) 19 1–25 Das Orakel über Ägypten.

a) 19 1–15 der ältere Teil des Orakels,

der jedoch auch nicht von Jesaja herrührt, vgl. Auslegung und Schlussbemerkungen zu v. 1–15, besteht aus drei Absätzen oder Strophen von je acht Doppelzeilen.

α) 19 1–4: Jahwe erregt Bürgerkrieg in Ägypten und lässt es durch einen harten Regenten unterjocht werden. Schon das dreimalige מִצְרַיִם in **1** spricht nicht für Jes als Verfasser. In der alten Zeit schritt Jahwe einher Jdc 5 4 II Sam 5 24, hier ***reitet er auf einer schnellen Wolke,*** ähnlich wie Ps 18 11 104 3 und wie schon bei Hes vgl. Cap. 10 11 22 f., wo die Kerube die Bewegungsmittel sind. Jahwe fährt ***nach Ägypten,*** um dort seinen Willen auszurichten; zu diesem Zwecke würde er sich nach Jes nicht selber dorthin verfügen müssen. Woher Jahwe kommt, ist nicht gesagt, doch wird an den Tempel zu Jerusalem als Jahwes Wohnsitz gedacht sein vgl. Hes 48 35 Sach 2 14 Jes 4 5. ***Da erbeben die ägyptischen Nichtse*** d. h. die Götterbilder ***vor ihm*** vgl. I Sam 5 1–5, ***Und der Mut der Ägypter zerschmilzt in ihrer Brust;*** in בְּקִרְבּוֹ muss man trotz dem parallelen מִפָּנָיו das Suffix auf מִצְרַיִם beziehen, besser wird man aber בְּקִרְבּוֹ für eingetragen aus v. 3 ansehen. **2** bis v. 4 ist Rede Jahwes, wie v. 4$^{b\beta}$ ausdrücklich sagt. Zu סִכְסַכְתִּי vgl. 9 10; Jahwe lässt einen Bürgerkrieg, ein bellum omnium contra omnes, entbrennen: Stadt ist gegen Stadt, Reich gegen Reich d. h. die einzelnen Nomen, Gaue, sind widereinander. Zu מִצְרַיִם בְּמִצְרַיִם vgl. מוֹאָב לְמוֹאָב 16 7. Die zweite Doppelzeile des Verses beginnt mit וְאִישׁ. **3** schildert die Ratlosigkeit Ägyptens: ***Der Geist,*** die Besinnung ***Ägyptens ist ausgegossen,*** נָבְקָה ist Niph. von בָּקַק ***ausgiessen*** vgl. Jer 19 7, = נָבַקָּה (Ges.-Kautzsch[26] § 67 dd) und vielleicht so zu lesen; doch ist möglich, dass LXX mit ihrem ταραχθήσεται נָבֹכָה, = ***ist verwirrt*** von בּוּךְ, voraussetzt vgl. Ex 14 3 Est 3 15. בְּקִרְבּוֹ ist nicht zum Verbum, sondern zu רוּחַ zu ziehen: der in der Brust der Ägypter vorhandene Verstand geht verloren. אֲבַלֵּעַ = ***verschlungen machen, verwirren*** und nicht = ***vernichten.*** Dass die Ägypter an die Götter und Zauberer sich wenden, ist nur ein Zeichen der Besinnungslosigkeit, wenn sie die Überzeugung hatten, dass allein Jahwe Gott sei. Diese Überzeugung hatten jedoch die Ägypter nicht; leicht konnte ein Späterer, dem der Monotheismus durchaus als Lehre feststand und der Polytheismus als Unverstand vorkam, schwerlich aber Jes die Situation vergessen. Zauberei ist in Ägypten zu jeder Zeit eifrig geübt worden; die Form, in der sie hier erscheint, ist aber palästinensisch: neben den אבות und יִדְּעֹנִים, die wir schon 8 19 trafen, sind hier die אִטִּים ***die Murmeler*** (von אַט = das Leisereden) d. i. die Totenbeschwörer genannt. **4** Schliesslich kommt die Fremd-

herrschaft, ausgeübt von einem *harten Herrn* und *gestrengen König*. Wer unter diesem Fremdherrscher — denn um einen solchen muss es sich handeln, da die Ägypter einen einheimischen Tyrannen kaum als Strafe fühlten, — zu verstehen sei, s. unten Schlussbemerkungen zu v. 1–15. אֲדֹנִים sog. Herrschaftsplural mit Adjektiv im Singular, wie אֱלֹהִים צַדִּיק Ps 7 10 vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 124 g–i. עַז = עַז פָּנִים Dan 8 23, einer der keine Milde noch Mitleid kennt, grausam ist. סִכַּר Pi. kommt nur hier vor, CHEYNE liest dafür das gewöhnliche סִגַּר, HAUPT hält סִכַּר als Nebenform von סִגַּר für möglich, wie אָבַךְ von הָפַךְ 9 17; nach der Grundstelle unseres Verses Hes 30 12 liegt aber מָכַרְתִּי *ich verkaufe* näher. הָאָדוֹן v. 4ᵇ fehlt mit Recht in LXX.

β) 19 5–10: Vertrocknung des Nils und die Klage der Fischer und Weber, also die Not des Privatmanns. Breite Ausführung von Hes 30 12ᵃᵅ. **5 6ᵃ** = zwei Doppelzeilen: die Vertrocknung des Nils. Er heisst zuerst wie 18 2 יָם *Meer*, weil er über die Ufer getreten dem Meere gleicht, dann נָהָר *Strom* d. h. der eigentliche Wasserlauf, der *bis auf den Grund austrocknet*, dann נְהָרוֹת die künstlichen Nilkanäle und endlich יְאֹרֵי מָצוֹר die Nile resp. da in späterer Zeit יְאֹר einfach = Fluss ist und auch vom Tigris gebraucht wird Dan 12 5 6 7, die Flüsse d. h. *die Nilarme* im Delta *Ägyptens*, die zu allerletzt vertrocknen. מָצוֹר = מִצְרַיִם wie Mch 7 12 Jes 37 25 II Reg 19 24; WINCKLER Altt. Untersuch. 170 schlägt nach der keilinschriftlichen Namensform miṣri und miṣṣari die Punktation מִיצוֹר oder מַצּוֹר vor. Für הֶאֶזְנִיחוּ l. הִזְנִיחוּ, das א rührt von aramäischer Schreibweise her, ה ist die dazugesetzte Verbesserung; die Ableitung von אָזְנָה *stinkend* oder *Gestank* ist doch zu fraglich vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 53 g und p. **6ᵇ 7** die nächste Folge der Vertrocknung des Nils: das Verschwinden jeder Vegetation. Das ἅπ. λεγ. עָרוֹת *nackte Flächen = Auen, Grasflächen* zu deuten, ist gewagt, und die Selbstkorrektur *am Nil, am Munde* d. h. wohl nicht = an der Mündung, sondern = an den Lippen d. i. Ufern *des Nils* bleibt auffallend; für עַל־יְאוֹר aber nach LXX כָּל־יָרָק *alles Grün* zu lesen (DUHM), empfiehlt sich nicht, da dort τὸ χλωρόν nur Erklärung zu τὸ ἄχι = אָחוּ *Riedgras* ist. Der Text ist verderbt; wenn עָבַשׁ Jo 1 17 sicherer wäre, könnte man an וְעָבַשׁ כָּל־אָחוּ עַל־פִּי יְאוֹר *und eingetrocknet ist alles Riedgras am Ufer des Nils* denken. מִזְרָע = *Saat*, und יִבַשׁ l. יָבֵשׁ gehört zu der ersten Hälfte der Doppelzeile, wie דָּלְלוּ in v. 6; den letzten Halbvers beginnt נִדַּף Niph.: *sie zerstiebt und ist nicht mehr*. **8** Die Klage der Fischer über die Vertrocknung des fischreichen (Num 11 5) Nils. Die Zusammenstellung von אָנָה und אָבַל vgl. 3 26; מִכְמֹרֶת *Netz* = מִכְמֶרֶת Hab 1 15. Zu dem stat. constr. mit folgendem בְּ vgl. 5 11. **9 10** Die Niedergeschlagenheit der Weber und Lohnarbeiter. שְׂרִיקוֹת fasst man gewöhnlich als Apposition zu פִּשְׁתִּים *Flachs, Gehecheltes* und חוֹרָי als βύσσος *Baumwolle*; besser ist mit PINSKER, LUZZATTO שֹׂרְקוֹת = *Hechlerinnen* und חָוָרוּ, = *sie erblassen* vgl. 29 22, zu lesen: *Hechlerinnen und Weber erblassen*. **10** שָׁתֹתֶיהָ wird gewöhnlich von שַׁיִת *Grundlage* abgeleitet, das Suffix ־הָ auf das Land Ägypten bezogen und *seine Grundlagen* dann auf die Vornehmen und Führer des Landes oder auf die breiten unteren Schichten des Volkes gedeutet. Dazu passt aber der Schluss nicht; daher ist nach LXX an eine Ableitung von שָׁתָה *weben* (vgl. שְׁתִי *Gewebe*) mit auf פִּשְׁתִּים bezüglichem

Suffix zu denken und entweder שֹׁתְתֶיהָ *die ihn verweben*, die Flachsweberinnen, oder שָׁתֶיהָ *die Flachsweber* zu lesen. Im ersten Fall stört das masc. Pradikat; aber מְדֻכָּאִים kann die unrichtige Auflösung der Abkürzung מְדֻכָּא׳ für מְדֻכָּאוֹת, *niedergeschlagen, betrübt*, sein. Parallel steht das zusammenfassende כָּל־עֹשֵׂי שֶׂכֶר״ *alle Lohnarbeiter sind seelenbetrübt* (Ges.-Kautzsch[26] § 128 g); אַגְמֵי ἄπ. λεγ. ist vielleicht nach עָגְמָה Hi 30 25 mit ע zu schreiben vgl. Nöldeke ZDMG 1886, 727. Auch שֶׂכֶר *Lohn* kommt nur noch Prv 11 18 u. zwar als stat. constr. vor, es wird mit Cheyne Prv 11 18 שֶׂכֶר und hier שֶׂכֶר zu lesen sein; schwerlich ist שֶׂכֶר = סֶכֶר *Flussdämmung* oder *Schleuse* (zur Bewässerung oder zum Fischfang) zu fassen, und die Lesung שֵׁכָר ζῦθος = *Bier* (so LXX) und שֹׁתָיו = die es trinken, *seine Trinker*, erforderte die Umstellung der beiden Glieder des Verses. Über ägyptische Leinenweberei vgl. Herodot II, 37 81 und die Abbildung bei Benzinger Archäol. 217, über ägyptisches Gerstenbier Herodot II, 77: οἶνος ἐκ κριθέων πεποιημένος.

γ) 19 11–15: Die berühmte ägyptische Weisheit (Herodot II, 77 160) ist zu Ende. **11** Die königliche Familie und ihre Verwandten, die sich herleiteten von den Königen der Vorzeit, ja von Ra, dem Sonnengott, selbst, bildeten den Priester- und Beamtenadel und waren die Offenbarer der Zukunft und die Ratgeber des Königs. Auch Herodot II, 141 ff. erwähnt den ägypt. Ahnenstolz. צֹעַן, schon Num 13 22 genannt, ist Tanis, die Hauptstadt der 21. Dynastie, am zweitöstlichen (tanitischen) Nilarme vgl. Hes 30 14. *Die weisesten Räte* vgl Jdc. 5 29 sind עֵצָה נִבְעָרָה *dummgewordener Rat*, abstractum pro concreto = *Ratgeber*; die beiden Wörter sind nicht ein selbständiges Sätzchen, sondern Prädikat zu חַכְמֵי״. Wissen und Bildung vererbten sich in diesem Priester- und Beamtenadel von Vater auf Sohn. **12** Nach den Räten v. 11b wird der Pharao selber angeredet. Die ägyptischen חֲכָמִים sollen ihm den Beweis ihrer Weisheit damit erbringen, dass sie ihm *anzeigen und* יֵדְעוּ, wofür nach LXX und 47 12 f. zu lesen ist: יֹדִיעוּ *verkünden*, was Jahwe über Ägypten beschlossen hat. Sie sollten also die jüdische Theologie, speciell den eschatologischen Plan Jahwes in Betreff Ägyptens kennen (vgl. v. 17). Davon weiss aber die ägyptische Bildung nichts, darum können sie auch nicht als wahre Weise gelten, wie die jüdischen חֲכָמִים, denen die Religion ein Wissen, eine חָכְמָה geworden ist. Jes würde nicht diesen Beweis der Weisheit gefordert haben. **13** Noph ist das ägypt. Mennufer, Men-nofi, = Memphis, eine alte Hauptstadt, und lag am linken Ufer des Nils kurz vor der Stelle, wo er in die Arme des Deltas auseinandergeht. Die Beamten von Noph sind so irre, wie die von Zoan; נוֹאֲלוּ ist transponiertes נֹאוֹלוּ vgl. אֱוִילִים v. 11a. Für פִּנַּת l. פִּנֹּת (so schon Grotius) *die Ecksteine* vgl. Jdc 20 2 I Sam 14 38 *seiner Stämme* d. h. seiner Nomoi; also: die Nomarchen haben Ägypten verwirrt, l. הִתְעוּ ohne וְ, so fordern die besten Handschriften vgl. Bär-Deliztsch, Ginsburg. **14** מָסַךְ *mischen* muss = *durch Mischen hervorbringen, bereiten* gefasst werden, falls nicht besser mit Duhm nach 29 10 נָסַךְ *ausgiessen, einschenken* zu lesen ist. Für בְּקִרְבָּהּ *in Ägyptens Mitte* empfiehlt sich zur besseren Überleitung auf den Plural וְהִתְעוּ mit Secker, Lowth, Cheyne בְּקִרְבָּם *in ihrer* der פִּנֹּת *Mitte* zu lesen. *Geist der Verkehrtheit, des Schwindels*, עִוְעִים ist Pilpelform von

עָוָה *verkehrt sein* = עִוְעִים. Völlige Kopflosigkeit herrscht in Ägypten, alle sind von einem Geist des Taumels ergriffen, so dass kein Werk zu Stande kommt; vgl. zu diesem Geist der Bethörung 9 18 I Reg 22 20ff. II 19 7 Hi 12 24 25, ferner Hos 5 4. Das drastische Bild am Schluss wird Nachahmung von 28 7 sein. **15** So kommt es in Ägypten zu keiner gemeinsamen Action von Führern und Geführten, Hohen und Niedrigen; bei der völligen Verwirrung zerstört der eine das Werk des andern v. 2 3ᵃ. Für die bildliche Redensart *Haupt und Schwanz, Palmzweig und Binse* vgl. 9 13.

Die drei Strophen 19 1–15 sind nicht alle gleich regelmässig gebaut: Während in der ersten v. 1–4 die Langzeilen deutlich in zwei Hälften, von denen die zweite jeweilen etwas kürzer ist, zerfallen, sind in v. 5–15 die acht Zeilen unregelmässiger. Ebenso bildet die erste Strophe ein Ganzes: Jahwe erregt in Ägypten den Bürgerkrieg, raubt den Ägyptern allen Verstand und giebt sie in die Gewalt eines gestrengen und grausamen Ausländers. Dagegen führen die zwei folgenden Strophen je nur einen Gedanken etwas breit aus: v. 5–10 die Austrockung des Nils und den Jammer der Fischer und Weber, und v. 11–15 die Unzulänglichkeit und Hilflosigkeit der ägyptischen Weisheit. Da in v. 5–10 ein von Hes 30 12 nahegelegter Gedanke ausgeführt ist und v. 11–15 sich offenbar an v. 2f. anlehnt, liegt es nahe, diese beiden Absätze für spätere Zuthaten zu v. 1–4 anzusehen, zumal sie nicht mehr auf den Zielpunkt der ersten Strophe v. 4 zurückleiten. Cheyne Einleit. 111 hat daher mindestens v. 5–10 ausscheiden wollen und auch auf die eigentümlichen Bildungen אַגְמֵי v. 10 u. הֶאֱזְנִיחוּ v. 6 hingewiesen; aber auch v. 11–15 steht kaum in engerer Verbindung mit v. 1–4. Im Übrigen ist es jedoch schwer, bei einem so späten Stück, wie v. 1–15 ist, und bei der geringen Gewandtheit seines Verfassers mit Sicherheit v. 5–16 abzutrennen.

Der ganze Abschnitt kann nicht von Jesaja herstammen, auch v. 1–4 nicht; denn 1) fehlt den Worten jede Anknüpfung an einen Juda betreffenden Anlass und doch ist es nicht die Art der alten Propheten, nur dem Wissen zu dienen und das Schicksal eines fremden Volkes zu prophezeien; ihre Worte stehen in lebendigster Verbindung und in deutlichstem Zusammenhang mit der thatsächlichen Lage und den praktischen Angelegenheiten ihrer Zeitgenossen. 2) Manche Gedanken sind nicht jesajanisch: a) die Fahrt Jahwes nach Ägypten v. 1; nach Jes schlägt das in Jerusalem gesprochene Wort Jahwes auch in Israel ein 9 7; b) der schon theoretisch festgestellte Monotheismus und die Vergleichung der jüdischen Religionslehre mit der ägyptischen Weisheit v. 3 u. 12; und c) der Plan Jahwes bereits ein Gegenstand des gelehrten Wissens v. 12. 3) Die Weitschweifigkeit der Form ist nicht Jes's Art, vgl. fünfmaliges מִצְרַיִם in v. 1 u. 2. Daher sprechen auch nicht bloss Duhm, Smend und Cheyne, sondern auch Kittel den Abschnitt Jesaja ab.

Die Theologumena des Abschnitts weisen nicht nur über Jesaja, sondern auch über das Deuteronomium und Hesekiel hinab. Die nähere Fixierung hängt von der Bestimmung des fremden Herrschers ab, der Ägypten überwältigt (v. 4). Cheyne denkt an die Zeit zwischen Kambyses, der 528 v. Chr. Psammetich III. besiegte, und Xerxes, der 485 v. Chr. Ägypten wieder eroberte, Duhm dagegen besser an Artaxerxes III. Ochus 359—338, der 343 den letzten Pharao Nektanebo II. besiegte. An inneren Kriegen hat es in Ägypten damals nicht gefehlt, mit Hilfe des Spartanerkönigs Agesilaus hatte sich Nektanebo II. des Thrones bemächtigt und ihn auch gegen einen neuen Prätendenten behauptet; und bei dem letzten Heranzuge der Perser, als Nektanebo II. selber die kriegerischen Operationen leitete, herrschte grosse Uneinigkeit in seinem Heere. Die spätere ägyptische Sage erzählt von ihm, dass er ein grosser Zauberer war; doch ist Zauberei in Ägypten jederzeit geübt worden. Am allerbesten passt auch auf Ochus das Prädikat der Strenge und Grausamkeit, die er ja in härtester Weise kurz vorher an Sidon bethätigt hatte. In die Zeit zwischen dem Gericht, das Ochus an Sidon vollzog, und der Eroberung Ägyptens 343 v. Chr. wird die Weissagung über Ägyptens Untergang fallen; damals mochte man erwarten, dass Ägypten eine Wüste werde vgl. Jo 4 19. Über den Freiheitskampf der Ägypter vgl. Judeich Kleinasiatische Studien 1892, 144—179.

b) 19 16–25 der spätere Nachtrag.

α) **16 17** Die Erinnerung an Juda und den Plan Jahwes ein Schrecken für Ägypten. Mit בַּיּוֹם הַהוּא, dem üblichen Anfang späterer Nachträge, beginnt dieser Zusatz, wie die folgenden. Auf späte Zeit weist das ἅπ. λεγ. חָגָּא *Furcht, Zittern* mit aramäischem א statt ה und ohne deutliche Etymologie, sodass man schon auf den Gedanken kam, dass es für חֲרָגָא resp. חֲרָגָה *Angst* stehe (Buhl); doch steht Ps 107 27 das Verb חָגַג in Parallele mit נוּעַ *wanken, zittern*. Später ist auch der beliebte Ersatz des Verb. finit. durch die Verbindung des Particips mit vorangehendem Pronon. separ: הוּא מֵנִיף und הוּא יוֹעֵץ. **17** *Der Plan Jahwes über Ägypten* knüpft an v. 12 an und meint offenbar nicht die Beherrschung durch einen fremden Fürsten v. 4, sondern eine gewaltige Heimsuchung Ägyptens, bei der der Nil „der Vater des Landes" vertrocknet und alle Ägypter konsterniert sind, mit einem Wort die Verwüstung Ägyptens; vgl. Jo 4 19, ferner Hes 30 12ª Jes 11 15 Sach 10 11. Kriegerische Erfolge der Juden sind es schwerlich, die Ägypten in Angst jagten, sondern *das Land Juda* אַדְמַת י׳, wie es hier feierlich genannt wird, ist Jahwes Land und das erinnert an Jahwes Plan, der Juda Heil und den Völkern Unterjochung und Vernichtung bringt, vgl. den חֹק יְהוָה Ps 2 7. Oder ist gar an jene Plage gedacht, die Ägypten trifft, wie die andern Völker, die nicht nach Jerusalem hinaufziehen, Sach 14 18?

β) **18** Die fünf jüdischen Städte in Ägypten. Der Vers lenkt von den ängstigenden Lehren der Dogmatik in v. 16f. zu der Betrachtung der thatsächlichen Verhältnisse in Ägypten über, von denen aus sich die Hoffnung auf eine Rettung Ägyptens aus dem Gerichte gewinnen lässt vgl v. 21ff., sodass die Ägypter nicht mehr Schrecken und Angst vor den Juden und ihrer Religion empfinden müssen. Das Heil gehört den Juden, aber es liegt auch den Ägyptern besonders nahe in den jüdischen Kolonien des Landes. *Fünf* kann nur für runde Zahl ansehen, wer v. 18ᵇ als Glosse betrachtet; für eine solche ist aber der Name der Stadt zu geheimnisvoll, vgl. zu v. 18ᵇ. Der Text meint fünf von Juden bewohnte ägyptische Städte. Solche gab es zu Jes's Zeit nicht, damals drohte man mit Exilierung nach Ägypten Hos 9 3 6; dass dagegen unzählige Juden in den letzten Jahrhunderten v. Chr. in Ägypten lebten, ist aus Philo bekannt. Heliopolis, Leontopolis, Migdol, Daphne und Memphis, die Hitzig nennt, können zwar die fünf Städte nicht sein; denn, wenn sie auch ganz zum Judentum übergetreten wären, hätten sie doch nicht *die Sprache Kanaans* gesprochen, da ja die Proselyten und selber die ägyptischen Juden die LXX brauchten. Die fünf jüdischen Kolonien, die hebräisch sprachen, müssen nicht als besonders gross gedacht werden, darum wird man ihre Namen nicht mehr herausbringen; immerhin sind Namen wie vicus Judaeorum (aus der Zeit Diocletians) und Tell el-Jehūdijje, wie zwei verschiedene Punkte in der Gegend von Heliopolis heissen, sowie die hebräischen Papyri, die neuerdings in der Nähe von Arsinoe (Fajum) gefunden wurden, noch heute Zeugen der einst vorhandenen jüdischen Kolonien. Nur hier heisst das Hebräische *die Sprache Kanaans*, vielleicht weil in Ägypten der Name Kanaan für Palästina auch in später Zeit noch gebräuchlich war. Eine der fünf Städte wird v. 18ᵇ mit einem Geheimnamen genannt. Die am besten bezeugte Lesart des

masor. Textes ist עִיר הַהֶרֶס (so auch Aquila, Theodotion, Peschitto). Zur Erklärung des Namens hat man an הָרַס *einreissen, zerstören* gedacht, sodass die Stadt *Stadt der Zerstörung* hiesse, und darin eine Beziehung auf Heliopolis erblickt, die nach Jer 43 13 zerstört werden sollte. Diese Auffassung könnte schon der Lesart עִיר הַחֶרֶס (so auch Symmachus, Vulgata, Saadja, Talmud) = *Sonnenstadt* (von חֶרֶס, חַרְסָה Hi 9 7 Jdc 14 18 *Sonne*) zu Grunde liegen. Weit mehr empfiehlt sich aber, in הֶרֶס, der dem arab. *hars, haris,* dem Epitheton des Löwen resp. der Katze, entspricht, eine Anspielung auf die „Löwenstadt" Leontopolis im Nomos von Heliopolis zu sehen. Denn dort ist nicht nur sicher eine jüdische Kolonie gewesen, sondern dort hat auch Onias IV., der Sohn des Hohenpriesters Onias III., 160 v. Chr. einen Tempel für die jüdischen Bewohner Ägyptens erbaut; ja dieser Tempel wurde an der Stelle eines eingefallenen alten Heiligtums der löwen- resp. katzenköpfig dargestellten ἀγρία Βούβαστις errichtet. Es ist nicht ausgeschlossen, dass daneben auch die Bedeutung *Zerstörung* hineinspielte, aber dann in dem Sinn: *Stadt der gestürzten Götzen.* Wenn die LXX dafür πόλις Ἀσεδέκ, also עִיר הַצֶּדֶק *Stadt der Gerechtigkeit* liest, so wollte sie offenbar die ominöse Bedeutung von עִיר הַהֶרֶס, die man nach Jer 43 13 darin finden konnte, fern halten und den Kult von Leontopolis als legitim verteidigen, der ja auch ununterbrochen bis 73 n. Chr., also länger als der jerusalemische, geübt wurde. Vgl. Josephus Antiq. XIII, 3, 2; Herzfeld Gesch. des Volkes Isr. II, 560—562; Schürer Gesch. des jüd. Volkes[3] III, 97—99.

γ) **19—22** Jahwe offenbart sich den Ägyptern und wird von ihnen verehrt. **19** *Altar* und *Maṣṣebe zu Ehren Jahwes* in Ägypten scheinen so wenig für die nachdeuteronomische Zeit (vgl. Dtn 12 16 22) zu passen, wie für Jesaja, dem die Opfer von geringer Bedeutung waren. Aber trotz Dtn 12 entstand der Tempel Onias' IV., und schon vorher besassen die Juden in Ägypten παρὰ τὸ καθῆκον ἱερά, an Stelle der Einheit des Judentums gab es ein περὶ τῆς θρησκείας οὐχ ὁμοδοξεῖν (Josephus Antiq. XIII, 3, 1). Der Altar wird darum der Altar des Oniastempels sein, während die Maṣṣebe an der Grenze Ägyptens nicht näher bestimmbar ist. **20** Altar und Maṣṣebe sind *Zeichen und Zeuge für Jahwe* vgl. Gen 9 12-17 Ex 13 9; denn der Kultus erinnert Jahwe daran, dass er in Ägypten Verehrer hat, deren Beschützer er ist, und wie in der Richterzeit sendet Jahwe den Juden, wenn sie in der Not zu ihm um Hilfe vor den Bedrängern (לֹחֲצִים Jdc 1 34 2 18) schreien, einen *Helfer* מוֹשִׁיעַ σωτήρ vgl. Jdc 3 9 15. Für וָרָב *und einen Streiter* l. וְרָב mit מוֹשִׁיעַ als Subjekt: *der wird für sie streiten und sie erretten.* Es war ja das ägyptische Heer unter Ptolemäus Philometor von jüdischen Feldherrn, von Onias und Dositheus, befehligt, Josephus contra Apion. II, 5. **21** Durch solche den Juden gewährte Hilfe *offenbart sich* (נוֹדַע vgl. Ex 6 3 Ps 48 4) *Jahwe den Ägyptern und die Ägypter erkennen, wer Jahwe ist,* d. h. dass er der wahre Gott ist, und so treten sie zum Judentum über; denn das bedeutet ihre Teilnahme an der עֲבֹדָה, am Kultus. עָבַד ist term. techn. = gottesdienstliche Verehrung üben, die Andacht verrichten; das geschieht durch Darbringen von זֶבַח blutigem Opfer und von מִנְחָה von unblutiger Opfergabe, beides ist der späteren Terminologie

des Priesterkodex gemäss. Die *Gelübde*, die sie geloben, z. B. Nasiräatsgelübde, *lösen sie auch ein* (וְשִׁלֵּמוּ), natürlich im Tempel zu Leontopolis. Später stritten die Schriftgelehrten über die Giltigkeit der Opfer und Gelübde im Tempel des Onias, aber auch dann wurden sie noch teilweise anerkannt; man hielt nämlich nur die Theorie strikte aufrecht, dass alle Opfer in Jerusalem dargebracht werden sollten, aber ein in Leontopolis dargebrachtes Opfer liess man, wenn es fait accompli war, als legitim gelten, so nach Mischna Menachot XIII 10 bei Schürer a. a. O.[3] III, 99. **22** Diese Bekehrung zum Judentum hat zur Folge, dass die Ägypter ganz wie Israel behandelt werden: Jahwes Plagen und Schläge haben für die Heiden die Vernichtung zum Ziel, für die Ägypter aber sind es dann immer Erziehungsmittel, die zur Besserung und Heilung (נָגֹף וְרָפוֹא) dienen. Die Umkehr (וְשָׁבוּ) ist die vom bösen Wege auf den guten und nicht die vom Heidentum zum Judentum; auf dieselbe folgt Vergebung und Heilung. Dass zwischen unserer Stelle und Jesaja (vgl. Cap. 6) das Dtn, das Exil und die Restauration des Judentums liegen, ist so deutlich wie möglich.

δ) **23** Die Strasse zwischen Ägypten und Syrien und die Bekehrung Syriens zum Judentum. Ist einmal Ägypten jüdisch geworden, wie man nach der grossen Diaspora und der Menge der Proselyten in Ägypten erwarten durfte (v. 19-22), so wird auch Syrien (= אַשּׁוּר s. o. S. 106 zu 10 23) folgen, und eine wohlgebaute Strasse מְסִלָּה, die besonders durch die Wüste von Ägypten nach Palästina, das damals noch zu Syrien gehörte, notwendig sein mochte, wird Ägypten mit Syrien verbinden, sodass der Verkehr leicht wird und die Juden für Gottesdienst und Handel gute Wege haben. Ägypten und Syrien vereint — denn אֶת־ bedeutet hier *mit* — werden *ihre Andacht verrichten* עָבַד wie v. 21 am Feste zu Jerusalem vgl. Jes 66 Sach 14 12ff.

ε) **24**f. Der Dreibund Ägypten-Syrien-Israel. Israel ist im Bunde der dritte, offenbar auch politisch Ägypten und Syrien gleichstehend, wie man hoffen durfte, als Jonathan mit Alexander Balas, der ihm 152 v. Chr. die Krone verlieh, und mit Ptolemäus Philometor befreundet war. Zugleich aber wird Israel *ein Segen inmitten der Erde;* das Heil geht von ihm aus durch seine Religion auf die, welche in guten Beziehungen zu ihm stehen Gen 12 2f. **25** Zu lesen ist mit LXX, Duhm, Cheyne בֵּרֲכָהּ: *mit dem Jahwe sie* d. h. die Erde *segnet*, den Jahwe auf die Erde gelegt hat, und nicht: Israel ist eine Segnung, die Jahwe auf Israel gelegt hat, indem er spricht u. s. w. Der Segen trifft ja die Erde d. i. Ägypten-Syrien. Ägypten heisst Jahwe: *sein Volk* d. h. seine Anbeter, Syrien: *das Werk seiner Hände*, weil er es festigt und herstellt 66 2, und Israel: *sein Erbe*. Israel hat einen Vorzug, aber zum Heile der Welt. Das ist der weitherzige Universalismus des jüdischen Hellenismus und nicht der schroffe Partikularismus der palästinensischen Kreise. Allerdings haben nicht alle Hellenisten so deuterojesajanisch gross gedacht, die LXX übersetzt in v. 25 ὁ λαός μου ὁ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ὁ ἐν Ἀσσυρίοις; jedenfalls aber hat die Unduldsamkeit der Römer diesen universalistischen Zug zerstört, „ihr war nur die Geduld der Christen gewachsen" Duhm.

Die Verse 16-25 bilden einen Nachtrag zu dem Orakel über Ägypten, der bes. für

Leser in Ägypten den Eindruck von v. 1-15 mildern soll. Die Verse gehören zusammen; der Schein, v. 16f. für sich nehmen und einem besondern Autor zuschreiben zu müssen (Cheyne, Bertholet Stellung zu den Fremden 225), rührt nur daher, dass v. 16f. den Eindruck feststellt, den v. 1-15 auf die Ägypter machen muss, aber mit der Absicht, dieses Grauen vor Juda und Jahwe im folgenden zu limitieren, ja es gänzlich zu heben: denn die in Ägypten vorhandene Diaspora, ihr Kult und ihre Rettung durch von Jahwe gesandte Retter thun den Ägyptern Jahwe kund, dass sie zum Judentum übertreten und im Dreibund mit Syrien und Israel des Segens der jüdischen Religion sich freuen. Es ist dieser Nachtrag ein eigenartiges Stück: Ohne das Dogma von dem Weltgericht, das nach der jüdischen Lehre über alle Völker ergeht, aufzugeben, hält es fest an der Universalität des Heils und findet für Ägypten und im Anschluss daran auch für Syrien eine Hoffnung in der ägyptischen Diaspora, die die Heiden zur Erkenntnis Jahwes, zur Annahme des Monotheismus bringt. Aus dem üblichen Bilde der Endzeit fehlt darum hier der Zug der Heimkehr der Juden nach Jerusalem ganz, der sich sonst gerade an ähnliche Erwartungen, wie die von v. 1-15, anschliesst vgl. 11 15f. Sach 10 10-12.

Cheyne und Kittel halten es für möglich, diesen Nachtrag in die Zeit von Ptolemäus Lagi Soter (323—285 v. Chr.) zu verlegen; dann müsste aber doch wohl die Nennung von עִיר הַהֶרֶס mit Guthe und Kittel als Glosse betrachtet werden. Viel mehr hat es aber für sich, mit Duhm in die Zeit der Gründung des Oniastempels 160 v. Chr. hinabzugehen. Dann ist die mysteriöse Nennung von Leontopolis, wie der Hinweis auf den Altar als Zeichen und Zeuge für Jahwe, verständlich; dann begreift man am besten die Hoffnung der Diaspora bei der Zuneigung von Ptolemäus Philometor zu den Juden und bei der Stellung, die Jonathan damals einnahm, und endlich versteht man den Glauben an die Annehmbarkeit von in Ägypten dargebrachten Opfern für Jahwe. Gerade die Entweihung des Tempels in Jerusalem gab der Tempelgründung in Leontopolis um 160 v. Chr. ein gewisses Recht; an einen Abfall von Jerusalem war dabei nicht gedacht, man wollte in keiner Weise Samaria nachahmen. Für eine frühere Entstehung darf man sich nicht auf Josephus' Erzählung (Antiq. XIII, 3, 1) berufen, dass Onias seinen Tempelbau in Ägypten mit der Weissagung Jes's rechtfertigte; Josephus beweist hiermit sowenig die frühere Entstehung von Jes 19 16-25, wie mit seiner Nachricht, dass man Alexander dem Grossen das Buch Daniel gezeigt habe, die Existenz des Buches Daniel um 332 v. Chr. (Antiq. XI, 8, 5). Dieser eigenartige Nachtrag wird am ehesten in den Kreisen der jüdischen Diaspora nach 160 v. Chr. dem Orakel über Ägypten angefügt worden sein. Vgl. auch Bertholet a. a. O. 225—227.

9) 20 1-6 Die Deportation von Miṣraim und Kusch durch die Assyrer.

Jes weissagt diese Deportation durch eine symbolische Handlung, um den von Assur abgefallenen Hiskia zu warnen. 20 1-6 ist ein Ausschnitt aus einer Biographie Jes's, von der nicht sicher ist, ob sie von Jes selber oder von einem seiner Jünger abgefasst ist. Die hier erwähnte Eroberung Asdods und daher auch die damit gleichzeitigen Worte Jes's fallen in das Jahr 711 v. Chr.

Der Vordersatz **1** stellt den Zeitpunkt und das Ereignis fest. Es handelt sich um das Jahr, da *der Tartan* assyr. *turtānu* d. i. der Oberfeldherr des im AT nur hier genannten assyrischen Königs Sargon (722—705 v. Chr.) Asdod durch Erstürmung einnahm. Asdod hatte Achimit, der an Stelle seines antiassyrischen Bruders Azuri von Sargon zum König eingesetzt war, wieder entthront und durch einen Angehörigen der antiassyrischen Partei, durch Jaman, „der auf den Thron kein Anrecht hatte", ersetzt. Das geschah nach Abschluss eines Bündnisses mit Juda, Edom und Moab und im Vertrauen auf die Hilfe von מִצְרַיִם und כּוּשׁ im Jahre 713 v. Chr.; vgl. v. 3 *drei Jahre lang.* Sargon d. h. sein Oberfeldherr zog im Jahre 711 v. Chr. gegen Asdod ins Feld; Asdod,

Gimtu d. i. Gath und Asdudimmu d. i. Asdod am Meere wurden erobert, ihre Bevölkerung deportiert und der König von Meluḫḫa lieferte den zu ihm geflohenen Abenteurer Jaman an die Assyrer aus.

2 ist eine später hinzugefügte Parenthese; sie besagt, was man aus v. 3 erschliessen kann, nämlich, dass im dritten Jahre vor der Eroberung, also 713 v. Chr., Jes den Befehl erhielt, ohne Haarmantel und barfuss zu gehen. Im ursprünglichen Zusammenhang, aus dem wir in Cap. 20 nur einen Ausschnitt haben, ist vermutlich schon vor v. 1 von diesem Auftrag erzählt worden. Dass v. 2, der den engen Zusammenhang von v. 1 u. v. 3 unterbricht, nicht ursprünglich ist, zeigt auch das ungenaue בָּעֵת הַהִיא *in jener Zeit* statt „im dritten Jahre vorher", ferner בְּיַד *durch* statt אֶל־, als ob schon damals wie später die Propheten rein als Werkzeug zur Offenbarung der Lehre von den zukünftigen Dingen und des Gesetzes gefasst worden wären (vgl. zu 1 1, sowie Hag 1 1 3 Jer 37 2 I Reg 12 15 Ex 9 35 Lev 10 11 Num 15 23 II Chr 29 25), und endlich die Beifügung von בֶּן־אָמוֹץ zum Namen des Propheten, die nur in redaktionellen Stellen resp. Überschriften sich findet 1 1 2 1 13 1 37 2 21 38 1. שַׂק ist ein härenes Kleidungsstück, von Trauernden 3 24 15 3 und nach unserer Stelle auch von Propheten getragen, das um die Hüften gebunden war und darum *aufgelöst* (vgl. פִּתַּח) werden musste, wenn man es ablegen wollte. שַׂק bezeichnet hier wohl den härenen Prophetenmantel אַדֶּרֶת שֵׂעָר Sach 13 4 vgl. II Reg 13 4 Mt 3 4 u. Benzinger Archäol. 102 f. Dass auch Jes ihn getragen hat, ist nicht mit Sicherheit aus der Stelle zu schliessen, die offenbar Jes ohne die später übliche Prophetentracht (Sach 13 4 Mt 3 4) nicht denken konnte. Ganz nackt ist Jes ebenfalls nicht gegangen, er trug noch das Untergewand כְּתֹנֶת; denn עָרוֹם *nackt* kann, trotzdem es von עור abzuleiten und eine Nebenform von עֵירֹם sein wird ZATW 1891, 175f., den Sinn von *notdürftig gekleidet* haben und die Unmöglichkeit dieser Bedeutung wird durch חֲשׂוּפֵי שֵׁת v. 4 nicht bewiesen, da die כְּתֹנֶת keine כְּתֹנֶת פַּסִּים zu sein braucht. Um einen blos einmaligen Ausgang ohne Saḳ und ohne Schuhe handelte es sich aber selbst dann nicht, wenn שָׁלֹשׁ שָׁנִים v. 3 eine Glosse wäre.

In **3**, dem Nachsatz zu v. 1, kann שָׁלֹשׁ שָׁנִים nicht mit אוֹת *als Zeichen und Vorbedeutung auf drei Jahre hinaus* verbunden werden, ist aber deshalb nicht mit Gesenius und Stade ZATW 1891, 174f. als Glosse zu entfernen, sondern zum Vorhergehenden zu ziehen: *Jes ging ohne Saḳ und Schuhe einher drei Jahre lang*, also von dem Zeitpunkt des Abschlusses des Bündnisses zwischen Philistäa, Juda, Edom, Moab und Miṣraim-Kusch bis zum Falle von Asdod. Zu אוֹת וּמוֹפֵת vgl. 8 18. Jahwe nennt Jes *seinen Knecht* als den, der in ganz besonderem Sinne sein Diener ist und seine Aufträge ausführt. **4** Für חֲשׂוּפַי, das die Masora wohl als Singular meint und das man nach den unsicheren Stellen Jdc 5 15 Jer 22 14 (שָׂרַי und חַלֹּנַי) als stat. abs. plur. erklären wollte, ist חֲשׂוּפֵי zu lesen, s. Ges.-Kautzsch[26] § 87 g. Die Beifügung עֶרְוַת מִצְרָיִם, welche die Äthiopen ganz vergisst, ist Glosse zu שֵׁת, um diesen derben Ausdruck, den auch LXX übergeht, zu ersetzen (Duhm). עָרוֹם וְיָחֵף können als Zustandsadjektive bei pluralischem Substantiv im Singular stehen, s. Ges.-Kautzsch[26] § 118 o.

5 Das Subjekt der Verba חַתּוּ וָבֹשׁוּ, die in gleicher Zusammenstellung auch 37 27 sich finden, ist nicht genannt; dass *die Bewohner dieser Küste* gemeint sind, kann man aus v. 6 erschliessen. Diese Unbestimmtheit ist aber doppelt auffallend, weil im folgenden Satz das Subjekt ausdrücklich genannt wird. Auch in dem ursprünglich grösseren Zusammenhang (vgl. zu v. 2) konnte das Störende nicht wegfallen, wenn v. 3f. voranging und v. 6 folgte. Es bleibt nichts anderes übrig als anzunehmen, dass v. 5 eine erklärende Glosse zu v. 6 sei; vgl. ausser 37 27 auch 30 4 5.

6 schliesst gut an v. 4 an. הָאִי הַזֶּה *diese Küste* entspricht ganz dem Aus-

druck im Berichte Sargons über die Eroberung Asdods: „die Bewohner von Philistäa, Juda, Edom und Moab, die am Meere wohnen". Den Bewohnern der Küste des mittelländischen Meeres, den Kleinstaaten, welche von Sargon sich losrissen, zeigt die Besiegung von מִצְרַיִם und כּוּשׁ, die der Eroberung Asdods folgen wird, was ihrer wartet. Allerdings ist es einstweilen nicht so gekommen, der Tartan begnügte sich mit der Eroberung der drei Philisterstädte Asdod, Gat und Asdod am Meere, der Deportation ihrer Bewohner und der Auslieferung Jamans durch den König von Meluḫḫa; nach Miṣraim und Kusch zog er nicht und ebensowenig nach Jerusalem, Hiskia hat für diesmal auf Jes gehört, sich eine Lehre an dem Schicksal Asdods genommen und sich wieder unter das Joch Sargons gefügt.

Wann die Erzählung von der Eroberung Asdods im Jahre 711 v. Chr. und von der gleichzeitigen Warnung Jes's an Juda und Hiskia niedergeschrieben ist, lässt sich nicht sagen; jedenfalls sind aber v. 2 und 5 sekundäre Elemente in 20 1–6. In der obigen Erklärung ist einfach מִצְרַיִם und כּוּשׁ beibehalten, da es immer noch nicht als feststehend gelten kann, dass damit nicht Ägypten und Äthiopien, sondern, wie Winckler will vgl. zu Cap. 18, die nordarabischen Landschaften Muṣri und Kusch gemeint sind. Für Cap. 20 wird Wincklers Ansicht empfohlen, wenn Meluḫḫa wirklich ein arabisches Reich, das Muṣri und Kuš mit umfasste, bezeichnet und wenn Pir'u, der König von Muṣri, auf den die aufständische palästinische Küste hoffte, wirklich nicht der Pharao Ägyptens, sondern ein Fürst Arabiens, vielleicht der König von Meluḫḫa selber ist. Vgl. Winckler Alttest. Untersuch. 142—145, Mitteil. der Vorderasiat. Gesellsch. 1898 Heft 1 und 4.

10) 21 1–17 Der Sturz des babylonischen Reiches durch Elamiter und Meder.

a) 21 1–10 die Einnahme Babels.

Die Verse zerfallen in kurze Hälften von je zwei Hebungen, in der Regel auch von je zwei Wörtern. Über die Gliederung in Strophen s. u. S. 166.

α) Die Erregtheit des Propheten über seine Vision v. 1–5. Die Überschrift 1a bezeichnet das Orakel mit einem Stichwort aus dem ersten Verse als מַשָּׂא מִדְבַּר־יָם, vgl. v. 13 22 1 30 6 und ähnliche Benennungen wie ἐπὶ τοῦ βάτου Mk 12 26 und die Überschriften der Suren des Korans. Nur ist im hebr. Texte ein in LXX fehlendes יָם hinzugefügt, das unerklärlich bleibt, ob man „Meer" im eigentlichen Sinne nimmt oder auf den Euphrat deutet oder ob man ים mit מִדְבַּר zu einem Wort verbindet und den seltsamen Plural מִדְבָּרִים liest. Mit Cheyne das unsichere ים beizubehalten und מדבר als Verderbnis anzusehen und für beides zusammen כַּשְׂדִּים *Orakel über die Chaldäer* zu lesen, ist gewagt. Viel näher liegt es, מִדְבָּר allein zur Überschrift zu ziehen, = *das Orakel Midbar*, und ים als den Rest des ersten Wortes des Orakels zu betrachten. Nur wird man kaum mit Cobb יָם als Perf. eines verlorenen Verbs יָמַם im Sinne von „brüllen", „lärmen" fassen dürfen, sondern eher an הָמָה *es tost* oder an das Subst. הֶמְיָה *ein Tosen* denken. Der Anfang des Orakels mochte demnach lauten: *Ein Tosen wie von Stürmen, die im Negeb einherfahren! Aus der Wüste kommts, aus furchtbarem Lande.* בַּנֶּגֶב לַחֲלוֹף sind Näherbestimmungen zu כְּסוּפוֹת = wie Stürme im Negeb in Bezug auf Einherjagen. נֶגֶב ist der Name des Südlandes von Palästina, ägypt. ngbu. Der Verf. ist somit mit den von Süden heranbrausenden Gewittern (vgl. Jdc 5 4 Hab 3 3 Sach 9 14) wohl be-

kannt und lebt in Palästina. Die *Wüste*, aus der „es kommt“, ist die syrische Wüste, die Babel von Palästina trennt, und jenseits derselben liegt Babylonien *das furchtbare Land*, das so heisst, weil sich jetzt dort so furchtbares vollzieht. Was von dort zu dem Seher kommt, erfährt man durch v. 2; es ist die Kunde von der Verwüstung Babyloniens. **2** ***Als hartes Gesicht ist mir gemeldet: Der Räuber raubt und der Verwüster verwüstet.*** חָזוּת ist im Hebr. Objekt zu dem passiven Verb, wie 17 1 vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 121b; daher ist eine Änderung in הֻגְּדָה unnötig. Der Seher vernimmt, wie die feindlichen Verwüster Babyloniens ermuntert werden, drauflos zu gehen: ***Zieh heran, Elam, belagere, Medien.*** Elam, assyr. Elamtu, liegt östlich vom unteren Tigris und grenzte im Nordosten an Medien. Zuerst hatten die beiden Völker von ihrem Bergland herabzusteigen, ehe sie nach Westen gegen Babel vorrücken konnten. Der Verf. gebraucht für den Heranmarsch gegen Babel dasselbe Wort עֲלָה *hinaufziehen*, das vom Hinaufzug nach Jerusalem üblich war. צוּרִי wird wegen des Gleichklangs mit עֲלִי von der Masora hinten betont. Zuletzt **2**[bγ] wird noch in der ersten Person gesprochen: ***Allem Seufzen über sie mache ich ein Ende.*** Der Sprecher kann schwerlich jemand anders als Jahwe sein; aber die unvermittelte Einführung Jahwes fällt auf und dann versteht man nicht, warum der Seher gerade über das Ende alles Seufzens so sehr in Aufregung geraten sollte, wie er v. 3 f. beschreibt. Dieses letztere Bedenken bleibt, wenn man den Imperat. fem. הַשְׁבִּתִי ***allem Seufzen über sie mach' ein Ende*** liest; man hat darum in den Worten eine sekundäre Einfügung zu sehen, die dem Hass auf Babel Ausdruck verleiht und dieser Weltbeherrscherin mit völligem Untergang droht vgl. Jes 14 und Ps 137 8 f., damit alles Seufzen ein Ende habe. Sind die drei Wörter eine Glosse, so ist עַל־כֵּן v. 3 besser verständlich; was die Eroberung Babels für Folgen hat, ist dem Seher noch nicht klar, da er nicht so weit sieht, wie Deuterojesaja, sie ist aber ein erschütterndes Ereignis, das für den Moment auch die Juden in Mitleidenschaft zieht. Die Masora hat אַנְחָתָה, ***ihr Seufzen*** resp. ***das Seufzen über sie*** oder am Ende ***ihr letztes Stöhnen*** (beim Zusammenbruch, wenn ihr der Garaus gemacht wird) wegen des folgenden ה ohne Mappiḳ im Suffix geschrieben; aber es könnte auch die poëtische Femininform ohne Suffix mit Ton auf der zweitletzten Silbe אֲנָחָתָה zu lesen sein vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 90 g. Endlich macht die Auffassung dieser Worte als Glosse die Suche nach Konjekturen hier unnötig, die bisher zu nichts Einleuchtendem geführt hat, da weder Kleinerts כָּל־אַנְחִיתָה הִשְׁבַּתִּי „alle will ich hinabführen, werde ein Ende machen“, noch Rubens אנחמתה = Ecbatana, noch Cobbs כָּל־אֹיֵב אַתָּה תַשְׁבִּית „jeden Feind sollst du überwältigen“ sich empfiehlt. **3**f. schildert, mit עַל־כֵּן an v. 1–2[bβ] anschliessend, den gewaltigen Eindruck, den das „harte Gesicht“ auf den Seher macht. חַלְחָלָה, mit dem die erste Zeile schliesst, von חִיל ***sich drehen, winden*** herzuleiten, bedeutet *Krampf* Nah 2 11. Das מִן in מִשְּׁמֹעַ und מֵרְאוֹת wird von Duhm = ***infolge von*** gefasst, sodass die Vision und Audition als die Ursachen der Angst und Erschütterung noch besonders hervorgehoben würden; da diese Begründung doch schon durch עַל־כֵּן gegeben ist, wird die gewöhnliche Fassung des מִן als sog. מִן privativum vorzuziehen sein: ich war (infolge der mir gewordenen Offen-

barung) so bestürzt und verstört, *dass mir Hören und Sehen vergingen.* 4
Es schwindelte mir der Sinn, Entsetzen betäubte mich; Die Dämmerung meiner Lust machte es mir zum Zittern d. h. die mir so liebe Dämmerstunde, in der mir sonst Erholung wurde, machte es, scil. die Vision, die in den Abend fiel, zum Zittern, verwandelte sie mir in höchste Aufregung. Mit **5** springt der Text zu einem neuen Gedanken über. Man erklärt, der Seher gerate bei seiner Erzählung der Vision von neuem in Verzückung und schildere das Treiben der babylonischen Grossen, die arglos am Abend vor der Einnahme der Stadt zusammen schwelgten und in deren Reihen dann plötzlich der Ruf zu den Waffen hineinklang. Nun spricht zwar die Ungeschichtlichkeit der Angabe, dass die Babylonier bei einem Gelage von den Persern überfallen worden seien (vgl. diese Annahme auch Herodot 1, 191, Xenophon Cyrop. VII 5 und Dan 5), nicht gegen diese gewöhnliche Erklärung, von einem Seher darf man am allerwenigsten Genauigkeit auch in Kleinigkeiten erwarten; aber die Annahme, dass der Seher von einer neuen Vision plötzlich überrascht worden sei, ist sehr gesucht nach dem im folgenden erzählten Hergang der Vision, in der auch Babels Fall bereits geschaut ist v. 9, und trotz der Erregtheit, die den Seher erfüllte, ist doch im ganzen ruhig von dem aufregenden Erlebnis erzählt. Ist endlich אָכֹל שָׁתֹה mit Duhm und Cheyne als die Beifügung eines Lesers oder Abschreibers anzusehen, dann ist die Auffassung, dass die Fürsten vom gedeckten Tische aufgejagt zu den Waffen greifen sollen, nur durch die Erinnerung an die Tradition von Herodot, Xenophon und Dan 5 hervorgerufen; lässt man diese Erinnerung aus dem Spiele, so versteht man, dass die Fürsten erst aufgerufen werden, sich zum gedeckten Festmahl zu salben, das hier in einem siegreichen Kampfe gegen die Feinde besteht, vgl. dasselbe Bild Sach 9 14 f. und die Bilder von der Ernte und dem Treten der Kelter Jo 4 13. Das Mahl ist bereit, *der Tisch gedeckt* vgl. zu עָרֹךְ שֻׁלְחָן Prv 9 2, *und die Polster* d. h. die Decken, Matten vgl. das aram. צִיפְּתָא, auf die man sich zum Mahle legt, *sind gelegt,* zu צָפָה *hinbreiten, hinlegen* vgl. צָפָה *überziehen;* diese Fassung ist sicherer als die Ewalds: man besieht (späht in) das Horoskop. Die Infinitive dienen zur Schilderung dessen, was eben sich vollzieht; jetzt ist die Tafel gedeckt, darum werden die Fürsten aufgefordert, sich aufzumachen und sich zum bereiteten Mahle zu rüsten, diesmal nicht wie sonst, dass sie sich selber salben, sondern *durch Salben ihrer Schilde,* damit das Lederzeug geschmeidig sei und die Riemen nicht einschneiden. Der Vers gehört nach seinem Inhalt nicht zu dem ursprünglichen Bestande dieses Abschnitts, er bildet die Fortsetzung der Hinzufügung v. 2bγ: Allem Stöhnen mache ich ein Ende; das Mahl ist bereit; auf zum Angriff! Und zwar steht dem Verf. offenbar das letzte Gericht vor Augen, ähnlich wie Jo 4 13.

β) Der Hergang bei der Vision v. 6–10. **6** *Denn so hat gesprochen zu mir der Herr: „Geh, stelle den Späher auf! Was er sieht, soll er melden.* כִּי *denn* begründet nicht v. 5, sondern die Erregtheit des Sehers während der Vision v. 3 f. Der Herr hatte ihn aufgefordert, *den Späher aufzustellen.* Man hat den Text nicht zu ändern und zu lesen לְכָה עָמְדָה מְצַפֶּה „geh, stelle dich spähend hin“ Buhl oder לְכָה עֲמֹד הַמִּצְפָּה „gehe stelle dich auf die Warte“

Stade. Der מִצְפָּה ist das visionäre Vermögen des Sehers, ein andres als sein gewöhnliches Ich, als sein לְבָב, dem ja schwindelt bei dem, was der Späher sieht v. 4. Dieses zweite Ich, diese Fähigkeit göttliche Dinge zu sehen und göttliche Worte zu vernehmen, heisst Sacharja הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי „der Engel der in mir (mit mir) redet" d. h. die von Gott dem Propheten verliehene Befähigung, Gottes Offenbarung zu verstehen, hier nennt es der Seher das zweite Gesicht, „den Späher", die Augen, die er neben den gewöhnlichen hat. Die Stelle ist wichtig zum Verständnis des Erlebnisses der Offenbarung. Der Prophet zerlegt sich in zwei Persönlichkeiten, die eine, die befähigt ist, Dinge zu schauen, welche der gewöhnliche Mensch nicht sieht, und die andre, die der gewöhnliche Mensch auch besitzt. Ähnlich unterscheidet auch Jeremia zwischen seiner natürlichen Betrachtung der Dinge und der himmlischen Nötigung zu anderer Anschauung Jer 1 6f. 20 7ff., vgl. auch Paulus in Rm 7 23. Diese Unterscheidung bietet die Grundlage für die geschilderten Vorgänge bei der Vision unseres Sehers vgl. ferner Hes 8 1–3 11 24f. Von Jahwe erhielt er den Wink, auf der Hut zu sein; aber dass dann weiter an eine Suggestion, nachher auch zu wissen, was er gesehen habe, sowie an kataleptische Zustände infolge der Vision zu denken sei, ist aus der Stelle nicht zu entnehmen, die zwar nicht phrasenhaft ist, aber die Spannung der Seele in etwas bombastischen Worten schildert (vgl. bes. v. 3f.), welche man daher nicht pressen darf. Vgl. Marti StK 1892, 236—242, Giesebrecht Berufsbegabung 55—58 und ferner Rohde Psyche[2] II, 18—22. **7** enthält die weitere Instruktion, auf das gespannteste aufzumerken, wenn er einen רֶכֶב d. h. einen Reiterzug (vgl. das arab. rakb) zu sehen bekommt. Dieser רֶכֶב, wofür nicht רֹכֵב „ein Berittener" zu lesen ist, wird dann erklärt als צֶמֶד פָּרָשִׁים *Paare von Rossen*, resp. da פָּרָשׁ auch den Reiter bedeutet, von Reisigen, also paarweise oder in zwei Gliedern reitende Kavallerie, und hinter diesen folgt ein Zug von Eseln und Kamelen, die den Train führen und die Beute fortschleppen sollen. Das Sehen dieser Züge soll dem Späher das Zeichen sein zum gespannten Aufmerken; das Hauptverb ist הִקְשִׁיב und daher für uns in den Hauptsatz zu setzen: ***Und sieht er dann einen Zug, Paare von Reisigen, Einen Zug von Eseln, einen Zug von Kamelen, So soll er aufmerken, gespannt aufmerken***". Zu רַב־קָשֶׁב vgl. 28 21 und 63 7. **8** Die Ausführung des Befehls von v. 6ᵇf. ist vorausgesetzt und das Subjekt von וַיִּקְרָא ist der Späher: *Da rief er.* אַרְיֵה *Löwe* bleibt unverständlich, auch wenn man es = „mit Löwenstimme" deutet; das Wort ist verdorben aus einfachem אֶרְאֶה *ich sehe* und die Fortsetzung dazu folgt v. 9 mit וְהִנֵּה, ganz so, wie Sacharja seine Visionen einleitet Sach 2 1 5 4 2 5 1 9 6 1. Was dazwischen liegt, passt schon nicht in die Form der Verse unseres Orakels; denn die beiden parallelen Zeilen enthalten drei zweihebige Glieder statt nur zwei und die Anordnung in zweigliedrige Zeilen verschränkte und zerstörte den Parallelismus. Aber auch inhaltlich stört v. 8ᵇ den Zusammenhang; denn spähte schon längst der Späher gespannt bei Tag und bei Nacht, so war dem Seher der Abend schon lang keine Ruhestunde mehr v. 4. Am Abend erhielt er den Befehl und am selben Abend hatte er alsbald die furchtbare Vision. Der Zusatz v. 8ᵇ will nach 62 6 erklären, dass die Späher allezeit ausschauen,

bis endlich der Tag des Gerichts und des Heils anbricht. *Da rief er: Ich sehe,* leitet **9** ein, *jetzt kommt gerade Ein Zug von Männern, Paare von Reisigen.* Damit deutet der Späher an, dass, worauf er zu warten hatte, eben eintrifft; er braucht nicht alle Worte von v. 7 zu wiederholen, er hat ja jetzt gespannt zu horchen. Und wie er das thut, vernimmt er den Sinn der Vision, darum *hob er an und sprach: Gefallen, gefallen ist Babel, Und alle ihre Götterbilder hat er zu Boden geschmettert.* So sieht und verkündet der Prophet den Fall Babels voraus. Babel geriet in der That in die Hände Cyrus'; aber die Götterbilder hat er nicht zerschmettert, er sah sich vielmehr als von Merodach gerufen an. Babel hatte sich ihm auch ohne Belagerung ergeben. פְּסִילֵי, das den Stichos zu lang macht, dürfte eine Glosse zur Erklärung von אֱלֹהֶיהָ sein. **10** Das letzte Wort des Orakels ist vom Propheten, der sein Erlebnis v. 1–9 erzählt hat, zum Trost an seine Volksgenossen, denen die Weissagung gilt, gerichtet; er redet sie an *mein gedroschenes Volk und mein Kind der Tenne* d. h. mein immer und immer wieder bis dahin zerschlagenes und misshandeltes Volk, auf dem immer herumgedroschen wurde vgl. zu diesem Bilde Mch 4 12f. Jes 41 15 Jer 51 33. Die Lesung schwankt zwischen מְדֻשָׁתִי mit Dagesch und מְדֻשָׁתִי ohne Dagesch; das Suffix an גָּרְנִי gehört zur ganzen Verbindung: mein Tennenkind, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 135 n. Was der Prophet verkündet, ist die trostreiche שְׁמוּעָה vom Falle Babels, die er durch den Späher vernommen hat. Das mit der singularischen Anrede inkongruente לָכֶם und das in das Metrum nicht passende *von Jahwe der Heere, dem Gotte Israels* scheinen zur Erklärung des kurzen Schlussverses hinzugefügt, der ursprünglich nur gelautet haben wird: מְדֻשָׁתִי וּבֶן־גָּרְנִי | אֲשֶׁר שָׁמַעְתִּי הִגַּדְתִּי.

Litteratur: Kleinert StK 1877, 174ff.; Buhl ZATW 1888, 157—164; Stade ZATW 1888, 165—167; Winckler Alttest. Untersuch. 120—125; Cobb Isaiah XXI, 1—10 reëxamined in Journal of Bibl. Litt. 1898, 40—61.

Die Zeit dieser Weissagung kann nicht zweifelhaft sein. Elam und Medien ziehen gegen Babel und der Seher weissagt die Eroberung Babels durch diese beiden Völker. Somit fällt das Orakel vor 538 v. Chr., aber nach der Vereinigung von Elam und Medien. Schon vor Cyrus hatten sich die Perser im östlichen oder nördlichen Teil von Elam, in Anšan, festgesetzt, aber erst 550/549 hat Cyrus auch Medien erobert. Den Zeitpunkt der Entstehung des Orakels innerhalb von 549—538 genauer zu fixieren, ist nicht möglich. An Jesaja als den Autor von 21 1–10 ist somit nicht zu denken. Kleinert hat dies freilich angenommen, indem er die Verse auf die Eroberung Babels durch Sargon im Jahre 710 v. Chr. bezog; aber dann wären Elam und Medien durch Assur zu ersetzen. Neuerdings hat Cobb die fast allgemein aufgegebene jesajanische Herkunft durch eine eigenartige Auffassung zu retten versucht: Nicht Babel, sondern Jerusalem ist die belagerte Stadt und der Feind ist Assyrien, in dessen Heer nach 22 6 Elamiter dienten; die Verwüstung der Heimat verursacht die Bestürzung des Propheten, die historische Situation ist die von 22 1–14, etwa aus den Jahren 705—703. In v. 9 wird mit dem Wort: „Gefallen ist Babel“ der in später Zeit erfolgende Sturz der gegenwärtig Juda bedrückenden babylonisch-assyrischen Macht, die mit בָּבֶל gemeint ist, geweissagt. Um jedoch seine Annahme unabhängig zu machen von der problematischen Identifikation von Babel mit der assyrischen Macht zur Zeit Jesajas, stellt Cobb noch eine andere Möglichkeit für v. 9 zur Wahl, nämlich, dass es sich um die Einnahme Babels durch Sanherib um 704/3 handle; Cobb nimmt an, dass natürlich auch damals Merodach-Baladan der Verbündete Hiskias war, und denkt selbst daran, v. 7 könne auf eine nach Babel abgegangene Gesandtschaft Hiskias und v. 9 auf die Rückkehr derselben bezogen werden, während die göttliche

Stimme den Zusammenbruch Babels und damit auch der judäischen Hoffnungen verkünde. Aber so geistreich diese Kombinationen sind, ihre Annehmbarkeit scheitert schon an dem Namen „Medien", der auch Cap. 22 nicht erscheint, aber in dem exilischen Orakel 13 17 die Feinde Babels bezeichnet. Ausserdem wird mit dieser Kombination die Einheitlichkeit des Gedankens zerstört und der Text zerfährt in nur lose zusammenhangende Stücke. Endlich darf man auch sagen, dass der Abschnitt nicht das Gepräge Jesajas trägt; er zeigt schon etwas von Reflexion über den Vorgang der Vision und gehört in die Nähe von Hesekiel (vgl. Hes 8 1–3 11 24 f.) und von Sacharja. Vgl. auch oben zu v. 6.

Die sekundären Elemente: die drei letzten Wörter in v. 2, v. 5 und v. 8[b] denken an das letzte Gericht, und in v. 10 sind zur Verdeutlichung מֵאֵת יְהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל und לָכֶם hinzugefügt, s. die Erklärung zu diesen Versen. Das übrig bleibende ursprüngliche Orakel zerfällt in zwei gleiche Teile von je zehn Zeilen: 1) v. 1–4 die Erregtheit des Sehers über das Geschaute und 2) v. 6–8[a] 9f. der Hergang bei der Vision. Jeder dieser Teile zerfällt in zwei Strophen von je fünf Zeilen: 1. Strophe: das harte Gesicht von Babels Belagerung v. 1[b]–2[bβ]; 2. Strophe: die Bestürzung des Sehers v. 3f.; 3. Strophe: die Aufstellung und Instruktion des Spähers v. 6f. und 4. Strophe: die Meldung des Spähers und das Schlusswort v. 8[a] 9 und 10 (z. T.).

b) 21 11 12 Das Orakel über Edom.

11[a] Wenn der Text der redaktionellen Überschrift מַשָּׂא דוּמָה richtig ist, so spielt דוּמָה „Schweigen", „Stille" im Sinne des Redaktors auf das Schicksal Edoms an, etwa, dass es ein Land der Totenstille werden soll vgl. Mal 1 3 f.; denn eine edomitische Ortschaft mit dem Namen דוּמָה ist erst aus unserer Stelle erschlossen. Wahrscheinlich ist aber דוּמָה eine Textverderbnis für אֱדוֹם; nach dem vorhergehenden א konnte dieser Buchstabe leicht übersehen werden und auch LXX bietet τῆς Ἰδουμαίας. **11[b]** die Anfrage an den Propheten aus Seir: ***Es ruft zu mir aus Seir: Wächter, wie weit ist's in der Nacht? Wächter, wie weit in der Nacht?*** Die Wiederholung zeigt die Dringlichkeit der Frage; das zweite Mal variiert der Text, indem für מִלַּיְלָה das kürzere מִלֵּיל gesetzt ist; לֵיל steht hier in der Pausa für לֵיל 16 3. Der Sinn der Frage ist: Ist nicht bald die Nacht vorüber, die Zeit der Bedrückung und Not, und schlägt nicht bald die Stunde der Befreiung und des Glücks? Der Prophet, an den sich die Edomiter richten, wohnte wohl im Süden Palästinas vgl. נֶגֶב v. 1, sie kennen seine Prophetengabe und er steht bei ihnen in hohem Ansehen. Die Kunde von seiner Weissagung über Babels Fall hat sie wohl veranlasst, ihn zu fragen, was von der Weltlage zu halten sei, da sie zwischen der Furcht vor Vernichtung ihres Handels und der Hoffnung auf Freiheit schwankten (Duhm). קֹרֵא *es ruft einer* braucht nicht in das Perf. Pu. קֹרָא geändert zu werden; aber der Text scheint am Anfang ebenso verstümmelt wie in v. 1. Die Antwort **12** lässt der Prophet den שֹׁמֵר *Wächter*, der hier offenbar im Sinne von מְצַפֶּה v. 6 gemeint ist, geben: ***Es kam Morgen, aber auch Nacht; Wenn ihr fragen wollt, fragt; kommt später wieder!*** Die Vision hat dem Seher keine volle Klarheit gebracht; wie er v. 1–10 nicht deutlich die Folgen des Falles Babels für das jüdische Volk sieht, so kann auch jetzt sein Bescheid nicht bestimmt lauten. Es kämpft der Morgen mit der Nacht; die Nacht, die Ursache des gegenwärtigen Druckes, schwindet, aber es ist nicht sicher, ob nicht eine neue Nacht hereinbricht. Man muss sich mit dieser „unaufgelösten Disharmonie" zufrieden geben und darf nicht mit Buhl Gesch. der Edom. 69 die

grammatisch bedenkliche Übersetzung wagen: „der Morgen kommt, wenn es auch Nacht ist“. Übrigens hofft der Seher von einer späteren Vision genauere Auskunft und ist bereit, alsdann klare Antwort zu geben; darum fordert er die Fragenden auf, später wieder zu kommen. אֶתָא = אָתָה Jer 3 22 Jes 41 25 und בְּעָה Ob v. 6 kommen bei Jesaja nie vor und sind im Aramäischen sehr gebräuchlich; zu den Pausalformen בְּעָיוּ und אֱתָיוּ, so wie zu תִּבְעָיוּן vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 75 u und zu der syrischartigen Punktation אֵתיו statt אֱתיו s. zu אֲבוּס 1 3.

Die Verwandtschaft von v. 11 f. mit v. 1–10 ist unverkennbar: Die ganze Art nach Form und Stimmung ist in beiden Stücken dieselbe. Trotz dem fragmentarischen Charakter von v. 11 f. findet man leicht in Anfrage und Antwort abgesehen von den einleitenden, wahrscheinlich verstümmelt überlieferten Worten das Schema der kurzen vierhebigen Verse wieder. Die Scheidung zwischen Prophet und „Späher“ scheint auch hier durch, vgl. אֵלַי v. 11 und אָמַר שֹׁמֵר v. 12; dass aber auch die fragenden Edomiter mit der Anrede שֹׁמֵר schon dieselbe berücksichtigten, ist nicht zu behaupten. In beiden Stücken ist die Entscheidung des Sehers keine durchaus bestimmte vgl. zu v. 12. Wenn Edomiter ihn befragen und er sie wiederkommen heisst, so wohnt er wohl in ihrer Nähe, was auch zu der Vergleichung mit den Stürmen des Negeb in v. 1 aufs beste stimmt, vgl. zu v. 11. Das Orakel gehört daher demselben Propheten und derselben Zeit an wie v. 1–10, es stammt somit aus den Jahren zwischen 549 und 538. Bemerkenswert ist, dass von dem Hass gegen die Edomiter, der sich doch vorher z. B. Hes 25 12–14 35 1–15 und nachher vgl. Mal 1 2–5 Ps 137 7 JSir 50 25 etc. so deutlich zeigt, keine Spur zu finden ist; deshalb aber ist das Orakel nicht, wie Cheyne geneigt ist, in das Jahr 589 d. h. vor die Zerstörung Jerusalems zu verlegen, bei welcher sich Edom durch sein Benehmen den bleibenden Hass der Juden zuzog vgl. Obadja. Auch in v. 1–10 verrät der Seher nichts von einer gereizten Stimmung gegen Babel noch von Freude über die Einnahme der Stadt. Eine „merkwürdige Sachlichkeit und Neutralität“ zeichnet unsern Seher aus (Duhm). Noch viel weniger kann aber das Orakel mit Buhl in die Zeit Hiskias verlegt werden; für diese Zeit beweist doch nichts, dass Tiglat Pilesar 745—728 v. Chr. um 734 unter den tributzahlenden Vasallen den edomitischen König Kaušmalak aufführt und dass man wohl annehmen darf, die Edomiter hätten sich nach der Abschüttelung des assyrischen Joches gesehnt.

c) 21 13–17 Das Orakel über die Dedaniter

umfasste ursprünglich nur v. 13–15, die beiden letzten Verse 16 f. sind ein späterer Nachtrag. **13** Die Überschrift, die in LXX fehlt, benennt das Orakel nach dem Stichwort בַּעְרַב in v. 13[b] *das Orakel „Ba'rab“*, vgl. zu v. 1[a]. Die von den Versionen vorausgesetzte und von Neueren (auch von Guthe und Cheyne) gebilligte Lesung בָּעֶרֶב = *am Abend* kann nicht richtig sein, da man doch nicht am Tag übernachten kann; die mas. Punktation עֲרַב ist im Recht und wie עֲרָבִי den Wüstenbewohner, den Beduinen, bedeutet s. zu 13 20, so ist עֲרַב = Steppe, Wüste. Dagegen scheint in בַּיַּעַר *im Walde* ein alter Fehler, wohl eine Verschreibung für das folgende בַּעְרַב, vorzuliegen; wenn es aber nicht zu tilgen sein sollte, so könnte man es kaum nach dem arab. *wa'r* = steinige Wüste, sondern höchstens = Gestrüppe oder „Busch“ deuten. Der ursprüngliche Text lautete also wohl: *In der Steppe übernachtet, ihr Karawanen der Dedaniter!* Die Dedaniter sind ein arabischer Handelsstamm, der Karawanen von Arabien nach Babel führte; ihre Sitze mögen gewechselt haben, nach Hes 25 13 erscheinen sie im nordwestlichen Arabien an der Südgrenze von Edom, nach Gen 10 7 weiter im Süden. Der Prophet fordert sie auf, die Karawanenstrasse

zu meiden, damit sie nicht, wie v. 15 zeigt, dem Schwert der verfolgenden Feinde anheimfallen. **14** Abseits von den Stationen der Karawanenstrasse fehlt es an Wasser und Brot; darum sollen die Bewohner von *Tema*, einer Landschaft im Norden des wüsten Arabiens an der Grenze der syrischen Wüste (im östlichen Hauran), den Durstigen und Hungrigen mit Wasser und Lebensmitteln entgegengehen: *Den Durstigen entgegen bringt Wasser!* הֵתָיוּ ist Hiph. von אָתָה = הֶאֱתָיוּ (resp. ha'tājū, hajtājū) vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 68 i. *Bewohner des Landes Tema, bringt sein Brot dem Flüchtigen!* Zu lesen ist der Impera. קַדְּמוּ, und das Suffix in בְּלַחְמוֹ bezieht sich auf נֹדֵד: das dem Flüchtigen so notwendige Brot. **15** Es ist keine eingebildete Gefahr, vor der die friedlichen Händler fliehen; es ist der wirkliche Krieg, dem sie entgegenreisten. Statt in Babel die alten Käufer zu finden, stossen sie auf gezückte Schwerter und gespannte Bogen; darum stieben die Händler nach allen Richtungen auseinander vgl. 13 14f.: *Denn vor Schwertern flohen sie, vor geschärftem Schwert Und vor gespanntem Bogen und vor der Wucht des Krieges.* נְטוּשָׁה, das gewöhnlich von נָטַשׁ = „hinwerfen" „loslassen" abgeleitet und etwas gezwungen als „gezückt" erklärt wird, dürfte eher Nebenform von לְטוּשָׁה *geschärft* vgl. Ps 7 13 sein, wenn es nicht geradezu Schreibfehler dafür ist. Haupt vergleicht unter andern Beispielen für den Wechsel von ל und נ auch לִשְׁכָּה und נִשְׁכָּה.

Das Orakel über die Dedaniter v. 13^{b}–15 weist deutlich wieder dasselbe Metrum auf wie v. 1–10 resp. v. 12 und zwar ebenfalls fünf Zeilen, wie die vier Strophen von v. 1–10. Schon darum gehört es demselben Autor an, wie v. 1–12, wenn es auch etwas später fallen kann. Im Übrigen passt es vortrefflich zu dem Orakel über Babels Fall und zeigt, dass der Seher von den Persern auch für die von Babel unterworfenen Länder nichts Gutes erwartete; auch hier erklärt der Wohnort des Sehers im Süden Palästinas am leichtesten, dass er ein Wort über die Dedaniter, die südöstlichen Nachbarn der Edomiter, sprach.

Der Nachtrag **16 17** will die Zeit der Erfüllung von v. 13–15 angeben; aber die Zahl bei שָׁנָה fehlt, der Schreiber wollte sie nachher an die dafür offengelassene Stelle einsetzen und vergass es, wie in I Sam 13 1. Dass er nicht nur ein Jahr im Sinne hatte, wie auch Guthe in der Übersetzung annimmt, zeigt die Vergleichung mit Söldnerjahren; über diese vgl. zu 16 13f. An Stelle der Dedaniter sind die Kedarener genannt, ein arabischer Nomadenstamm in der syrisch-arabischen Wüste, zu dem der Verf. von v. 16f. auch die Dedaniter zählt. In **17** ist קֶשֶׁת גִּבּוֹרֵי umzustellen; es bleibt die Stat.-constr.-Reihe auch dann noch lange genug, wenn die בְּנֵי־קֵדָר in Apposition zu den גִּבּוֹרֵי קֶשֶׁת *den tüchtigen Bogenschützen* stehen. Die nördlichen Araber waren nach Gen 21 20 alle als Bogenschützen bekannt. Zweimal, v. 16^{a} und 17^{b}, wird betont, dass die Vernichtung Kedars Jahwes Verheissung sei; der Verf. fand dieses Jahwewort in der vorangehenden Prophetie v. 13–15. Jahwe heisst אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, wie in den eingeschobenen Worten v. 10.

An jesajanische Herkunft dieser in Prosa abgefassten Verse 16f. ist nicht zu denken: einmal sind v. 1–15, zu denen v. 16f. einen Nachtrag bilden, nicht vor Jesaja entstanden, und dann hat sich Jesaja überhaupt keine fremden Orakel angeeignet (vgl. zu 2 1–4 S. 27 und zu 15 1—16 14 S. 140). Endlich sind die Verse dem Nachtrag 16 13f. so

ähnlich, dass sie denselben Ursprung haben werden. Also ist anzunehmen, dass diese Verse 21 16f. zur Zeit des Johannes Hyrkanus 135—105 v. Chr. oder des Alexander Jannäus 104—78 v. Chr. entstanden seien vgl. S. 141; damals konnten die Juden hoffen, dass sich die alte Weissagung 21 13-15, die man auf Jesaja zurückführte, die aber aus der Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. stammte, an den Arabern, wie die Weissagung 15 1—16 12 an den Moabitern, bald erfüllen werde. Das Mitgefühl, das der Prophet von 21 13-15 für die Dedaniter bekundet, teilt übrigens der Verf. des Nachtrags 21 16f. nicht.

II) 22 1—14 Die unsühnbare Sünde Jerusalems.

Wie Amos am Herbstfest zu Bethel unter den fröhlichen Festgästen die Totenklage über die Jungfrau Israel anstimmt, so ruft Jesaja in die freudig erregte Menge hinein die Klage über den Untergang Jerusalems und verurteilt in scharfer Strafpredigt den Leichtsinn, der nicht merkt, welche Stunde geschlagen hat. Der Grund der freudigen Erregung der Stadt ist der Abzug des Heeres der Assyrer im Jahre 701 v. Chr., den aber der Prophet ganz anders beurteilt, als die Jerusalemer. Der Abschnitt zerfällt in drei Stücke: v. 1-5 die Klage, die das bekannte Ḳīnametrum (vgl. zu 1 21) verwendet, v. 6-11 die Schilderung der Belagerung der Stadt und v. 12-14 die Strafpredigt.

1ª Die Überschrift ***Orakel „Gē Chizzajon“*** entnimmt das Stichwort: Thal des Schauens, Offenbarungsthal, aus v. 5, vielleicht ist v. 1 und v. 5 dafür mit Cheyne גֵּי־הִנֹּם zu lesen, da ein Gē Chizzajon unbekannt ist und die Änderung vorgenommen sein kann, als Gehinnom die Bezeichnung des Orts der Gepeinigten = γέεννα geworden war; vgl. auch גֵּי־הָרִים und גֵּיא־הָרַי Sach 14 5.

1ᵇ ***Was hast du denn, dass du gestiegen bist, Du ganz auf die Dächer!*** So frägt der Prophet verwundert über das ihm unverständliche Benehmen der Jerusalemer, die alle auf die flachen Dächer gestiegen sind, von wo man ausschauen und seine Teilnahme an dem öffentlichen Ereignis bekunden kann vgl. Jdc 16 27 Neh 8 16. Zu כֻּלָּךְ *du ganz* statt כֻּלֵּךְ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 91 e. 2 ***Von Lärm erfüllte, rauschende Stadt, Frohlockende Feste!*** zeigt deutlich, dass eine fröhliche Erregtheit Jerusalem ergriffen hat. Das Objekt תְּשֻׁאוֹת geht dem Partic. מְלֵאָה voraus. Zu קִרְיָה vgl. 1 21. Ganz Anderes steht Jes vor Augen; er sieht keinen Grund zu Jubel und Freude, ja nicht einmal einen Grund zur Wehklage über ehrenvoll in der Schlacht Gefallene. Er sieht einen Gerichtstag, wo die Getöteten von Henkershand getötet sind, wo sie für ihre Gottlosigkeit und Verbrechen gestraft werden. Das stimmt den Propheten zur doppelten Klage über den Untergang und über den Grund des Untergangs und macht seine Trauer mitten in dem Jubel des verblendeten und verstockten Volkes so ergreifend: ***Deine Erschlagenen sind nicht mit dem Schwert erschlagen, Nicht in der Schlacht gefallen.*** 3 Die gewöhnliche Übersetzung fasst מִקֶּשֶׁת = ***ohne Bogen*** d. h. ***ohne Bogenschuss,*** was sehr gezwungen ist, und nimmt einen ungeordneten Gedankengang mit seltsamer Wiederholung und Tautologie an; die LXX dagegen übersetzt אֻסְּרוּ יַחְדָּו nicht und lässt für das Mittelstück mit ihrem καὶ ἁλόντες σκληρῶς δεδεμένοι εἰσὶ καὶ οἱ ἰσχύοντες ἐν σοί vermuten אֹחֲזִים [קָשָׁה =] קֶשֶׁת אֻסְּרוּ כָל־אַמִּצַיִךְ, was Duhm adoptiert: „Alle deine Führer sind geflohen, die den Bogen fassenden, Gefangen alle deine Starken, weit fortgeflüchtet“. Aber auch so bleibt die Schwierigkeit der Gedankenfolge, sodass es sich empfiehlt, alles von dem einen יַחַד bis zu dem andern יַחְדָּו als

Einschub zu erklären und zu übersetzen: ***Alle deine Führer sind insgesamt geflohen, Weit fort geflüchtet.*** אִתּוֹ קֶשֶׁת könnte wie אַמִּיץ aus der verwandten Stelle Am 2 15 f. hierhergesetzt sein. Zu קָצִין vgl. 1 10 3 6 f. Die Häuptlinge und Führer, die jetzt jubeln und von Rettung reden, lassen am Tage, der Jes vor Augen steht, alles im Stich und die Judäer fallen ohne Schlacht. **4** Teilnehmend schenken jetzt einige Hörer der Klage des Propheten Beachtung; er fährt in seiner Klage fort, ihnen erklärend, dass der Untergang der בַּת־עַמִּי d. h. seines Volkes der Grund seiner Untröstlichkeit ist: ***Darum sage ich: Blickt weg von mir, Lasst mich bitter weinen! Gebt euch keine Müh mich zu trösten Über den Untergang meines Volkes.*** Zu בַּת־עַמִּי ***meine Landsleute*** vgl. בַּת יִשְׂרָאֵל Am 5 2. **5** Jetzt wissen die Leute, die aufmerkten, was er meint, und sie müssen ihm noch zuhorchen, wenn er ihnen die unvergesslichen Worte zuruft: ***Denn ein Tag des Schreckens und Stürzens und Verstörens Kommt vom Herrn Jahwe der Heere; Im Thal Chizzajon krachen die Mauern Und schreits gegen die Berge.*** מְהוּמָה ist der panische Schrecken. Die masoretische Versabteilung ist nicht gut; בְּגֵי חִזָּיוֹן muss den zweiten Vers beginnen. Ist für חִזָּיוֹן zu lesen הִנֹּם (s. zu v. 1), so ist das Thal im Südwesten und Süden der Stadt gelegen; sonst könnte das Thal, wo der Prophet wohnt, wo er Gesichte hat (?), vielleicht das Tyropöon gemeint sein. Ist auch der Rest des Verses nicht sicher, so glaubt man herauszuhören, was er sagen will: Es kracht im Thal vom Zusammenbrechen der Mauern und das Hilfsgeschrei hallt wider die Berge. Das Pilpel מְקַרְקַר ist entweder von קָרַר viell. ***kollern, krachen*** oder als denominativ von קִיר „Mauer" = ***entmauern, niederreissen*** abzuleiten; Subjekt zu dem Particip ist entweder „man" („man kracht Mauern zusammen") und שׁוֹעַ wird = שׁוַע ***Hilfsgeschrei*** Hi 30 24 36 19 sein, wo jedoch שׁוַע ebenfalls verdächtig ist. Zu einem bessern Text hilft LXX nicht, ebenso wenig überzeugt die Korrektur von קִר in קוֹעַ, sodass dann nach Hes 23 23 קוֹעַ und שׁוֹעַ als Eigennamen zu fassen wären und die Übersetzung lautete: „er hetzt auf (= מְקַרְקַר?) Koaʿ und Schoaʿ gegen den Berg", so auch Winckler Alttest. Unters. 177 f. Ohne ersichtlichen Anhalt in der Überlieferung vermutet Cheyne eine dritte Zeile: בָּאוּ מִמֶּרְחָק גּוֹי עָצוּם מִקְצוֹת הָאָרֶץ = gekommen sind sie von ferne, ein zahlreich Volk, von den Enden der Erde.

6—11 handelt von einer Belagerung Jerusalems; ob von einer vergangenen oder einer zukünftigen, s. unten Schlussbemerkung zu v. 6-11. Ebendort s. auch über die Herkunft, sowie über die Zusammensetzung dieses Abschnitts. ***Elam*** (vgl. 21 3) ***nahm auf*** d. h. ergriff ***den Köcher.*** בְּרֶכֶב אָדָם פָּרָשִׁים ist unübersetzbar; denn „dazu bemannte Wagen und Reiter" (Guthe) hilft zu viel nach und genügt doch nicht zu einem verständlichen Sinn. Duhms Entfernung des אָדָם als Glosse empfähle sich nur bei der Voraussetzung des Ḳīnametrums, und Wincklers Emendation וְרָכַב אֲרָם עַל־פָּרָשִׁים = „und es besteigt Aram die Pferde" trennt ungut die einander durchaus parallelen Glieder v. 6aα und v. 6b. Es wird daher mit Grätz אָדָם als Verderbnis für צֶמֶד, dann aber das ganze בְּרֶכֶב צֶמֶד פָּרָשִׁים als aus 21 7 eingedrungene Glosse anzusehen sein. ***Und Kir enthüllte den Schild,*** nahm ihn also aus der Hülle, die ihn für gewöhnlich bedeckte. קִיר ist nach Am 1 5 9 7 die Heimat der Aramäer und nach II Reg

16 9 den Assyrern unterworfen; es muss im fernen Osten liegen, ist aber nach seiner Lage nicht genauer bekannt. **7** Das prosaische וַיְהִי stört; denn es reisst v. 6 und v. 7, der die Fortsetzung der Schilderung von v. 6 ist, auseinander und sollte, wenn es den Vordersatz zu v. 8 einleiten will, zu Anfang von v. 6 stehen. Man kann es leicht entbehren; der Zusammenhang ist ohne dasselbe viel besser: Elam und Kir haben zu den Waffen gegriffen, da, wo die schönsten Thäler der Jerusalemer sind, wo diese ihre Gärten haben (vgl. den „königlichen Garten“ an der Südostecke Jerusalems gegen Silwān hin II Reg 25 4 ZDPV 1882, 358), stehen jetzt Wagen und Reiter. הַפָּרָשִׁים ist nicht zum Vorhergehenden zu ziehen, sondern Subjekt zu שָׁתוּ, intransitiv = „Aufstellung nehmen“ (verstärkt durch Inf. abs. שֹׁת): *Die Reiter haben feste Stellung genommen gegen das Thor hin*, wohl um die übrigen Truppen zu unterstützen oder um bei einem Ausfall des Feindes zur Hand zu sein und überallhin Meldung zu machen. **8^a** kann doch wohl nur den Sinn haben, dass die schützende und nicht die den Judäern die Augen verhüllende Decke weggezogen wurde; aber es bleibt fraglich, wer das Subjekt zu וַיְגַל ist, der Feind oder Jahwe? Wäre es der Feind, so sollte man den Plural וַיְגַלּוּ erwarten und die Bemerkung nicht erst da lesen, wo bereits der Angriff auf die Hauptstadt erzählt ist. Das letztere Bedenken bleibt, auch wenn Jahwe Subjekt ist; es wird erst gehoben, wenn man in v. 8^a einen Einschub sieht, der v. 6f. damit erklärt, dass er darauf hinweist, Jahwe habe die Decke Judas weggezogen und somit die Operationen des Feindes gelingen lassen. Überhaupt ist v. 8^a ein im Zusammenhang verlorenes Stück, da mit keinem Worte das Verhältnis von יְהוּדָה zu dem nachher in וַתַּבֵּט angeredeten Jerusalem klar wird. Man weiss nicht, ob יְהוּדָה Jerusalem mit umfasst oder davon unterschieden wird. Darum lässt sich nicht bestimmt sagen, ob מָסַךְ יְהוּדָה die Decke, die Juda für Jerusalem bildete, oder die Decke, mit der Juda geschützt war, meint. Wahrscheinlich ist das letztere die Anschauung des Glossators: Jahwe zieht am Tage des Schreckens seine schirmende Decke weg von Juda, mit der er einst Israel beim Auszug aus Ägypten schützte Ps 105 39 und die nach dem Gericht wieder herrlich über Jerusalem vorhanden sein wird Jes 4 5f. Die 2. pers. masc. וַתַּבֵּט in 8^b harmoniert weder mit dem in עֲמָקַיִךְ (v. 7) angeredeten femininen Jerusalem, noch mit der 2. pers. plur. v. 9–11. Da jedoch zweifellos v. 8^b mit v. 9^a zusammenhängt, so ist nur die gleiche Person möglich und überall entweder die 2. pers. femin. Singularis wie in עֲמָקַיִךְ, also וַתַּבִּטִי v. 8, רָאִית v. 9 und wohl auch הִבַּטְתְּ und רָאִית v. 11, oder die 2. pers. plur. also עִמְקֵיכֶם v. 7 und וַתַּבִּטוּ v. 8 zu lesen. Da der Plural sich von dem Einschub v. 9^b–11^a auf die nächste Umgebung ausgedehnt haben kann, ist der Singular als ursprünglich anzusehen. Zu בַּיּוֹם הַהוּא, das mit וַיְהִי auf einer Linie steht und das sachlich Zusammengehörige unschön in eine prosaische Periode zusammenfassen will, vgl. unten im Kleindruck zu v. 11. Wenn der Feind vor den Thoren steht, schauen die Jerusalemer *nach der Rüstung des Waldhauses* d. h. nach dem Kriegsmaterial im Zeughause, das von seiner Säulenhalle Waldhaus resp. Libanonwaldhaus hiess vgl. I Reg 7 2ff. 10 16f. **9** Wie nach den Hilfsmitteln im Zeughaus, so schauen sie nach, ob die Mauern im Stande sind, eine Belagerung auszuhalten,

und bemerken viele Risse an den Mauern der *Davidstadt* d. h. der Zionsburg, der „Akropolis" von Jerusalem II Sam 5 5 9.

9^{b}—**11**^{a} berichtet nun von den Massregeln, die zur Ausbesserung der Schäden ergriffen werden; der mehr zu einer historischen Berichterstattung, als einer Prophetie passende Abschnitt unterbricht aber den engen Zusammenhang von v. 8^{b} 9^{a} mit v. 11^{b} und ist daher mit Duhm und Cheyne als der Zusatz eines Spätern anzusehen, der die von Hiskia zum Schutze der Stadt getroffenen Vorkehrungen vermelden wollte vgl. II Reg 20 20 II Chr 32 2–5 30. Danach hören wir v. 9^{b} von der Sammlung der Wasser im *unteren Teich*, dessen Lage nicht sicher zu bestimmen, aber wohl im Süden des Tyropöonthales zu suchen ist, und der durch Verstopfung der Ausflüsse mit Wasser gefüllt werden konnte vgl. 7 3, ferner **10** von der Musterung der Häuser Jerusalems, um die entbehrlichen einzureissen (וַתִּתְצוּ von נָתַץ ohne dag. forte im zweiten ת, wohl zur Vermeidung der kakophonischen dreifachen Schärfung der Konsonanten vgl. auch Ges.-Kautzsch[26] § 20 m) und das Material zur Ausbesserung der Lücken zu verwenden, und endlich **11**^{a} von der Anlage eines Bassins zur Aufnahme des Wassers des sonst unbekannten alten Teiches, für das man also zwischen den beiden Mauern, welche im Süden eine Strecke weit den Ost- und Westhügel umzogen, oder zwischen der Westmauer des Osthügels und der Ostmauer des Westhügels, welche parallel liefen und natürlich auch im Süden durch eine Mauer verbunden waren, ein neues Becken erstellte.

11^{b} greift über den Einschub v. 9^{b}–11^{a} auf v. 8^{b} 9^{a} zurück: auf die kriegerischen Hilfsmittel schautet ihr, aber nicht auf den, der die Geschichte lenkt und von fernher seinen Plan gefasst hat, also nicht auf den, von dem der Gang der Ereignisse abhängt. Die Femininsuffixe in עֹשֶׂיהָ und יֹצְרָהּ stehen für unser neutrisches „es" = das Geschehende, die Geschichte. Dass Jahwe die Geschichte lenkt, ist Jesajas Überzeugung vgl. 5 12; im Ausdruck ist jedoch unser Vers den nichtjesajanischen Stellen 37 26 17 7 f. ähnlich.

Scheiden wir die als sekundär erkannten Elemente: v. 6$^{a\beta}$, וַיְהִי in v. 7, ferner v. 8^{a} und בַּיּוֹם הַהוּא in v. 8^{b}, sowie v. 9^{b}–11^{a} aus, so bleiben acht Zeilen als ursprünglicher Bestand, gerade soviele wie in v. 1–5; jedoch ist v. 6–11 das Ḳinametrum von v. 1–5 verlassen und ein genauer Parallelismus der zwei aufeinanderfolgenden einfachen Zeilen vorhanden. Der Abschnitt handelt im Perfektum und Imperf. mit ו consec. von einer Belagerung Jerusalems; die Verbalformen entscheiden nicht, ob von der Vergangenheit oder Zukunft die Rede sei, da die Perfekte die vollendete Zukunft schildern können. In einer Prophetie und besonders im Anschluss an v. 5 wird man eine Weissagung der Zukunft und nicht einen Bericht über das, was jeder Hörer erlebt hat, erwarten. Das ist doch wohl auch der Sinn, den der Abschnitt haben soll: er schildert als den Tag des Schreckens die Belagerung Jerusalems, bei der die Jerusalemer nur auf die mangelhaften Verteidigungsmittel, nicht aber auf den Lenker der Geschichte blicken. In welcher Weise aber Jahwes Plan über Jerusalem zu verstehen ist, hängt davon ab, ob v. 6–11 Jesaja angehören oder nicht. Gegen jesajanische Herkunft legt nun die Nennung Elams unter den Belagerern ein entschiedenes Veto ein; denn zu einer Zeit, da Elam mit Assyrien im Kriege lag (vgl. Hommel Gesch. Babyl. und Assyr. 717 730 f.), haben keine Elamiter in den Reihen des assyrischen Heeres gestanden, zum mindesten bildeten sie, möchten am Ende einige als Söldner möglich sein, keinen nennenswerten Bestandteil desselben. Dazu kommt, dass v. 12 nicht direkte Fortsetzung von v. 11 ist, sondern hinter v. 11^{b} zurückführt, der selber bereits v. 13 vorwegnimmt und erklärt, und dass auch die grosse Ähnlichkeit mit 37 26 es nahelegt, in v. 11 resp. v. 6–11 ein unjesajanisches Stück zu sehen. Danach ist v. 6–11 die Einfügung eines Späteren, der den Tag des Schreckens v. 5 auf die Belagerung Jerusalems durch Sanherib deutete und Jesaja die Bestürzung der Jerusalemer über die geringen Verteidigungsmittel und die Nichtbeachtung des Planes Jahwes, nach welchem das Ärgste Jerusalem nicht treffen sollte vgl. 37 26, voraussagen liess. Dass ein Späterer, der, wie der Verf. von 37 26, nach Deuterojesaja lebte, Elam unter den Be-

lagerern Jerusalems nennt, kann nicht verwundern vgl. auch das Orakel gegen Elam in Jer 49 34–39.

Auf die Belagerung unter Sanherib hat auch der Verf. von v. 9b–11a die Weissagung bezogen; dagegen scheint derjenige, der v. 8a (die Entziehung des göttlichen Schutzes über Juda), וַיְהִי v. 7 und בַּיּוֹם הַהוּא v. 8b hinzufügte, an den letzten Kampf der Heiden gegen Jerusalem am jüngsten Tage gedacht zu haben, vgl. oben zu v. 8a und bes. Sach 14 1–5.

12 versetzt uns wieder in dieselbe Situation, wie v. 1–5, in die Zeit des gedankenlosen Jubels der Jerusalemer über den Abzug der Assyrer. Die Cernierung der Stadt durch die Assyrer, so erklärt Jes, war ein Ruf Gottes zur Trauer und zwar nicht etwa zu einem bussfertigen Weinen, um noch gerettet zu werden, sondern zum Anstimmen der Totenklage, da der Untergang bevorsteht und nicht mehr aufzuhalten ist, mögen auch jetzt die Assyrer abgezogen sein; vgl. 32 11 Jer 9 19. Zu den Trauergebräuchen vgl. zu 15 2 f. בַּיּוֹם הַהוּא verrät schon durch seine auffallende Stelle, dass es eingeschoben ist; es geht auf dieselbe Hand zurück, die v. 8 vermehrte und alles auf den jüngsten Tag deutete. **13** Aber wo der Tod an die Thore pocht, ertönt in Jerusalem statt der Totenklage Jubel und Wonne, und der Leichtsinn der Bewohner merkt nicht, dass die letzte Stunde geschlagen hat. Mit Hohn und Spott entgegnen sie dem Propheten, der ihnen den Tod auf die nächste Zukunft ankündigt: ***Gegessen und getrunken, denn „morgen sind wir ja tot“!*** lasst uns denn heute noch das Leben geniessen, wenn morgen der Tod kommt! Mit diesen Worten halten sie dem Propheten die ägyptische Lebensweisheit entgegen, der sie als Anhänger des ägyptischen Bündnisses zugethan sind und die sie ermahnt: „Feiere den frohen Tag und denke an die Freude, bis dass kommt jener Tag, wo man fährt zum Lande, das das Schweigen liebt“ Erman Ägypt. 316; vgl. ferner I Kor 15 32. Die Infinitive sind alle als absolute gefasst und das wird auch von שָׁתוֹת gelten. Diesem Leichtsinn stellt Jesaja **14** das schlagende Wort entgegen, das ihm Jahwe offenbart hat und das er deutlich in seinen Ohren über sie vernimmt: ***Wahrlich, diese Sünde wird euch nicht vergeben, bis ihr tot seid!*** d. h. dieser Leichtsinn ist eine „Sünde zum Tode“, fordert als Strafe den Tod; nicht etwa ist der Sinn der: es giebt keine Vergebung bis zu dem Zeitpunkt, da ihr sterbt, sondern vielmehr: Diese Sünde ist bis zu dem Grade unsühnbar, sodass ihr sterbt, sodass nur die Todesstrafe euch treffen kann. Zu diesem Gebrauch von עַד vgl. Hi 14 6 und das arab. حَتَّى Socin ZDMG 1892, 357. Zu dem Schwur Jahwes vgl. 5 9. אָמַר אֲדֹנָי יְהוִֹה צְבָאוֹת fehlt in LXX und ist hier zu tilgen; die Worte sind entweder ein Versehen des Schreibers vgl. v. 15 oder eine nach v. 14a völlig überflüssige redaktionelle Beifügung.

Auch v. 12–14 umfasst acht Zeilen, wie die beiden vorangehenden Stücke, aber wieder nicht im Ḳinametrum, auch nicht in dem gleichmässigen Parallelismus von v. 6–11. Wenn die Strafpredigt v. 12–14 auch nicht sicher mit der Wehklage v. 1–5 zusammenhängt, so gehören beide Stücke doch in dieselbe Zeit: Wie dem Propheten v. 3–5 der Unglückstag vor der Seele steht, so auch in v. 14; v. 1–5 ertönt in den Jubel über den Abzug der Assyrer die Wehklage und v. 12–14 grinst der Tod in das leichtfertige Treiben der Jerusalemer hinein, die in ihrer Verblendung die Galgenfrist verwenden, um ein Freudenfest zu feiern.

12) 22 15—25 Gegen einen hohen Beamten von fremder Herkunft, mit zwei späteren Anhängen über Eljakim und dessen Familie.

Der Abschnitt zerfällt, wie Duhm zuerst erkannt hat und jetzt auch Cheyne und Giesebrecht (Berufsbegab. 99 f.) einsehen, in drei Bestandteile, von denen nur der erste auf Jesaja zurückgehen kann. Denn während, so gut wie Amos dem Oberpriester Amazja zu Bethel Am 7 16 f., Jes einem königlichen Beamten zu Jerusalem mit dem Exil drohen konnte, versteht man es nicht, wie er berechtigt gewesen sein sollte, dem König einen neuen Minister einzusetzen, und noch weniger, wie er im gleichen Augenblick von dem neuen Beamten in den ehrendsten Ausdrücken sprechen, ihn des Nepotismus beschuldigen und seinen Sturz voraussagen könnte, am allerwenigsten aber, welchen Wert es haben sollte, den mit dem Exil bedrohten Beamten fast wie zum Troste gleich auch durch die Prophezeiung der Schicksale seines Nachfolgers zu überraschen. Übrigens verraten sich auch im Stil die neuen Ansätze v. 19 und 24; die hypothetische Fassung von v. 24 und die Beziehung von v. 25 auf Sebna aber zeigen die Verzweiflung der Exegeten, welche die Einheitlichkeit von v. 15–25 behaupten.

a) 22 15–18 Die Drohung des Exils an den königlichen Beamten.

15 Die Überschrift *Gegen Sebna, den Hausminister* ist an das Ende geraten; schon diese Stellung lässt vermuten, dass die Worte sich einst als Glosse am Rande befanden. Dies wird weiter dadurch bestätigt, dass der Beamte in dieser Beischrift einen anderen Titel, nämlich אֲשֶׁר עַל־הַבָּיִת, und nicht סֹכֵן trägt und dass das עַל weder als die Fortsetzung des vorangehenden אֶל־ noch als eine Verwechslung mit demselben angesehen werden kann. Die Worte gehören an die Spitze, rühren aber kaum von Jesaja her, der den Mann, welchen er mit seinen Worten für die Zeitgenossen deutlich genug zeichnete, nicht zu benennen brauchte und ihm jedenfalls nicht einen doppelten Titel gegeben hätte. Ob die Überschrift richtig ist, lässt sich nicht ausmachen. Sebna kann von einem Spätern für den bedrohten Beamten gehalten sein, weil sein Name fremd klingt und sein Vater nirgends genannt wird vgl. 36 3 11 22 37 2. Jes erhält den Auftrag, sich zu „diesem Beamten da" zu begeben; הַזֶּה, = iste, steht in verächtlichem Sinne, und סֹכֵן, das schon als kanaanäische Glosse in den Briefen von Tell-el-Amarna (bei Winckler No. 237, 9) vorkommt, scheint keine bestimmte Beamtung zu bezeichnen, vgl. das femin. סֹכֶנֶת *Pflegerin* I Reg 1 2 4. אֲדֹנָי, das in LXX fehlt, ist als überflüssig zu tilgen Cheyne. **16** Wo der Beamte zu treffen ist, wird nicht gesagt; aus dem folgenden ergiebt sich aber, dass der Ort gemeint ist, wo er sich sein Grab aushauen lässt. Dies wird noch deutlicher, wenn wir den zweiten Teil des Verses voranstellen (so Cheyne nach Dr. Furness), wodurch auch die Suffixe der 3. Pers. in קִבְרוֹ und לוֹ v. 16b erklärt sind, das störende nahe Zusammentreffen von חֹצְבִי mit חָצַבְתָּ gehoben und der Gegensatz von v. 16a und v. 17 wirkungsvoller wird. Demnach lauten die drei Distichen v. 16 f.: *So sprach Jahwe der Heere: Auf, begieb dich zu diesem Beamten da, Der hoch oben sein Grab aushaut, Im Fels sich eine Wohnstatt aushöhlt! Was hast du hier und wen hast du hier, Dass du hier dir ein Grab aushaust?* חֹצְבִי und חֹקְקִי sind Formen des Particips mit dem sog. Jod compaginis vgl. 1 21. Aus den Worten des Propheten ergiebt sich, dass der Mann, der sich an ausgesuchtem Orte in der Höhe, vielleicht am Zion und in der Nähe der Königsgräber, ein Felsengrab aushauen liess, ein Fremder war, der in

Jerusalem weder Erbe noch Verwandtschaft hatte. Der Hochmut des fremden Emporkömmlings erregte die Entrüstung des Propheten und Aristokraten; der Fremde sollte nach seinem Tode nicht bei den vornehmen Bürgern Jerusalems im Grabe wohnen, er gehörte auf das „Leutegrab", den Friedhof des gemeinen Volkes Jer 26 23. Im Übrigen mag sich in dieser vornehmen Grabanlage der ganze Hochmut des Beamten ausgeprägt haben, der sich in Jerusalem wie daheim fühlte und wohl im Gegensatz zum Propheten die ägyptische Politik des Königs unterstützte. Letzteres ist nicht sicher, das Übrige aber schon Grund genug für die Drohung des Propheten **17** f.: ***Siehe, Jahwe schwingt dich in weitem Schwung Wie einen Ball in ein weites und breites Land.*** Die nicht übersetzten Worte גָּבֶר וְעֹטְךָ עָטֹה צָנוֹף יִצְנָפְךָ צְנֵפָה bieten manche Schwierigkeiten: Erstlich ist sicher so zu emendieren, dass הַגֶּבֶר *du Held*, das eine neue Zeile beginnt, gelesen wird, ob man nun annehmen will, das ה von טַלְטֵלָה sei aus Versehen nur einmal geschrieben oder es gehöre eben zu גֶּבֶר und statt des Infinitivnomens טַלְטֵלָה sei nur der Inf. Pilp. טַלְטֵל von טול = ***schleudern*** intendiert. Ferner ist וְעֹטְךָ, wofür man besser יַעֲטְךָ lesen wird, unsicherer Bedeutung: nach dem Arabischen erklärt man es = ***packen***, was es dann nur hier bedeutet, oder man bleibt bei עָטָה = ***sich in etwas hüllen*** und giebt ihm den Sinn von ***zusammenwickeln***, wodurch man ein Synonymum von צָנַף erhält; in beiden Fällen aber geht die durch עָטָה, wie auch die durch צָנַף ausgedrückte Handlung der des Hauptverbums מְטַלְטֶלְךָ voraus. Es lassen sich daher Zweifel an der Richtigkeit und an der Ursprünglichkeit des Textes nicht unterdrücken; die letztere ist auch schon darum fraglich, weil v. $18^{a\beta}$ die Fortsetzung des Hauptverbs in v. 17^{a} ist und die dazwischenstehenden Worte wie eine Erklärung von כַּדּוּר aussehen. In der Anrede הַגֶּבֶר liegt auf alle Fälle der Nebensinn ***du Held, du Grossthuer.*** Mit ***dem weiten und breiten Land*** meint Jes Assyrien: **18**ᵇ ***Dort stirbst du und dort kommen deine Ehrenwagen hin, Du Schande des Hauses deines Herrn!*** Auf Equipagen hatten in späterer Zeit auch hohe Beamte ein Recht Jer 17 25 vgl. auch Koh 10 6 7, aber in alter Zeit waren sie das Vorrecht des Königs II Sam 21 5 I Reg 1 5; in Ägypten jedoch durfte auch Joseph ausfahren Gen 41 43. Der hochmütige Fremde, der sich so vieles herausnimmt, wird im Exil sterben: dorthin führt ihn seine vornehme Equipage, dort nützt ihm seine stolze Wohnstatt im Felsengrab nichts.

Diese Weissagung fällt in die Zeit, da Jes die Strafe der Assyrer für das Bündnis mit Ägypten drohte, also etwas früher als 21 1–5 12–15, zwischen 704 und 701 v. Chr. Über die Erfüllung wissen wir nichts; sie darin zu sehen, dass Sebna 36 3 etc. als Sekretär neben dem Hausminister Eljakim erscheint, geht nicht an, da Sebna nicht sicher der von Jes bedrohte Beamte (s. zu v. 15) und Versetzung in ein anderes Amt noch nicht gleich Exilierung ist.

b) 22 19–23 Die Erhebung Eljakims,

ein späterer Anhang. Als solchen erweisen sich v. 19–23 durch Form und Inhalt: v. 15–18 war von Jahwe in der 3. Person die Rede, aber v. 19–23 lassen sofort Jahwe ohne jede Einführung in der 1. Person sprechen; den bereits v. 17 f. ins Exil geschleuderten bösen Beamten, als welchen der Verf. von v. 19–23 wohl Sebna ansieht, will v. 19 nachträglich erst noch von seiner Stelle entfernen.

19 greift über v. 18^{b} zurück und rekapituliert v. 17 18^{a} in einer Weise, dass neues angeknüpft werden kann. Für יֶהֶרְסְךָ ist konform der sonst überall

in v. 19-23 angewandten 1. Person אֶהֶרָסְךָ *ich reisse dich weg* zu lesen; ׳ und א sind oft verwechselt. **20** *An jenem Tage* d. h. am Tage der Absetzung Sebnas bekommt *Eljaḳim ben Chilḳijjahu* (vgl. 36 3) die freigewordene Stelle. Er heisst als ein frommer Verehrer Jahwes vgl. Hi 1 8 *ein Knecht Jahwes;* das war Sebna der hochmütige Fremde nicht. **21** Die Amtskleidung, die in Leibrock und in einer fest umgegürteten Schärpe (אַבְנֵט ein Wort, das nur noch im PC vorkommt) besteht, geht von Sebna auf Eljakim über und damit auch die *Amtsgewalt* (מֶמְשָׁלָה findet sich ebenfalls nur in späteren Schriften; unnötig möchte Giesebrecht ZATW 1881, 243 dafür מִשְׁעַנְתְּךָ „dein Stab“ lesen); und so erhält dieser den Würdenamen eines אָב, eines Vaters d. h. Versorgers der Unterthanen vgl. zu 9 5, ferner Gen 45 8 I Mak 11 32. **22** Endlich wird ihm der Schlüssel des königlichen Hauses als Insigne seiner Amtsbefugnis auf die Schulter gelegt vgl. 9 5, zum Zeichen, dass er uneingeschränkte Vollmacht in der Verwaltung des königlichen Haushaltes hat und überhaupt als Hausminister der oberste Staatsdiener ist. Zu der Schlüsselgewalt vgl. Mt 16 19 Apk Joh 3 7. Im Orient waren die Schlüssel nicht klein. **23** Im Gegensatz zu seinem Vorgänger soll er dauernd seine Stelle behalten, wie ein fest eingeschlagener יָתֵד, was sowohl *Zeltpflock* als *Nagel* bedeuten kann, und während jener ein Schandfleck am Hofe seines Herrn war (v. 18), *ein Ehrenthron für seine Familie* werden d. h. sein Amt so führen, dass man um seiner Verdienste willen seinen Verwandten den Ehrenplatz einräumt; er wird ihnen sozusagen zu erblichem Adel verhelfen. Die beiden Bilder sind verschieden, aber ihre Bedeutung ähnlich; denn nach dem heutigen arabischen Sprichwort: „Sie hat nun ein Haus und einen Nagel in der Wand“, das gesagt wird, wenn jemand aus einer niedrigeren Stellung in eine höhere gelangt und gross thut (vgl. ZDPV 1896, 74), bedeutet „der Nagel in der Wand“, als Zeichen des Eigentumsrechts auf dieselbe, für die Familie Eljakims ungefähr das, was „der Ehrenthron“; vgl. auch Esr 9 8.

Der Verf. von v. 19-23 ist offenbar derjenige, der v. 15 die Überschrift: *Gegen Sebna, den Hausminister* beifügte; er glaubte in Jes 36 3 den bösen Beamten von v. 15-18 gefunden zu haben und sah Eljakim, der dort genannt wird, als den Nachfolger desselben an. In nachexilische Zeit passt auch am besten der Gebrauch von אַבְנֵט und מֶמְשָׁלָה s. zu v. 21. Bestimmteres lässt sich nicht sagen.

c) 23 24 f. Der Sturz der Familie Eljakims.

Ein späterer (prosaischer) Anhang, von jemand hinzugefügt, der der Familie Eljakim die Ehre eines ruhmvollen Ahnen missgönnte.

24 knüpft an das Bild von v. 23 an und fasst יָתֵד als *Nagel.* Spöttisch deutet der Schreiber von v. 24 f. den כָּבוֹד *die Würde* der Familie Eljakims in *Bürde* um und gebraucht auch für die Angehörigen der Familie Eljakims verächtliche Bezeichnungen. Er nennt sie nicht nur Sprösslinge, sondern auch צְפִעוֹת *Wildschosse* oder *Wasserschosse*, dann *Geschirr der kleinsten Form* vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 133 h, *Schalen- und Kruggefässe,* wie sie an der Küchenwand hangen. תָּלָה wird hier intrans. = *sich hängen* gefasst werden müssen. **25** *An jenem Tage* heisst hier soviel wie *dann*, nämlich wenn alles daran hängt. תָּמוּשׁ *giebt der Nagel nach, bricht und fällt ab* und die ganze daran hangende Last stürzt zu Boden und zerschellt. Im Eifer gegen die Familie

Eljakims vergisst der Schreiber, dass er bereits נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת gesagt hat und dass das damit tautologische כִּי יְהוָה דִּבֵּר überflüssig ist.

Der Zusatz rührt aus einer Zeit, wo die Nachkommen Eljakims nicht mehr in Ehren standen, und stammt von einem, der wohl meinte, das Ansehen Jes's, der ja nach seiner Ansicht v. 19–23 verfasst haben musste, könnte darunter leiden, wenn er nichts von den späteren Schicksalen der Familie Eljakims gewusst hätte. Der Spott und der Eifer, die der Schreiber verwendet, zeigen aber, wie gerne er diesen Zusatz machte und dass er kein Freund der Familie Eljakims war. Mehr wissen wir nicht; dass aber „die inneren Streitigkeiten in der nachexilischen Gemeinde sich auch im Kanon Luft verschafft haben, beweisen zur Genüge die Erzählungen von den bösen Korachiten im Pentateuch" Duhm. Es liegt auch nicht ausser dem Bereiche der Möglichkeit, dass mit diesem Zusatz auf den Tod des gottlosen Hohenpriesters Alkimus (ὁ καὶ Ἰάκειμος κληθείς Josephus Antiq. XII 9 7 = אֶלְיָקִים) im Jahre 160 v. Chr. und die Verdrängung seiner Familie aus der hohepriesterlichen Würde angespielt ist.

13) 23 1–18 Das Schicksal Phöniziens.

Die Überschrift 1ª מַשָּׂא צֹר *Orakel über Tyrus* bezieht auch v. 1–14 auf Tyrus, während es sich nach v. 2 4 12 in v. 1–14 sicher um Sidon handelt; zu צֹר in v. 5 und 8 vgl. die Auslegung.

a) **23 1–14 Die Elegie auf den Fall Sidons** zerfällt in drei Strophen von je sieben Zeilen, die durch eine Cäsur in zwei Teile zerschnitten sind. Leider ist der Text vielfach beschädigt.

Die erste Strophe v. 1ᵇ–5: Aufforderung an die heimkehrenden Tartessusfahrer, zu klagen über die Vernichtung des sidonischen Handels. 1ᵇ *Jammert, ihr Tartessusfahrer, dass eure Feste verwüstet ist! Auf der Heimfahrt vom Kittäerlande ist es ihnen kund geworden.* Bei dieser Übersetzung ist angenommen, dass mit מִבּוֹא die zweite Zeile beginnt, ferner dass das unverständliche מִבַּיִת, das man = „sodass es kein Haus mehr giebt" hat fassen wollen, an die Stelle des fehlenden Subjekts von שֻׁדַּד getreten und endlich dass als solches Subjekt nach dem am Ende der Elegie wiederholten Refrain v. 14 מָעֻזְּכֶן *eure Feste* zu erschliessen ist. Mit Cheyne an beiden Orten v. 1 und 14 מָעֹז weiter in מָחוֹז „Hafen" (Ps 107 30) zu verwandeln, ist unnötig. Zu den Tartessusfahrern vgl. 2 16, ferner 60 9. LXX hat übrigens hier wie v. 6 Καρχηδών = Karthago für תַּרְשִׁישׁ, das man sonst wohl mit Recht am Quadalquivir in Spanien sucht. מִבּוֹא *von ihrer Heimfahrt aus dem Kittäerlande an* d. i. auf ihrer Heimfahrt aus Cypern, das nach der Hauptstadt Kition Land der Kittäer heisst, also auf dem letzten Teil ihrer Heimfahrt wird ihnen der Untergang Sidons kund, der demnach unerwartet und rasch eingetreten sein muss. Wie sie die Kunde vernehmen, ist ihnen nicht gesagt; wohl von fliehenden Schiffen konnten sie es erfahren. Übrigens ist zuzugeben, dass die Übersetzung von מִבּוֹא und נִגְלָה nicht ganz zweifellos ist. 2 3 *Vernichtet sind die Bewohner der Küste, der Kaufmann von Sidon, Der das Meer befuhr, dessen Boten auf vielen Wassern waren, Dessen Ernte die Saat des Schichor, dessen Einkommen der Welterwerb war.* Für דֹּמּוּ, das die Bewohner der phönizischen Küste im Gegensatz zu v. 6, der sie jammern heisst, zum Schweigen aufforderte, ist נִדְמוּ *vernichtet sind* oder תַּמּוּ „sie sind dahin" (so Duhm) zu lesen; נִדְמוּ empfiehlt sich mehr, weil es öfters in Parallele zu שֻׁדַּד (v. 1) steht (Cheyne). Dann ist

מְלָאוּךְ „sie füllten dich“, womit das mascul. אִי (vgl. 20 6) als femin. angeredet wäre, mit Auswerfung der mater lectionis und Herübernahme des ו vor בְּמַיִם רַבִּים (v. 3) in מַלְאָכוֹ *sein Bote* oder מַלְאָכָיו *seine Boten* zu verbessern (vgl. Ps 107 23) und das Sof pasuk hinter רַבִּים zu setzen (so DUHM). Auch für v. 3 empfehlen sich DUHMS Vorschläge, nach LXX יְאוֹר, das als Glosse zu שִׁחֹר gemeint sein wird, sowie das wohl durch Dittographie der vorangehenden Buchstaben entstandene וַתְּהִי zu tilgen und im übrigen קְצִירוֹ und תְּבוּאָתוֹ mit auf den Hauptbegriff: „den meerbefahrenden sidonischen Kaufmann“ bezüglichen Mascul.-suff. zu lesen. Bei שִׁחֹר ist doch wohl nicht an den שִׁיחוֹר an der Südgrenze des Stammes Ascher Jos 19 26, sondern an den Nil zu denken, der auch Jer 2 18 שִׁחֹר heisst und den auch die Glosse יְאוֹר darunter versteht. Dass die Phönizier auch mit ägyptischem Getreide handelten, ist nicht zu bezweifeln vgl. MAX MÜLLER Asien und Europa 359. סַחַר bedeutet *Erwerb, das Erworbene;* also: was die Völker erworben, wird das Einkommen der Sidonier, die Welthandel treiben. **4** *Vergehe vor Scham, Sidon, denn das Meer spricht: Nicht kreiste, noch gebar ich, Nicht zog ich Jünglinge auf, keine Jungfrauen brachte ich empor.* מָעוֹז הַיָּם *die Feste des Meeres* ist Glosse zu יָם (OLSHAUSEN, DUHM, CHEYNE), die die Beifügung von לֵאמֹר zur Einleitung der Rede nachgezogen hat; die Glosse stört aber den Zusammenhang und meint mit der „Feste des Meeres“ Tyrus. Jedoch wenn Tyrus kinderlos dasteht, so braucht Sidon nicht vor Scham zu vergehen; und wollte man Sidon unter der „Meeresfeste“ verstehen, so erhielte man die Gedankenlosigkeit, dass Sidon sich selber zum Vergehen vor Scham aufforderte. Nein! *das Meer* jammert über den Untergang der Bewohner von Sidon; jetzt ist es auf einmal kinderlos geworden und doch waren noch vor kurzem soviele da, die gleichsam aus dem Meere hervorgestiegen waren. Es ist hier an alte Mythen angespielt, die die Bewohner am Meeresgestade aus dem Meere geboren werden liessen; vgl. auch Dan 7 2 f. die aus dem Meere hervorsteigenden Tiere. Zu גִּדֵּל und רוֹמַם vgl. 1 2; Sidon erlebt das Gegenteil von Zion 54 1 66 7–9.

5 ist eine prosaische Glosse, welche daran erinnert, welch böses Omen die Niederlage Phöniziens für Ägypten ist. Die Glosse ist übrigens nicht einmal einheitlich; כְּשֵׁמַע צֹר erklärt das *Gerücht, das nach Ägypten dringt,* wie der Ergänzer v. 15–18 und die Überschrift v. 1ª, vom Gerücht über den Fall von Tyrus. Die Verbindung von כַּאֲשֶׁר mit folg. Substantiv ist ungrammatisch und daher שֵׁמַע mit GRÄTZ in יִשְׁמַע zu verbessern.

Die zweite Strophe v. 6–9: Aufforderung zur Flucht nach den Kolonieen am Mittelmeer. **6** Zu תַּרְשִׁישׁ vgl. v. 1. **7** frägt der Dichter verwundert über den Wechsel des Geschicks von Sidon: *Ist das nun eure fröhliche* scil. Stadt, *deren Ursprung in die Urzeit fällt?* Zu קַדְמָה vgl. Hes 16 55; Sidon ist als Ṣiduna bereits in den Tell-el-Amarna-Tafeln genannt. Weitweg von der Heimat liessen sich die sidonischen Kaufleute nieder; die Macht und das Ansehen Sidons verschaffte denselben durch Handelsverträge den Schutz in der Fremde, sodass sie als גֵּרִים „Schutzbefohlene“ der fremden Obrigkeiten ungestört ihrem Handel obliegen konnten; vgl. BERTHOLET Stellung zu den Fremden 40f. Die Meisten dieser Kaufleute mochten nach längerem Aufenthalt in der Fremde in die Heimat zurückgekehrt sein und Sidon zu einer wohlhabenden und „fröhlichen“ Stadt gemacht haben. 8f. Frage und Antwort

wie in den Psalmen vgl. z. B. Ps 24 3f. 8 10. Dass hier צֹר statt Sidon genannt ist, fällt auf; in der ganzen Elegie ist sonst überall צִידוֹן genannt, sodass hier nur eine vom Ergänzer vorgenommene Textänderung angenommen werden kann (vgl. auch zu v. 5) und mit Duhm צִידוֹן herzustellen ist. Sidon heisst הַמַּעֲטִירָה, das man als „Kronenspenderin" erklärt und auf die von Sidon in seinen Kolonieen eingesetzten Könige bezieht, oder als innerlich kausatives Hiph. = „Kronen tragend" fasst vgl. מַקְרִין „Hörner habend" Ps 69 32. Doch wird man besser mit Renan הַמְּעֻטָּרָה „die Gekrönte" lesen und darin einen Hinweis auf die Vorortsstellung, die Sidon zur Zeit seines Falles in Phönizien einnahm, und auf die königliche Macht, die es über so viele Kolonieen ausübte, erblicken. *Ihre Kaufleute sind Fürsten, die Geehrtesten auf Erden:* כִּנְעָנֶיהָ, vielleicht כְּנַעֲנֶיהָ (?) zu lesen, plur. von כְּנַעֲנִי = „Händler" Hi 40 30 Sach 11 7 11 14 21 fällt hier auf, da ja alle Sidonier Kanaaniter sind vgl. v. 11, und ist daher wahrscheinlich mit Duhm und Cheyne als Glosse zu סֹחֲרֶיהָ zu tilgen. **9** Zu dem Ratschluss Jahwes vgl. 19 12 17; hier ist es der Plan über die letzten Dinge, der darauf ausgeht, alles Hohe auf Erden zu erniedrigen, natürlich, wie zu ergänzen ist, um sein Volk zu erheben, bei dem ächten Jesaja ist es anders: da erniedrigt Jahwe alles Hohe in seinem Volke 2 12ff. Als Schluss der ersten Zeile ist mit Duhm לְחַלֵּל גָּאוֹן (nicht גְּאוֹן) *zu Schanden zu machen die Hoffart* zu lesen; dann stellt man besser כָּל־צְבִי hinter הָקֵל und ersetzt das mit dem Schluss von v. 8 identische נִכְבַּדֵּי־אָרֶץ durch die ihm graphisch sehr nahe kommenden beiden ersten Wörter von v. 10, nur dass man ת für י liest und das Schluss-כ weglässt, also עֶבְרַת אָרֶץ erhält: *Zu verunehren alle Herrlichkeit, allen Übermut auf Erden.* Zu dieser von Duhm gegebenen Verbesserung s. auch zu v. 10; ferner vgl. die Parallele von עֶבְרָה und גָּאוֹן 16 6 und zum Ganzen Hes 28 1–10.

Die dritte Strophe v. 10–14: der totale Ruin Phöniziens. **10** Mit v. 10a, das man übersetzt: „Überströme dein Land wie der Nil", wäre nichts rechtes anzufangen; denn das Bild wäre schon sonderbar, und warum Tarschisch erst jetzt es thun wollte, sähe man nicht ein, da das unzerstörte Sidon doch kein Hindernis bot. Die Herübernahme von עברי ארצ zu v. 9 (s. d.) hilft auch v. 10 auf. Es bleiben von v. 10a noch die Konsonanten כ כיאר[= ך], für die zwei letzten (אר) und das folgende בַּת giebt LXX πλοῖα d. i. אֳנִיּוֹת; somit ist mit Duhm entweder zu emendieren in בְּכִי אֳנִי בַת תַּרְשִׁישׁ *Weine, Flotte von Tarschisch* (אֳנִי als femin. gefasst, wie 33 29) oder entsprechend v. 1b in בְּכוּ אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ *Weinet, ihr Tarschischschiffe.* Der Schluss von v. 10 sagt: „kein Gürtel mehr"; das passt weder zum traditionellen noch zum emendierten Text: Der Gürtel hindert ja die freie Bewegung „das Überströmen" nicht, er befördert sie und seine Entfernung macht wehrlos Hi 12 21; die Bedeutung „Fessel" oder „Damm" aber ist nur eigens für unsere Stelle vermutet, bessert die Sache jedoch nicht. Man verbessere wieder mit Duhm nach Ps 107 30 in מָחוֹז = Hafen, und der Sinn ist vortrefflich: Weinet, ihr Tarschischschiffe, *keinen Landungsplatz habt ihr mehr!* Jetzt allein passt auch **11**: *Seine Hand hat er* d. h. nach v. 9 u. 11b Jahwe *ausgereckt über das Meer, Reiche ins Wanken gebracht,* Jahwe hat *Befehl gegeben über Kena'an* d. h. hier im engern Sinn: die Phönizier

und ihre Kolonieen, *seine Festen zu zerstören.* Zu יָם vgl. v. 4, zu לְהַשְׁמִיד = לַשְׁמִיד 3 8; מָעֻזְנֶיהָ ist nicht phönizisch, sondern Fehler für מָעֻזֶּיהָ GES.-KAUTZSCH[26] § 200. **12** וַיֹּאמֶר ist prosaische Glosse, die das Folgende unrichtig als Jahwes Wort, als seinen Befehl vgl. צִוָּה v. 11 auffasst, während der Dichter die Elegie selber spricht. Ebenso ist בְּתוּלַת, das den zweiten Teil des Verses sehr verlängert und in LXX fehlt, ein sekundäres Element im Text. Durch die Eroberung ist Sidon, „die Gekrönte" הַמְעַטֵּרָה v. 8, eine Vergewaltigte, Geschändete הַמְעֻשָּׁקָה geworden; mit ihrem Jubel und ihrer Freude hat es ein Ende. Die Stellung von כִּתִּיִּים (so Kĕtib), das hier der Name des Landes sein muss, ist nicht sehr gut; man wird es mit HAUPT hinter עִבְרִי setzen oder mit CHEYNE כִּתִּימָה (vgl. כַּשְׂדִּימָה = nach Chaldaea Hes 11 24) lesen: *Auf! sieh hinüber nach Cypern! auch dort findest du keine Ruh.* **13** Ein Rest der zu erwartenden Begründung von v. 12b γ findet sich in den zwei letzten Worten: *er machte es zum Trümmerhaufen;* das Suffix ־ָהּ in שָׂמָהּ weist am ehesten auf ein Substantiv wie „Land" im Anfang der Zeile. Es ist daher zu vermuten, dass הֵן אֶרֶץ richtig ist, und alles wird klar, wenn für כַּשְׂדִּים mit MEIER כִּתִּיִּים einzusetzen ist. Nur ist die Verderbnis von כִּתִּיִּים in כַּשְׂדִּים nicht leicht; doch wird sie anzunehmen sein, wenn man nicht vermuten will, es habe einst הֵן אֶרֶץ כִּתִּים הִשְׁמִיד in der abgekürzten Form הֵן אֶרֶץ כ" הִשְׁמִיד dagestanden und aus כ" השמיד sei כַּשְׂדִּים entstanden: *Siehe das Land der Kittäer hat er verheert, es zum Trümmerhaufen gemacht.* Das Übrige ist Glosse, schon das זֶה spricht dafür, das so oft Glossen einleitet vgl. Ex 32 1 Jdc 5 5 I Reg 14 14; die Glosse selbst hat aber, nachdem sie in den Kontext aufgenommen war, noch Vermehrungen und Änderungen erlitten. Sie lautete ursprünglich, auf כִּתִּים bezüglich: זֶה הָעָם אֲשֶׁר יְסוּדָה לְצִיִּים [resp. לְצִדֹנִם] הֵקִימוּ בַּחוּנָיו עָרָיו וְאַרְמְנוֹתָיו = *das ist das Volk, das eine Kolonie der Seefahrer [*resp. *der Sidonier] ist, welche seine Warten, Städte und Paläste errichteten.* צִיִּים sind hier nicht „Wüstentiere", sondern „Schiffer" wie Num 24 24 Dan 11 30, בַּחוּנָיו die ersten Ansiedlungen, die „Seewarten", עָרָיו „seine Städte" ist in עוֹרְרוּ „sie störten auf" oder „sie legten bloss" verdorben. Diese Bemerkung, welche die Cyprioten als eine der sidonischen Kolonieen bezeichnen wollte, wurde missverstanden: man las אַשּׁוּר יְסָדָהּ „Assur hat es gegründet", und schliesslich kam לֹא הָיָה = „es war vorher nicht" (nicht = „es ist zu nichte geworden") in den Text. Diese Auffassung DUHMS erklärt am ehesten die Entstehung des Textes; besseres bringen auch CHEYNE, der nur זֶה הָעָם לֹא הָיָה אַשּׁוּר = „dies (nämlich die Chaldäer) war das Volk, es war nicht Assyrien (das die Stadt zerstörte)" als Glosse ausscheidet, und KITTEL nicht bei, da יָסַד nirgends, auch Hab 1 12 Ps 104 8 nicht, die Bedeutung „anweisen" hat. Zu der Unverständlichkeit der Glosse im jetzigen Zusammenhang vgl. übrigens die Übersetzung und die Anmerkungen zu v. 13 bei KAUTZSCH. **14** Die Aufforderung zur Klage v. 1 ist nun vollauf begründet, wirkungsvoll schliesst daher die Wiederholung derselben die Elegie ab.

Um die Entstehungszeit dieser Elegie zu bestimmen, ist einmal daran festzuhalten, dass es sich um eine Zerstörung von Sidon und nicht von Tyrus handelt und dass Sidon auch nicht, wie GUTHE bei KAUTZSCH übersetzt, Phönizien überhaupt bezeichnet vgl. bes. v. 12. Es fallen somit von vornherein die Eroberungen von Tyrus ausser Betracht. Ferner ist zu beachten, dass Sidon zur Zeit ihres Falles Vorort von Phönizien war v. 8, dass die

Einwohner in grosser Anzahl vertilgt wurden v. 2 4, dass das Unglück rasch hereinbrach v. 1[b] und dass auch Cypern in Mitleidenschaft gezogen wurde v. 12f. Diesen Postulaten entspricht nun keine der Eroberungen Sidons aus der Lebenszeit Jesajas, die nämlich nicht mit einer Verwüstung endeten, aber auch nicht die Einnahme, Ausplünderung und Verwüstung durch Asarhaddon im Jahre 678 v. Chr., da die Einwohnerschaft ins Exil geführt, nicht niedergemacht und Cypern nicht angegriffen wurde (vgl Pietschmann, Gesch. Phön. 302), sondern nur die Zerstörung, die Sidon im Jahre 348 v. Chr. durch Artaxerxes III. Ochus erlitt, als Sidon durch den Verrat des Königs Tennes unerwartet rasch in die Gewalt des Feindes geriet, 40000 Menschen der Rache Ochus' zum Opfer fielen und auf Befehl des persischen Königs auch Cypern unterworfen wurde (vgl. Judeich Kleinasiat. Studien 175 250f.; Justi Gesch. Pers. 138). Dass in der persischen Zeit Sidon vor Tyrus den Vorrang hatte, ergiebt sich aus Herodot VII 98 und bes. VIII 67. Es ist daher Duhm durchaus beizustimmen, dass die Elegie auf den Fall Sidons im Jahre 348 v. Chr. gedichtet ist. In das 4. Jahrh. weist auch viel eher, was v. 8 u. 9 über Jahwes Ratschluss gesagt ist (vgl. zu v. 9), als in die Zeit Jesajas, auf den nichts in der ganzen Elegie und ihrer Art mit Bestimmtheit führt, weshalb auch die Annahme Cheynes und Kittels zu verwerfen ist, die Elegie gehe auf eine jesajanische später überarbeitete Grundlage zurück, in welcher der Prophet den Fall von Tyrus (!) geweissagt (!) habe.

b) 23 15–18 Der neue Aufschwung von Tyrus.

Eine spätere Ergänzung, welche die Elegie auf Sidon als eine Prophetie auf Tyrus fasst; sie ist in Prosa geschrieben, enthält aber in v. 16 ein Citat aus einem Liede.

15 Auch hier leitet die bekannte Formel: *An jenem Tage geschiehts* den Zusatz ein, bestimmt aber den Ausgangspunkt für die nachher genannte Frist von siebenzig Jahren und nicht den Zeitpunkt, da das folgende geschehen soll. *Siebenzig Jahre wird Tyrus vergessen sein,* die Zahl hat der Ergänzer Jeremia entnommen, der nicht nur für Juda, sondern auch für die umliegenden Länder eine Verwüstung von siebenzig Jahren prophezeit hat Jer 25 9–11 29 10. Die siebenzig Jahre sollen aber nicht mathematisch genau gerechnet werden, darum wird hinzugefügt: *gleich den Tagen eines Königs* d. h. solange ein und derselbe König resp. eine und dieselbe Dynastie (vgl. Dan 7 17) regiert, also bis ein anderer König aufkommt, der die Politik seines Vorgängers nicht fortführt, von dem Hass gegen Tyrus nichts mehr weiss, wie der neue Pharao Ex 1 8 von Joseph. וְנִשְׁכַּחַת ist aramäischartige 3. pers. fem. Sing. Perf. für וְנִשְׁכְּחָה und nicht Particip, das Ges.-Kautzsch[26] § 44f., 116p vorgezogen wird. **16** Nach siebenzig Jahren wird es Tyrus ergehen, wie es in dem Liedchen heisst, das eine vergessene Buhlerin zu neuen Anstrengungen, sich Kundschaft zu verschaffen, aufruft: *Nimm die Leier, Durchkreise die Stadt, Vergessene Buhlerin! Spiele aufs schönste, Singe laut, Dass man deiner gedenke!* Der leichtfüssige Rhythmus, der zu solchen Liedchen wohl passt, ist nicht zu verkennen. סֹבִּי ist = *durchkreisen* wie Cnt 3 3; תִּזָּכֵרִי hat aber schwerlich, wie Jacob ZATW 1897, 77 annimmt, den Sinn von „gerühmt" oder gar von „hereingerufen werden". **17** Dann wird nämlich Jahwe Tyrus *in Gnaden heimsuchen,* vgl. für die Bedeutung von פָּקַד die schon zu den siebenzig Jahren angeführte Stelle Jer 29 10; und das Ergebnis dieser freundlichen Heimsuchung ist das זָנָה von Tyrus, d. h. dass Tyrus wieder mit allen Reichen auf dem Erdboden Verkehr hat. זָנָה *Hurerei treiben* wird von Hosea Cap. 1 u. 2 an (vgl. bes. Hes 16 und 23) in übertragenem Sinn = *Abgötterei treiben, mit den fremden Göttern sich einlassen* gebraucht; dieser Sinn ist hier abgeschliffen zu der Be-

deutung *Verkehr haben,* ein besonders ehrendes Wort für „Handel treiben" wird es darum nicht gewesen sein. Auch in אֶתְנַנָּה *Buhlerlohn,* das v. 18 durch סַחְרָהּ erklärt wird, wirkt das Bild, zu dem das Citat v. 16 führte, noch nach. In v. 17 u. v. 18 wird übrigens אֶתְנַנָּהּ mit הּ—ָ als Suffix zu lesen sein. **18** Der Buhlerlohn der Kedeschen gehörte in den Schatz der Tempel, an denen sie sich prostituierten, und noch das Dtn 23 18f. lehnte solche Gaben für den Tempel in Jerusalem ab; aber für den Ergänzer schadet der Name nichts mehr, אֶתְנַן und קֹדֶשׁ sind für ihn nicht inkompatibel, so wenig als die Namen קָדֵשׁ und קְדֵשָׁה und das Treiben dieser „Heiligen" oder „Geweihten" in der alten Zeit. קֹדֶשׁ heisst nur „Weihegabe", das Judentum kehrt eben teilweise zum alten Heidentum zurück; die Ethik spricht nicht mehr mit, wie bei den Propheten (vgl. auch das Korban im NT Mk 7 11), wenn nur der Gewinn des tyrischen Welthandels den Juden zu gute kommt, dass sie sich satt essen und herrlich kleiden können; vgl. zu עָתִיק *altehrwürdig, stattlich, herrlich* Prv 8 18. Die Juden sind ja die Priester der ganzen Welt 61 5 f., die Heiden ihre Diener und Sklaven und nach Jerusalem strömen die Gaben der Völker zusammen 45 14 Hag 2 7–9 und bes. Jes 60 11 18 17.

Der Ergänzer, der v. 1–14 auf Tyrus bezog, sah die Erfüllung der von ihm als Prophetie gefassten Elegie in dem Falle von Tyrus unter Alexander dem Grossen 332 v. Chr. Damals wurde in der That Tyrus' Macht gebrochen, der beste Teil ihres Handels ging auf Karthago über und in dem neugegründeten Alexandria entstand eine mächtige Rivalin. Aber Tyrus hat sich unter der Herrschaft der Ptolemäer und Seleuciden doch wieder einigermassen erholt. Schon 275 oder 274 v. Chr., keine siebzig Jahre nach der Eroberung 332 v. Chr., beginnt es eine eigene Ära (Schürer Gesch. des jüd. Volkes[3] II 74) und auch Sach 9 2 3 beweist für ein neues Aufblühen von Tyrus. Diese neue Blütezeit hat der Ergänzer im Auge, den wir wohl in das 2. Jahrh. zu setzen haben; er wird auch die Überschrift v. 1[a] beigefügt und v. 8 צִידוֹן in צֹר geändert haben.

14) Cap. 24–27 Das Weltgericht.

Seitdem auch Franz Delitzsch (Messian. Weissag. 1890, 143—145) dieses „grosse Finale" hinter Deuterojesaja gestellt hat, darf man sicher sein, dass die historische Auffassung mit Recht schon längst diese Capitel Jesaja abgesprochen hat. Die Gründe sind auch zu augenscheinlich, um hier zum Voraus dargelegt zu werden; sie werden sich bei der Erklärung von selber darbieten. Die Frage bleibt nur die, wie weit man hinter Deuterojesaja hinabzugehen habe. Die Antwort setzt aber eine genaue Ausscheidung der sekundären Elemente voraus; diese hat Duhm so sicher vollzogen, dass ihm Cheyne nur beistimmen konnte und dass man blos in Bezug auf 27 7–11, wo Duhm noch schwankte, bestimmter wird urteilen dürfen (s. unten die Auslegung). Als ursprüngliche Bestandteile der Apokalypse, als welche sich das Ganze ohne die Zuthaten ausweist, ergeben sich Cap. 24 25 6–8 26 20—27 1 27 12 13. Die Entstehungszeit wird, je nachdem man sich mit allgemeineren Andeutungen auch auf entferntere Ereignisse begnügt oder bestimmte Hinweisungen auf näher liegende Thatsachen erkennt, entweder in das vierte Jahrhundert, wenn nicht schon ans Ende des fünften oder in noch frühere Zeit, oder in die Zeit des Johannes Hyrkanus um 128 v. Chr. verlegt. Auf das vierte Jahrh. vereinigen sich Vatke, der sich in seiner 1886 herausgegebenen Einleit. ins AT S. 623 für die Zeit nach der Zerstörung Sidons durch Artaxerxes Ochus (348 v. Chr.) ausspricht, während er 1835 in seiner Bibl. Theol. S. 550 die Makkabäerzeit vorgezogen hatte, Hilgenfeld, der die ersten Jahre Alexanders des Grossen nach der Eroberung von Tyrus, also nach 332 v. Chr. annimmt, Smend, der in Bezug auf die Zeit im Allgemeinen zu Hilgenfelds Ansicht neigt, und besonders Cheyne, der als das wichtige Ereignis, durch das die Hoffnungen der jüdischen

Diaspora belebt wurden (24 14–16), den Übergang Alexanders des Grossen über den Hellespont ansieht und so auf das Jahr 334 v. Chr. kommt. Dagegen vertritt Duhm die Ansicht von der Entstehung der Apokalypse in der Mitte der zweiten Hälfte des zweiten Jahrh. v. Chr., und diese Ansicht verdient den Vorzug, weil sie nicht nur der vorausgesetzten Situation besser entspricht, sondern auch den Theologumenen der Apokalypse gerechter wird (s. die Erklärung und die Bemerkungen am Schlusse). Jedenfalls kann die Geschichte des Kanons dagegen kein Veto einlegen, da sie sich nach dem Befunde des Textes zu richten hat und nicht umgekehrt; vgl. auch zu 19 16–25. Über die späteren Zuthaten vgl. an den betreffenden Stellen.

a) 24 1–23 Die Weltumwälzung, das Gericht über das Heer der Höhe und die Könige der Erde und die Niederlassung Jahwes auf Zion in sichtbarer Herrlichkeit.

Der Abschnitt enthält eine ausserordentliche Fülle von Lautspielen: Allitteration, Assonanz und Reim, auf die nicht immer im Besonderen hingewiesen zu werden braucht. Der Verf. erwartet die Umwälzung aller Dinge, wie הִנֵּה = *bereits, demnächst* zeigt, in nächster Nähe, nicht erst „an jenem Tage", kennt aber die Nöte und Wehen, welche dieselbe mit sich bringt, um die Zeit des Heils herbeizuführen v. 14–21.

1—3 die allgemeine Ankündigung der demnächst erfolgenden Weltumwälzung. **1** Jahwe *entleert* und *verheert* die Erde vgl. Na 2 11, sodass sie ein anderes Aussehen bekommt und ihre Bewohner zerstreut werden, wie einst am Anfang der Geschichte der Menschen Gen 11 8; vgl. Apk Joh 6 12–17. Die Welt kehrt vor ihrer Erneuerung zum Chaos zurück: In der Menschenwelt **2** verschwindet jede sociale Ordnung und löst sich alles in Anarchie auf, vgl. 3 1–5 Hes 38 21ᵇ Koh 10 6; das bedeutet הָיָה mit folgendem doppelten כְּ und nicht bloss: Es ergeht einem wie dem andern. עָם gegenüber von כֹּהֵן hat den Sinn von *Laie*, und der Priester steht an der Spitze als der Angehörige der angesehensten Volksklasse in der jüdischen Gemeinde vgl. Esr 10 5. Zu אֲדֹנָיו vgl. 1 3; כַּגְּבִרְתָּהּ hat gegen die Grammatik wegen des Gleichklangs mit den übrigen Substantiven den Artikel, also 'כַּג statt 'כְּג vgl. Ges.-Kautzsch [26] § 127 i; für נֹשֵׁא bieten einige Manuscripte das richtige נֹשֶׁה. **3** In der Natur tritt Öde und Leere ein vgl. v. 16ᵇ–20. תִּבּוֹק und תִּבּוֹז stehen wegen des Reimes mit הִבּוֹק und הִבּוֹז statt des regelrechten Niph'als תִּבַּק und תִּבַּז von בָּקַק und בָּזַז. Jahwe hat *dieses Wort* gesprochen, diese Ankündigung gegeben; der Verf. denkt an Prophetenworte, an Hesekiel, der den Feind aus dem Norden vorhersagte z. B. Hes 38 39, bes. 38 19 20, und an ähnliche Stellen vgl. Hag 2 6 f. 21 Jo 2 20 u. a.

4—12 die Vorzeichen der kommenden Weltumwälzung in der Gegenwart: die allgemeine Erschlaffung und Todesmüdigkeit der Welt; alle Lebenskraft und Lebenslust ist verschwunden und eine düstere Stimmung liegt auf der Menschheit. **4** Die Welt ist an einem Wendepunkt angelangt: *Es welkt, verfällt die Erde,* nicht das Land Juda, wie das mit הָאָרֶץ in Parallele stehende תֵּבֵל beweist; *Es verwelkt, verfällt die Welt* (Duhm). Für „die höchsten Spitzen des Erdenvolkes" wird, da es sich hier noch um die Welt selber und nicht um die Menschen darin handelt, mit Gunkel (Schöpf. und Chaos S. 48) besser zu lesen sein: מָרוֹם עִם־הָאָרֶץ *es verwelkt der Himmel* (vgl. v. 18 21) *samt der Erde.* אָבַל und אֻמְלַל stehen auch 33 9 Hos 4 3 Jo 1 10 nebeneinander. **5** Nominalsatz, mit וְ eingeleitet, giebt den Grund an: *Da die Erde entweiht*

ist durch die Übertretungen ihrer Bewohner. Wie das heilige Land durch die Sünde, bes. durch Blutvergiessen, Ehebruch und Götzendienst, entweiht wird Num 35 33 Dtn 21 1–9 Jer 3 1 Ps 106 38, so auch die ganze Erde, weil die Menschen die ihnen gegebenen Gesetze, Satzungen und die ewige Ordnung gebrochen haben. Auch den Heiden war Gottes Ordnung gegeben vgl. auch Ps 9 18 22 27; im besonderen denkt der Verf., der den Priesterkodex kennt, an den noachitischen Bund und die dort der Menschheit auferlegten Ordnungen in Bezug auf das Blutvergiessen s. 26 21 Sach 9 7 und vgl. Gen 9 1 ff. **6** Infolge der Schuld liegt ein Fluch auf der Erde vgl. Jer 23 10 Sach 5 3 Dan 9 11, und der zeigt sich in dem Dahinschwinden ihrer Bewohner: der Fluch ***frisst*** und die Bewohner חָרוּ ***brennen***, was man entweder = von Fieberglut (vom Gift des Fluches krank) verzehrt werden oder in Erinnerung an Jo 1 18–20 in wörtlichem Sinne: „von der Hitze ausgedörrt werden“ vgl. Apk Joh 16 8 f. zu verstehen hat. Unnötig ist es, statt חָרוּ mit Grätz, Oort, Cheyne חָדְלוּ „sie hören auf“, „nehmen ab“ zu lesen. Unter dem Fluche *leiden* וַיֶּאְשְׁמוּ natürlich die Menschen und nur wenige sind mehr da vgl. 16 14 33 8, auch 24 13 und Apk Joh 9 5 18. Mit **7** beginnt die speciellere Schilderung der Gegenwart zur Begründung der vorher gezeichneten allgemeinen Verstimmung in der Welt. Die Lebenslust ist verschwunden; das sieht der Verf. in seiner Umgebung. תִּירוֹשׁ *Most* steht für die Trauben, aus denen er gewonnen wird. Selbst die שִׂמְחֵי לֵב d. h. *die Frohmütigen*, die ein frohes Temperament und heiteres Gemüt haben und selbst zur Freude geneigt sind, wo andere schwarz sehen, sind jetzt traurig. **8** Von Äusserungen der Lebenslust vernimmt man nichts mehr; v. 8^{b} ist v. $8^{a\alpha}$ so ähnlich, dass beides nur Varianten eines Sätzchens sein könnten (Duhm). **9** Wohl trinkt man noch Wein, aber er schmeckt bitter. Fröhlichkeit giebt es nicht mehr, dass man beim Weine sich singen liesse; בַּשִּׁיר *mit Lied* bedeutet unter Begleitung von Lied vgl. 5 12 Neh 12 27. **10** Jerusalem ist eine öde stille Stadt geworden; proleptisch heisst sie, was sie durch Belagerung und Zerstörung der Mauern geworden ist, eine קִרְיַת־תֹּהוּ eine Stadt des Chaos, der Öde: ihre Mauern sind gebrochen und ihre Häuser verschlossen, da es an Bewohnern fehlt und man jedenfalls angenehme Besuche nicht erwartet. **11** Auf den Gassen ertönt Geschrei um den Wein d. h. um die verwüsteten Weinberge vgl. 32 12. עָרְבָה *es ist Abend geworden mit aller Freude* ist zu seltsam; auch Jdc 19 9 wird לְעֶרֶב für לַעֲרוֹב zu lesen sein, sodass hier die einzige Stelle wäre, wo עָרַב den Sinn von „Abend werden“ hätte. Man lese daher dem parallelen folgenden גָּלָה entsprechend עָבְרָה: *weggezogen ist alle Freude, Fortgewandert der Jubel der Erde;* vgl. Gen 37 28. **12** Geblieben ist eine verwüstete Stadt, eine Stadt, deren ***Thor in Trümmer geschlagen*** ist.

In der Schilderung v. 10–12 kann es sich nur um Jerusalem handeln; jede andere Stadt müsste näher bezeichnet werden. Wie πόλις Athen, urbs Rom, so ist עִיר Jerusalem. Die Zerstörung Babels (Kittel) wäre kein Grund zu Unmut und trübseliger Stimmung v. 7–9 vgl. Ps 137 8 f. Auch sind nicht verschiedene Städte gemeint, etwa, wie Cheyne annimmt, Sidon, das von Artaxerxes Ochus 348 v. Chr. zerstört wurde, und Jerusalem, dessen Zerstörung durch diesen Perserkönig nicht sicher ist. Jerusalems Not ist ein Symptom der Nähe der letzten Zeit, und unsere Schilderung geht auf den Zustand, in dem sich Je-

rusalem zu Anfang der Regierung des Johannes Hyrkanus I. (134—104 v. Chr.) befand. Antiochus VII. Sidetes hatte nämlich gleich im ersten Jahre des Johannes Hyrkanus Judäa verwüstet, dann Jerusalem nach ungefähr einjähriger Belagerung, während welcher viele Hungers starben, zur Übergabe gezwungen; die Juden mussten eine hohe Geldsumme zahlen, Geisseln stellen, dazu wurden erst noch die Mauern der Stadt geschleift und Hyrkan musste bald darauf den Syrern Heeresfolge leisten im Kriege gegen die Parther. Offenbar hatten es die Juden der Intervention der Römer zu danken, dass die Friedensbedingungen nach dem unglücklichen Kriege nicht noch härter waren. Vgl. Josephus Ant. XIII, 8 2–4; Schürer Gesch. des jüd. Volkes I, 205—208 und Duhm. Dass unter solchen Umständen Jerusalem, das schon 165 v. Chr. nach I Mak 3 45 „unbewohnt wie eine Wüste" und ohne jeden Klang von Flöte und Zither war, einer „Stadt der Öde" glich und eine trübselige Stimmung auf der Bevölkerung lastete, ist zu begreifen.

13 beginnt wieder die Weissagung. Was der Verf. erlebt und in v. 4–12 geschildert hat, ist nur der Anfang des Gerichts. Wie 17 6 gesagt ist, dass beim Gericht über Israel auf die Ernte noch die Nachlese folgt, so wird es kommen beim Gericht über die Erde: die Menschheit muss noch mehr decimiert werden. Darum sind auch die Jubelstimmen, die der Verf. vom Westen und vom Saume der Erde her über ein soeben eingetretenes Ereignis v. 14–16a vernimmt, nicht am Platze; ganz anderes hat er dem gegenüber zu vermelden v. 16b–20. **14** הֵמָּה *jene* steht einmal im Gegensatz zu dem Ich des Dichters v. 16 (vgl. Jer 17 18 Ps 120 7), dann aber auch, weil sie entfernt von ihm wohnen; sie jubeln ja מִיָּם *vom Meer her* d. h. von Westen her. Es sind offenbar Juden der Diaspora im Westen, sei es nun an der asiatischen Meeresküste und auf den vorliegenden Inseln oder selbst in Ägypten. „Jene" sehen die Situation anders an als der Verf., sie jubeln über ein Ereignis, in dem sie Jahwes Hoheit, eine herrliche Gottesthat, erkennen vgl. Ex 15 1 21, und das ihnen als der Anfang der Rettung erscheint. **15** citiert wörtlich, wie jene jubeln: עַל־כֵּן gehört zum Citat, bezieht sich also auf das, was im citierten Gedichte voranging. בָּאֻרִים kommt nur hier vor und ist sehr unsicher; man übersetzt gewöhnlich *in den Lichtgegenden* und versteht darunter die östlichen oder nordöstlichen Gegenden, wozu dann אִיֵּי הַיָּם *die* westlichen *Inseln des Meeres* sehr gut passt, sodass das Lied dazu auffordert, der im Osten erhobene Jubel solle im Westen seinen Widerhall finden vgl. 42 10f. Diese Fassung ist besser als die naheliegende, auch von Cheyne gebilligte Konjektur בָּאִיִּים „auf den Inseln" oder „an der Küste" und als die übrigen Verbesserungsvorschläge: בָּאֻמִּים „unter den Nationen", בֶּהָרִים „auf den Bergen", בַּיְאֹרִים = בָּאֹרִים „an den Nilen". **16a** Eine ähnliche Stimme hört der Dichter in Gesängen *vom Saume der Erde,* das sowohl Äthiopien (Duhm) wie Persien (Kittel) bezeichnen kann und das Cheyne nach LXX in den Plural מִכַּנְפוֹת Hi 37 3 ändert, indem er annimmt, dass das Abbreviationszeichen bei מכנפ׳ von dem Schreiber übersehen sei. צְבִי לַצַּדִּיק *Herrlichkeit dem Gerechten!* d. h. dem gerechten Volke, dem Volke der Thora 26 2 Hab 1 4 13 2 4. Nun beginnt die Zeit des Sieges, die Glanzzeit der Juden!

Das Ereignis, in welchem diese Stimmen „die Hoheit Jahwes", „die Ehre und den Ruhm des Gottes Israels" v. 14f. und eine Rechtfertigung und Verherrlichung für „den Gerechten" v. 16 erblicken, wird nicht genannt. Diesen Andeutungen aber entspricht der Zug Alexanders des Grossen über den Hellespont (Cheyne) viel weniger als der Tod An-

tiochus' VII. Sidetes im Partherkriege 128 v. Chr. (Duhm). Darin konnten die Juden ein Gericht über ihren Feind erblicken, den, wie einst den Pharao im Schilfmeer, die Katastrophe traf, während Johannes Hyrkanus gerettet wurde. Thatsächlich ist auch von da an Judäa von Syrien völlig unabhängig gewesen.

16ᵇ Anders urteilt unser Dichter. Nein! sagt er, nicht צְבִי, sondern רָזִי, nicht ***Sieg***, sondern ***Siechtum***, nicht Anbruch der ***Glanzzeit***, sondern Fortschritt der ***Krankheit; wehe mir!*** Das begründet er durch die Prophezeiung: ***Räuber rauben, ja Raub rauben Räuber.*** בֶּגֶד ***Raub, Gewaltthat*** ist Nomen von בָּגַד ***rauben*** wie 21 2. Der Prophet sieht den Zug der Völker gegen Jerusalem voraus, der nach Hes 38f. kommen muss und das Endgericht einleitet; er sieht, wie die Parther nun freie Bahn haben, und schildert zunächst v. 16ᵇ–18ᵃ die geschichtlichen Ereignisse bei dem bevorstehenden Völkersturm. **17** findet sich wie **18ᵃ** mit geringen Abweichungen in der Anwendung auf Moab Jer 48 43f.; doch ist die Stelle dort eingeschoben und schon um der Wortspiele willen hier ursprünglich. Möglich aber ist, dass mit Duhm nach Jer 48 und LXX קול und תוך in v. 18 sekundär sind. Im Gefolge der Plünderung kommen über die Bewohner der Erde alle möglichen Nöte: ***Grauen, Grube*** und ***Garn***. Zu dem Bilde vgl. Am 5 18–20, zum Ausdruck Thr 3 47.

18ᵇ–20 die physikalischen Vorgänge beim Weltgericht. All den Nöten v. 16ᵇ–18ᵃ ist nicht zu entrinnen; denn eine Weltumwälzung und Erderschütterung tritt ein: ***die Fenster des Himmels*** (vgl. II Reg 7 19 Mal 3 10 Gen 7 11 8 2) ***öffnen sich***; eine neue Sintflut bricht herein, nur noch ärger als in den Tagen Noahs; während damals die Erde nicht zertrümmert wurde, will sie nun selbst aus den Fugen, darum ist auch nicht von den unterirdischen Wassern die Rede, sondern erbeben die Grundfesten der Erde. **19** Die Erde gerät in ihrem Inneren in Bewegung, sie will zerbersten und kommt ins Wanken und Schwanken. Zu lesen ist רֹעַ für רֹעָה und אֶרֶץ für הָאָרֶץ, beidemal ist das überflüssige ה aus unrichtiger Dittographie entstanden. Das Verbum רֹעַ und הִתְרֹעֲעָה von רעע ist Aramaismus für das hebr. רצץ ***zerbrechen, brüchig werden***. Unnötig ist es, mit Cheyne für פּוֹר הִתְפּוֹרְרָה ***in Zuckungen zuckt die Erde*** zu lesen פָּרוֹק הִתְפָּרְקָה „auseinandergerissen wird die Erde“ vgl. Hes 19 12. **20** Die Erde taumelt wie ein Betrunkener vgl. 29 9 und schwankt wie eine Hängematte vgl. 1 8. ***Schwer lastet auf ihr ihr Vergehen*** vgl. v. 5; das auf ihr vergossene Blut, das sie 26 21 wieder herausgiebt, um dann gereinigt zu sein, wirkt wie ein Gift für sie, so dass sie wie von giftiger Krankheit geschüttelt wird. „Sie fällt und steht nicht wieder auf!“ ist ein Citat aus Am 5 2 und zwar vielleicht nicht vom Dichter selber eingefügt. „Man kann dieser Darstellung der „Wehen“ des Gerichts in v. 18ᵇ–20 eine poetische Wirkung nicht absprechen; die beständige Wiederholung des Wortes אֶרֶץ, die ungefügen Hithpoele und Hithpalele malen trefflich den gigantischen Krampf der grossen Natur und die Assonanzen das Bersten, Stossen, Schwanken der ungeheuren Fläche. Und grossartig ist der in dem schlichten vorletzten Stichos von v. 20 sichtbar werdende ethische Hintergrund für diese wildbewegte Scene des Aufruhrs der Elemente, das trostlose Gefühl, dass die ganze Menschenerde von Schuld erdrückt, die Natur vergiftet ist“ (Duhm). Aber diese Nöte sind nicht das Ende, es sind die

„Wehen“ des Gerichts und damit auch der herrlichen Endzeit. Der Dichter, der den Optimismus jener Stimmen vom Saume der Erde nicht teilt und über die Weltlage recht pessimistisch denkt, ist doch ein Optimist, wenn er auf das Ziel der Wege Gottes sieht: das ist das Heil der Welt, nicht ihr Untergang.

21–23 Das Gericht und Jahwes Herrlichkeit auf Zion. **21**f. Das Gericht ergeht über die Gewalten in der Höhe und auf Erden und zerfällt in zwei Akte (vgl. v. 22). Jahwe sucht heim das *Heer der Höhe,* das sind die übermenschlichen Mächte, die im NT ἀρχαί Rm 8 38 Kol 1 16, δυνάμεις Mt 24 29 Lk 21 26, ἐξουσίαι (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) Eph 3 10 (τοῦ ἀέρος) Eph 2 2 (τοῦ σκότους) Kol 1 13, θρόνοι Kol 1 16, κυριότητες Eph 1 21 Kol 1 16 heissen, die aber schon als die Patrone und Leiter der Weltvölker und als die Vorsteher der verschiedenen Regionen und Sphären des Weltalls aus Daniel, der ungefähr vierzig Jahre vor unserer Apokalypse geschrieben ist, und besonders aus den Teilen des Buches Henoch bekannt sind, welche mit Cap. 24 ziemlich gleichzeitig sein werden. Wie sich das Gebiet Jahwes von Israel und Palästina auf die ganze Menschenwelt und Natur ausdehnte, so ist auch aus dem Gericht über das Volk bei den alten Propheten nachher ein Völkergericht und nun bei unserem Apokalyptiker ein umfassendes Weltgericht geworden, in das auch die Geister und Mächte der überirdischen Sphären einbezogen werden. **22** Das Heer der Höhe und die Weltkönige werden abgesetzt und ins Gefängnis gelegt, wo sie verbleiben bis zum zweiten Akt des Gerichts, dem definitiven Endgericht, das nach geraumer Zeit erfolgt. Für אֲסֵפָה אַסִּיר ist zu lesen אֹסֶף הָאַסִּיר vgl. 33 4 = ***wie man Gefangene einsteckt,*** und בּוֹר ***Grube*** zeigt, dass das Gefängnis wie bei Henoch (z. B. 10 6 13 vgl. auch II Pt 2 4 Jud 6) unter der Erde gedacht ist. Schon Hesekiel hat das Gericht in zwei Akte zerlegt, aber bei ihm ist der zweite die Niederwerfung Gogs d. h. der Räuber, die von Norden heranziehen vgl. zu Hes 39 8. Hier dagegen ist der Völkersturm die Einleitung des ersten Aktes und erst nach einer geraumen Zeit erfolgt das Endgericht und völlige Aufrichtung des herrlichen Gottesreiches; auch darin stimmt unsere Apokalypse auffallend mit Henoch 91 12–17 überein. Das יִפָּקֵדוּ darf trotz dem juristischen Grundsatz „ne bis in idem“ nicht in anderem Sinne als v. 21, also nicht im Sinne von einer Heimsuchung in Gnaden, sondern nur im Sinne von zur Strafe ziehen genommen werden. **23** Nach diesem letzten Akte beginnt das herrliche Reich Jahwes der Heere; Sonne und Mond, hier poetisch (wie 30 26) ***das Glühlicht*** und ***die strahlend Weisse*** genannt, verschwinden vor Gottes Glorie vgl. 60 19f. Jahwe ist das ewige Licht, wenn seine מַלְכוּת auf Zion beginnt vgl. 4 5 und sein כָּבוֹד, wie einst auf dem Sinai Ex 24 9–18, vor den Ältesten, den Spitzen der Gemeinde der Juden, leuchtet; vgl. Apk Joh 21 11 23 24. Von der Dauer der Zwischenzeit, die in der Apk Joh 20 3–15 auf tausend Jahre bestimmt ist, und von dem, was während derselben geschieht, ist hier nichts gesagt.

Nach Cap. 24 ergiebt sich für die Situation der Gegenwart des Verfassers der Apokalypse folgendes Bild: Die Welt ist zum Tode matt, alle Lebenslust ist verschwunden; Jerusalem liegt öde und der Menschen sind wenige. Allerdings ist soeben ein Ereignis eingetroffen, das unter den Juden am Rande der Erde Hoffnungen erweckt, welche aber

der Verf. nicht teilen kann. Das Ereignis ist der Tod Antiochus' VII. Sidetes 128 v. Chr., der Judäa verheert und Jerusalem eingenommen hatte. In naher Zukunft erwartet der Verf. die längst von den Propheten vorausgesagte Weltumwälzung: zunächst stehen den Menschen neue Nöte bevor, ein räuberisches Volk wird die Menschheit decimieren, eine neue Sintflut hereinbrechen, die Erde unter der Schuld des vergossenen Blutes aus den Fugen gehen; dann wird Gott die Gewalten der Höhe und auf Erden heimsuchen, sie für lange Zeit ins Gefängnis unter der Erde werfen, und endlich nach ihrer definitiven Abstrafung beginnt die Heilszeit mit der Niederlassung Jahwes in sichtbarer Glorie auf den Berg Zion.

α) **25 1–5 Ein Lied auf die Zerstörung Samariens;** vier Vierzeiler, eingeschoben in die Schilderung des Weltgerichts. Im ersten Vierzeiler **1** gehört פֶּלֶא עֵצוֹת zusammen (Duhm) vgl. פֶּלֶא יוֹעֵץ 9 5 und bedeutet *Wunderbeschlüsse* d. h. Beschlüsse, die fast unmöglich ausführbar schienen und eben doch Wahrheit waren: ***Jahwe, mein Gott bist du, Ich erhebe dich, lobe deinen Namen*** (beachte den Reim ךָ—ךָ); ***Denn du vollführtest Wunderbeschlüsse, Die von längsther Wahrheit und wahrhaft waren.*** Das Ereignis ist schon längst voraus verkündigt; denn die Bösen müssen untergehen. Das zweite Tetrastich **2** nennt das Ereignis: die Zerstörung der אַרְמוֹן זָרִים; das bedeutet „Barbaren-“, „Fremdenstadt“, besagt aber wenig, es ist daher nach LXX ἀσεβῶν mit Bredenkamp, Oort, Duhm, Cheyne זֵדִים vorzuziehen = *die Burg der Frechen*, die dem Willen Gottes widersprechen und sich den Gesetzestreuen entgegenstellen vgl. Dtn 1 43, soviel als *die Burg der Schismatiker*. In אַרְמוֹן dürfte eine lautliche Anspielung auf שֹׁמְרוֹן liegen. Das erste מֵעִיר ist aus dem zweiten verschrieben und in עִיר zu verbessern; zu מַפֵּלָה vgl. 23 13. **3** *Darum wird dich erheben, Die starke Nation, die Stadt der Völker, Werden die Tyrannen vor dir beben* sind drei Stichen; der erste und dritte reimen, der zweite ist unrichtig durch Athnach unter עָז auseinandergerissen. Unter der „starken Nation“, die ja schon die Bedingungen, die Antiochus VII. Sidetes Jerusalem stellte, mässigte (vgl. zu 24 12), sind mit Duhm die Römer, unter der „Stadt der Völker“ Rom (vgl. Apk Joh 17 15) zu verstehen. עָרִיצִים *Tyrannen* ist Subjekt zu יִירָאוּךָ, der Verf. meint darunter Fürsten, die den Juden feindselig gesinnt waren, wie Antiochus IX. Kyzikenus, der die Samaritaner gegen die Angriffe der Juden unter Antigonus und Aristobul, den Söhnen Johannes' Hyrkanus, unterstützte, und Ptolemaeus VIII. Lathurus, der Antiochus zu diesen Hilfeleistungen Truppen stellte. Diese Hilfe konnte den Fall Samariens, der zwischen 111—107 v. Chr. erfolgte, nicht hindern und für beide Fürsten hatte diese Unterstützung der Samaritaner schlimme Folgen vgl. Schürer Gesch. des jüd. Volkes I² 211. Der vierte Stichos fehlt und wird rein vermutungsweise von Bickell, Cheyne ergänzt: כִּי נוֹדְעָה יְמִינֶךָ „denn kundgeworden ist deine Rechte“. **4** enthält wieder drei Stichen in guter Ordnung bis zum zweiten כִּי. In denselben ist gesagt, wie Jahwe der *Niedrigen* und *Armen* d. h. der Juden *Hort* war und wie er sie schützte in jeder Gefahr, die wie 4 6 mit dem Wetterguss im Winter und der Hitze des Sommers verglichen wird. Es muss also eine Gefahr gewesen sein, die den Juden sehr nahe ging, eben jener von Antiochus Kyzikenus mit den Hilfstruppen des Ptolemäus Lathurus unternommene, aber vereitelte Versuch, durch Verwüstung Judäas

Samarien zu retten, s. zu v. 3. Die letzten Worte von כִּי an sind Glosse zur Erklärung der Bilder v. 4bα, wie die wiederkehrenden Worte עָרִיצִים und זֶרֶם und der Inhalt zeigen: *der Hauch* d. h. der Zorn *der Tyrannen ist wie ein Unwetter im Winter* l. קֹר = „Kälte", „Winter" für קִיר = „Wand" („Unwetter, das an die Wand prallt"?) vgl. Ps 147 17; so auch DILLMANN. Zu dieser Glosse gehören aber auch die zwei ersten Worte von **5** *wie Hitze an schattenlosem Ort;* so erklärt die Glosse beide Bilder von v. 4 (DUHM, CHEYNE). שְׁאוֹן זָרִים „das Gebrause der Barbaren beugst du" giebt doch keinen Sinn, man lese wie v. 2 זֵדִים und nach 13 11 וּגְאוֹן (so DUHM): *die Hoffart der Frechen* der Schismatiker *beugst du.* Damit ist der vierte Stichos gewonnen, und der Rest des Textes, der in LXX noch fehlt, ist wiederum Glosse, wie die 3. Pers. יַעֲנֶה und das abermalige עָרִיצִים zeigen, und zwar Glosse zu dem bereits verdorbenen Texte v. 5α: שְׁאוֹן זָרִים wird als „Siegeslied der Tyrannen" erklärt, und יַעֲנֶה, das תַּכְנִיעַ verdeutlichen soll, ist nicht als Kal „senkt sich", „verliert sich" GUTHE, sondern als Hiph. „er drückt nieder", „demütigt" gemeint. Dem כְּחֹרֶב בְּצָיוֹן v. 5a, das der Glossator schon vorfand und mit dem folgenden verband, entspricht חֹרֶב בְּצֵל עָב = „Hitze durch Wolkenschatten" scil. so demütigt er das Siegeslied der Tyrannen.

Das Lied geht auf die Eroberung und völlige Zerstörung Samariens zwischen 111—107 v. Chr. durch die Söhne des Johannes Hyrkanus, die auch dann von der Belagerung nicht abliessen, als Antiochus Kyzikenus zum zweiten Mal mit den Hilfstruppen des Ptolemäus Lathurus die Juden zu besiegen versuchte (vgl. zu v. 2 3 u. 4 und s. JOSEPHUS Antiq. XIII, 10, 2f.). Die Eroberung von Tyrus durch Alexander den Grossen 332 v. Chr., auf welche CHEYNE das Lied bezieht, war kein Anlass für die Juden, Jahwe zu danken vgl. 23 15–18.

b) 25 6–8 Das von Jahwe den Völkern auf Zion bereitete Mahl, durch das sie in die Gottesgemeinschaft aufgenommen werden.

Der Abschnitt ist die Fortsetzung von 24 23; das zeigt schon בָּהָר הַזֶּה v. 6, das sich nur auf den Zion 24 23 beziehen kann: wenn dort Jahwe in sichtbarer Glorie vor den Ältesten sich niederlässt, so bereitet er nicht nur diesen, wie Ex 24 11, sondern allen Völkern, deren Könige 24 22f. gerichtet sind, ein Freudenmahl und spendet allen Trost nach den Leiden, die sie erduldet haben. Ebenso führen die Lautspiele in v. 6f. auf den Verf. von Cap. 24, und wie 24 3 die Ankündigung der Weltumwälzung, so schliesst auch hier die Weissagung des Heils mit der Versicherung, dass Jahwe solches geredet hat 25 8, s. zu 24 3. Die Herrlichkeit und das Glück der Gottesnähe, das Leben im Gottesreiche, ist schon früher öfters mit der Teilnahme an einem Mahle verglichen s. Jer 31 10f. Ps 23 5; später ist es ein stehendes Element in der Eschatologie vgl. Mt 8 11 Lk 14 15–24. Das Grosse in der hier gegebenen Schilderung ist, dass die Teilnahme nicht nur den Juden, sondern allen Völkern gestattet und dass hier auch nicht, wie in der talmudischen Theologie, von „dem Mahle der Gerechten" die Rede ist; dadurch erhebt sich der Verf. über den Partikularismus eines Tritojesaja zu deuterojesajanischem Universalismus und nähert sich Jesu Gleichnis Lk 14 21–24.

6 Mit שְׁמָנִים *Fettspeisen,* dem Besten, was sonst im Opfer der Gottheit geweiht wurde, klingt zusammen שְׁמָרִים *Hefenweine* d. h. alte, reine und durchgegorene, weil auf den Hefen gebliebene Weine Jer 48 11, wie מְמֻחָיִם *markig,* partic. Pu. des von מֹחַ „Mark" denominierten Verbums מָחָה GES.-KAUTZSCH[26] § 75 dd, mit מְזֻקָּקִים *geläutert, geseiht* vgl. Am 6 6 LXX und das „Mückenseihen" Mt 23 24. **7** Dann schwindet die „weltschmerzliche" und trübselige

Stimmung (vgl. 24 6–9) und aller Kummer hat ein Ende; denn Gott entfernt den Schleier, die Hülle, die auf allen Völkern liegt vgl. 60 2. פְּנֵי הַלּוֹט ist die dem Beschauer zugekehrte Seite, die sichtbare Aussenseite der Hülle wie Hi 41 5. הַלּוֹט[2] fasst GES.-KAUTZSCH[26] § 72 p in transitivem Sinne = לֹט „verhüllend", besser liest man nach I Sam 21 10 mit DUHM und CHEYNE das Partic. pass. הַלּוּט *die gehüllte.*

8aα Das ohne jede Verbindung folgende בִּלַּע הַמָּוֶת לָנֶצַח stört den Zusammenhang zwischen v. 7 und v. 8, da nach der Entfernung der Trauerhülle die Thränen im Angesicht der Menschen sichtbar werden; das Sätzchen ist daher mit DUHM, CHEYNE und SMEND (Rel.-Gesch. 505) als Glosse zu v. 7 u. 8a anzusehen, die erklären will, dass Trauer und Schmerz von den Menschen weggenommen werden durch die Vernichtung des Todes, d. h. auch des ἔσχατος ἐχθρός der Menschheit I Kor 15 26. Für בִּלַּע haben THEODOTION und die vollständig mit ihm übereinstimmende Übersetzung I Kor 15 54 κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος das passive בֻּלַּע gelesen; לָנֶצַח *für immer* übersetzt dagegen auch LXX häufig mit εἰς νῖκος vgl. II Sam 2 26 Hi 36 7. Nach VOLLMER alttest. Citate bei Paulus 24—27 weist jene merkwürdige Übereinstimmung zwischen Paulus und THEODOTION auf eine verlorene griechische Version.

8aβb Nicht an den Tod, wie der Glossator, denkt der Verf. der Apokalypse, obschon ihm diese Anschauung wohl zuzutrauen, aber dann auch zu erwarten wäre, dass er sie „wirkungsvoller eingeführt und ausgeführt" hätte, sondern an alle Übel, die über die Menschen nach Cap. 24 kamen und kommen, und an die Schmach, der die jüdische Diaspora überall auf Erden ausgesetzt ist. Das odium, das auf den Juden in der ganzen Welt liegt, wie alle Leiden werden von Jahwe entfernt, aber, was hervorzuheben ist, nicht durch Gewalt, sondern durch Mitleid und Trost, durch freundlichste und reichlichste Erquickung an dem Freudenmahl auf Zion. Vgl. Apk Joh 21 1–4.

β) **25 9–12 ein Gedicht: Gottes Lobpreis für errungene Siege und die Hoffnung auf die Unterwerfung Moabs.**

Diese zweite Einfügung, die offenbar nach dem בַּיּוֹם הַהוּא v. 10 als Beischrift zu v. 6f. gemeint ist und sich durch ihren ganz andern Geist als anderen Ursprungs erweist, besteht aus drei Strophen von fünf ganz kurzen, oft nur ein Wort umfassenden Zeilen.

9 Die Einleitung, die nur eine kurze Wiederholung von 26 1 ist, und זֶה יְהוָה קִוִּינוּ לוֹ, das in LXX cod. Alex. fehlt und ganz wie eine Variante zu זֶה קִוִּינוּ לוֹ aussieht, sind sekundär (DUHM). Das Gedicht beginnt: *Siehe da ist unser Gott, Der, auf den wir hofften, Dass er uns helfe! Lasst uns jauchzen und jubeln Über seine Hilfe.* Jahwe hat Zion geholfen, darum wird er es auch an der Kehrseite dieser Hilfe, an der Unterjochung Moabs nicht fehlen lassen **10**: *Denn ruhen wird Jahwes Hand* d. h. seine Macht *Auf diesem Berge,* d. h. auf dem Zion ist der Sitz seiner Macht; *Aber zertreten wird Moab unter sich* תַּחְתָּיו = an Ort und Stelle, *Wie ein Strohbündel zertreten wird Im Misttümpel.* Das Kĕrē liest unnötig für בְּמֵי *im Wasser,* das zu dem „Schwimmen" in v. 11 stimmt, בְּמוֹ „mit", „im". מַתְבֵּן und מַדְמֵנָה allitterieren und assonieren; das zweite spielt auf die moabitische Stadt Madmena an vgl. Jer 48 2. Für den Hass gegen Moab, seinen Hochmut und seine Schadenfreude vgl. 16 6 Jer 48 29f. Zph 2 8 10. Der Infin. constr. Niph. הִדּוּשׁ mit *u* steht für הִדּוֹשׁ GES.-KAUTZSCH[26] § 72 v. **11** *Und breitet es seine Hände drin aus, Wie sie ausbreitet Der Schwimmende zum Schwimmen, Drückt man nieder seine Hoffart*

Samt dem Rudern seiner Hände. So fassen DUHM und MANDELKERN אֲרֻבּוֹת, ersterer vergleicht אֵבֶר „Schwinge", letzterer talmudisches ארבא „Boot". Das Wort ist ganz unsicher; die Bedeutung „Kniffe", „Nachstellungen" passt nicht zu יָדָיו. Dürfte man Dtn 33 7 יָדָיו רָב לוֹ „mehre ihm seine Hände" (רָב als verkürztes Pi. = רַבָּה) fassen, so könnte man an עִם רְבוֹת יָדָיו = „trotz der Vielheit seiner Hände" oder mit blosser Änderung des א in ה an עִם הַרְבּוֹת יָדָיו = „trotz dem Vervielfachen (etwa dem Verzehnfachen) seiner Hände" denken. Der Sinn muss sein: trotz (oder bei) allen seinen Anstrengungen wird Moab gedemütigt werden. **12** ist Variante zu 26 5 und gehört nicht hierher, wie die Anrede חֹמֹתֶיךָ und die perfektisch zu übersetzenden Perfekta zeigen, so auch CHEYNE und DUHM.

Das mit v. 11 abgeschlossene Gedicht ist später als die Apokalypse, an deren בָּהָר הַזֶּה es anknüpft, vielleicht wegen v. 12 noch später als 26 1–19. Man wird daher annehmen müssen, dass es in der letzten Zeit des Johannes Hyrkanus oder selbst erst, wie DUHM dafürhält, in der Zeit des Königs Alexander Jannäus entstanden ist; vgl. zu 16 13 f. S. 141.

γ) 26 1–19 ein Gedicht: Preis Gottes für das den Gerechten erwiesene und verheissene Heil.

Diese dritte Einfügung in die Apokalypse enthält vier Strophen von je sieben Langzeilen, die aus drei zweihebigen oder aus zwei dreihebigen Gliedern bestehen. DUHM hat dieses Metrum erkannt und daran erinnert, dass man hier leicht einen hexametrischen Vers finden kann, den JOSEPHUS Antiq. II, 16, 4 IV, 8, 44 für Ex 15 und Dtn 33 erwähnt; vgl. auch Ps 119. Über die Entstehungszeit s. S. 195f.

1a ist die Überschrift, die das Gedicht mit der Apokalypse verbinden soll; aber auf „jenen Tag" (vgl. 24 21–23 25 6–8) kann man höchstens den Schluss des Gedichtes 26 19 beziehen, während das Übrige nicht dahin passt. Vgl. 12 1 4.

Die erste Strophe v. 1b–6: Jahwe der Schutz Jerusalems und der Sieger über Samarien. **1b** Die drei Glieder der Zeile weisen je eine Allitteration auf, die DUHM wiedergiebt: *Starke Stadt haben wir, zum Schutz erschafft er Wälle und Wehr.* Subjekt ist Jahwe, und יְשׁוּעָה ist das zweite (LXX, DUHM), nicht das erste (GUTHE) Objekt. Jerusalem erhält wirkliche חוֹמוֹת und חֵל d. h. eine kleinere Vormauer, ein προτείχισμα, antemurale; das feiert unser Dichter, vgl. die Einweihung der neugebauten Mauer mit Lobgesängen zu Nehemias Zeit Neh 12 27–43. Für עִיר עָז־לָנוּ liest CHEYNE dem Sinne gemäss עִיר עֹז לָנוּ. **2** In dem neu mit Mauern und Thoren ausgerüsteten Jerusalem soll nur ein gesetzestreues Volk wohnen vgl. v. 10, ferner Ps 15 24 3–6 Jes 33 14–16. **3** שָׁלוֹם ist nur einmal zu lesen LXX, DUHM, CHEYNE; סָמוּךְ *unerschütterlich fest* (vgl. Ps 111 8) steht attributiv zu יֵצֶר, das auch Gen 6 5 8 21 Dtn 31 21 I Chr 28 9 29 18 in der Bedeutung *Sinnesart, Gesinnung* vorkommt und später in der jüdischen Theologie als term. techn. יֵצֶר הַטּוֹב und יֵצֶר הָרָע für den „guten" und den „bösen Trieb im Menschen" eine grosse Rolle spielt vgl. WEBER Jüd. Theol.[2] S. 215–218. תִּצֹּר von נָצַר *bewahren* bildet ein Wortspiel zu יֵצֶר, und שָׁלוֹם ist adverbiales Objekt: *unversehrt* (in Glück und Heil) *bewahrst du* scil. Jahwe *wahrhaften Sinn* vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 118 q. Dem סָמוּךְ entsprechend steht das Part. pass. בָּטוּחַ wie Ps 112 7, wohl um das Gefestigte des Vertrauens,

die gesetzte Sinnesart, nachdrücklich zu bezeichnen. Die Aufforderung zum Vertrauen **4** ist durch בָּטוּחַ und den Sinn von v. 3 angeregt. Entweder ist mit Duhm יְהוָה (als Variante oder Korrektur) oder mit Grätz, Cheyne בְּיָהּ (als aus יְהוָה entstandenes Versehen des Schreibers) zu tilgen. Das sog. בְּ essentiae steht sonst nicht beim Subjekt. Zu יָהּ vgl. 12 2. Der Plural עוֹלָמִים kommt nur I Reg 8 13 in einem Stück aus alter Zeit vor. **5** Wie berechtigt das Vertrauen auf Jahwe ist, zeigt die Zerstörung der „hochragenden Stadt". Dass Samarien gemeint ist, musste der Leser verstehen; יֹשְׁבֵי מָרוֹם spielt auch lautlich an den Namen שֹׁמְרוֹן an, wie אַרְמוֹן זֵדִים 25 2. Samarien war auch eine auf einem Hügel gelegene Stadt und ihre Bewohner in jeder Hinsicht „Bewohner der Höhe". Das von LXX nicht wiedergegebene יַשְׁפִּילָהּ ist Variante zu dem richtigen, mit dem folgenden Verbum reimenden יַשְׁפִּילֶנָּה. Zu v. 5 ist 25 12 eine verkürzte und verdorbene Dublette, welche den Inhalt auf Moab bezieht und die Aussage in eine Anrede umwandelt. In **6** ist רֶגֶל nach LXX als Dittographie des folgenden Wortes zu tilgen, ferner entsprechend דַּלִּים auch der Plur. עֲנִיִּים zu lesen (Cheyne): die „Niedrigen" und „Armen" sind die Juden vgl. 14 30 32, sie treten die schismatische Stadt mit Füssen vgl. Mal 3 21 u. s. S. 195f.

Die zweite Strophe v. 7–10: Den Gerechten Glück, aber den Gottlosen keine Gnade, wenn sie aus Gottes Gerichten nichts lernen! **7** ***Der Pfad*** (אֹרַח und מַעְגָּל, wie sonst דֶּרֶךְ) ***der Gerechten ist Geradheit*** d. h. läuft in der Ebene, führt nicht zu Fall und Gefahr, sondern zum glücklichen Ziel vgl. Ps 1 6. יָשָׁר ist als von LXX nicht gebotene und überflüssige Variante zu מֵישָׁרִים zu tilgen: ***des Gerechten Bahn ebnest du.*** **8** Mit Guthe hier einen Einschnitt zu machen, wäre verfehlt. Schon das אַף und die bei unserm Dichter beliebte „Concatenatio" durch Wiederaufnahme eines Wortes der vorigen Zeile (vgl. z. B. בָּטוּחַ und בָּטֵחוּ v. 3f., נֶפֶשׁ und נַפְשִׁי v. 8f., hier אֹרַח), resp. des Gedankens am Anfang einer neuen Strophe (vgl. v. 10f.), vor allem aber der enge Zusammenhang von v. 7 und 8 verbieten die Trennung. Der Sinn ist: Auch Jahwe hat einen Weg; seine Gerichte werden kommen und die Entscheidung ist nicht zweifelhaft, auf diese harren die Gerechten. אֹרַח מ׳ ist vorausgestelltes Objekt, welches das eigentliche Objekt ךָ־ näher bestimmt, zu קִוִּינוּ = ***auch auf dem Weg deiner Gerichte, Jahwe, harren wir dein.*** Das Ziel, dessen geharrt wird, nennt die zweite Zeile: ***Nach deinem Namen und nach deinem Preise steht das Begehren der Seele*** d. h. nach dem Siege Jahwes, seinem Ruhm und seiner Verehrung zuerst unter den Juden, aber dann auch in der ganzen Menschheit, vgl. für שֵׁם und זֵכֶר Ex 20 24 3 15. **9** Wie oft in den Psalmen, wechselt die 1. Pers. sing. mit der 1. Pers. plur. נַפְשִׁי und רוּחִי nehmen das Subj. *ich* voraus, wie אֹרַח in v. 8 das Objekt vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 144 m = *mit meiner Seele.* בַּלַּיְלָה „in der Nacht" hat hier keinen Sinn und ist mit Duhm und Cheyne zu entfernen: es ist wohl eingesetzt von einem, der בַּבֹּקֶר „am Morgen" für בְּקִרְבִּי las (Duhm) oder אֲשַׁחֲרֶךָּ als „am frühen Morgen (שַׁחַר) suchen" erklärte (Cheyne). כַּאֲשֶׁר ist als die Zeile überladend und als prosaische Variante zu כִּי *wenn* zu tilgen (Duhm, Cheyne); vielleicht ist es aus כָּאוֹר korrumpiert, das aber seinerseits aus Hos 6 5 hier eingesetzt wurde vgl.

LXX. Somit heisst v. 9ᵇ: ***Wenn deine Gerichte die Erde treffen, lernen das Recht die Bewohner des Erdkreises*** d. h. dann erkennen die Menschen, wer Recht hat, die Juden oder ihre Gegner, sie lernen die Wahrheit des Gesetzes. **10** Allgemein werden die zwei ersten Wörter als abgekürzter Bedingungssatz gefasst vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 159 c; aber die Erwägung: „wird der Gottlose begnadigt, so lernt er das Recht nicht“ passt einmal nicht gut in den Zusammenhang, dem eine solche Begründung des Gerichtes fern liegt, und andrerseits wünschte man für diesen Sinn die Tempora eher in umgekehrter Ordnung, zuerst das Perfekt und im zweiten Satze das Imperfekt. Der Sinn wird besser und die beiden Zeilen vollständig, wenn zu Anfang der Ausfall von בַּל (vgl. vorangehendes תֵּבֵל) angenommen wird, also: ***Nicht wird begnadigt der Gottlose, der das Recht nicht gelernt hat; Im Lande der Gradheit frevelt er und sieht nicht die Hoheit Jahwes.*** Das ist der Gegensatz zu dem Schicksal der Gerechten, deren Weg zum Ziele führt und die auf Jahwes herrliche Gerichte harren; der Gottlose, der das Gesetz nicht gelernt hat, findet keine Gnade, er frevelt im Lande der Gradheit d. h. in Juda (Sibyll. III, 218 ff. 573 ff.) und sieht Jahwes Majestät nicht. Das macht seine Sünde noch ärger, dass sie im Lande Juda geschieht und dass er, trotzdem er dort wohnt, Jahwes Majestät nicht erkennt. Solche Gottlose werden in Juda ausgerottet vgl. v. 2.

Die dritte Strophe v. 11–14: Gottes Hoheit in dem bereits erfolgten Sturz der judenfeindlichen Herren. **11** nimmt den Gedanken von v. 10ᵇ auf, um ihn in der ganzen Strophe auszuführen. יַהְוֶה ist aus Versehen von einem Schreiber wiederholt (vgl. letztes Wort in v. 10), so DUHM, CHEYNE. ***Erhoben ist deine Hand, sie*** (scil. die Frevler v. 10) ***sehen es nicht; sehen werden sie und erbleichen*** d. h. sie werden zu ihrem Schrecken die Macht Jahwes erfahren. קִנְאַת עָם ist nicht Objekt zu יֶחֱזוּ, sondern das Subjekt zu תֹּאכְלֵם und Anfang der neuen Zeile; עָם, wofür man wegen des folgenden צָרֶיךָ mit CHEYNE besser עַמְּךָ lesen wird vgl. Ps 69 10, und צָרֶיךָ sind als Objekte der übergeordneten Nomina zu fassen = ***der Eifer um dein Volk*** d. h. um das dir getreue Volk, ***und das Feuer gegen deine Gegner wird sie verzehren, Jahwe.*** יַהְוֶה ist aus v. 12 herüberzunehmen. Jahwes Gegner sind die Gegner der Getreuen, zu welchen der Dichter gehört. Über קִנְאָה vgl. zu 9 6. **12** Jahwe wird die Feinde vertilgen, er schafft den Getreuen Heil, die auch ihm alle ihre bisherigen Erfolge zu danken haben. תִּשְׁפֹּת, dessen Bedeutung ***verschaffen, anrichten*** hier im allgemeinen nicht zweifelhaft sein kann, ist nach seinem speziellen Sinn noch unerklärt: ***Du wirst uns Heil verleihen; denn auch alle unsere Thaten hast du uns vollbracht.*** Was das für Thaten sind, zeigt **13** f.: die gründliche Entfernung der Jahwe feindlichen Herren, der ***Herren ausser dir*** d. h. solcher Herrscher, die nach Jahwe und seinem Gesetz nichts fragten. An Götter ist nicht zu denken, da von diesen בְּעָלוּנוּ nicht gesagt werden könnte, sondern an fremde Herrscher, wie Antiochus Sidetes (s. S. 195). Die zweite Zeile v. 13ᵇ ist zu kurz und die Verbindung von בְּךָ mit נַזְכִּיר gezwungen; es ist daher der übrige Teil der Zeile verloren (DUHM, CHEYNE). Die LXX wird den Sinn mit ihrem ἄλλον οὐκ οἴδαμεν treffen; vermutungsweise darf man vielleicht ergänzen: בַּל נֵדַע עֲדֵי־עַד מִלְּבַדְּךָ *Niemand kennen wir je ausser dir*

allein, zu עֲדֵי־עַד vgl. v. 4; *wir preisen deinen Namen* d. h. nur dir gilt unsere Verehrung vgl. v. 8. **14** Mit diesen Zwingherrn ist es für immer vorbei: Tot sind sie und ***Tote leben nicht, Schatten*** (14 9) ***stehen nicht auf; Darum suchtest du heim und vertilgtest sie und vernichtetest all ihr Gedächtnis*** d. h. alle Andenken an sie, alles was an sie erinnert, etwa Abgaben, ferner Münzen, zerstörte Mauern und Städte und dergl. לָכֵן beginnt am besten die letzte Zeile, die in zwei Kola zu trennen ist wie v. 14a, und knüpft an die ganze Darlegung von v. 13 an, nicht an v. 14a an; man braucht darum לָכֵן nicht die Bedeutung von „zu dem Zwecke" zu geben. Die fremden Herrscher kommen nicht wieder, sie sind tot; es ist möglich, dass der Tod des Antiochus Sidetes so überraschend war, dass man daran nicht glauben wollte, wie man später Neros Wiederkehr fürchtete und wie man ja Elia erwartete Mal 3 23f. Der Dichter hebt daher zum Troste hervor: Tote und Schatten kommen nicht wieder; vgl. auch 14 20-22 und Jer 51 39 57.

Die vierte Strophe v. 15-19: Jahwe der Mehrer des jüdischen Volkes. **15** Die bereits erfolgte Vermehrung des Volkes und Erweiterung der Grenzen. יַסְפְתָּ לַגּוֹי יְהוָֹה ist zu tilgen als um יְהוָֹה vermehrte Wiederholung der Anfangsworte: ***Du vermehrtest das Volk, verherrlichtest dich, erweitertest alle Grenzen des Landes;*** der Dichter wird an die Erfolge des Johannes Hyrkanus denken. In **16** ist vor allem צָקוּן לַחַשׁ „sie ergossen (Perf. mit ן־!) leises Gebet" (= לַחַשׁ, das vielmehr „Zaubergeflüster" bedeutet) unhaltbar; aber auch צָקוּן לַחַשׁ = „Zauberzwang" (Duhm) ist kaum richtig. Man lese mit Cheyne die 1. Pers. plur. wie in v. 17f. und für לַחַשׁ vielmehr מִלַּחַץ כִּי, so dass mit Weglassung des auch hier überflüssigen יְהוָֹה der Vers lautet: בַּצַּר פְּקַדְנוּךָ צָעַקְנוּ מִלַּחַץ כִּי מוּסָרְךָ לָנוּ = ***In der Not suchten wir dich, schrieen vor Drangsal, als deine Züchtigung uns wurde.*** Auch die 3. Pers. plur. würde den Sinn nicht ändern: die Not war ein Zuchtmittel für die Juden, sie hat sie zu Jahwe gebracht. **17** f. Diese Drangsale waren zugleich die Wehen einer neuen Zeit; aber nicht die Juden schafften das Heil, sondern Jahwe v. 15. Nach den schweren Nöten zu Anfang der Regierung des Johannes Hyrkanus hat Jahwe bessere Zeiten kommen lassen. תָּחִיל fehlt in LXX und ist hier zur Uniformierung mit v. 18 eingesetzt (Duhm); תַּקְרִיב und תִּזְעַק sind Relativsätze zu הָרָה. Mit v. 17b beginnt die neue Zeile, zu der noch הָרִינוּ חַלְנוּ aus v. 18 gehört. מִפָּנֶיךָ = „von dir aus" d. h. in die Lage, in der wir uns befanden, waren wir von Jahwe versetzt. **18** כְּמוֹ יָלַדְנוּ רוּחַ „als hätten wir Wind geboren", ist Glosse zu v. 18b; „als wir geboren hatten, (war es) Wind", wäre eine sehr gesuchte Übersetzung und könnte die Ursprünglichkeit der Worte nicht retten, welche v. 18b vorwegnehmen und so den Zusammenhang stören. Zu רוּחַ vgl. Hos 12 2 Koh 1 14 Jes 41 29. Trotz Drangsal und Wehen erreichten wir nichts: ***Glücklich machten wir nicht das Land,*** zu glücklicheren besseren Verhältnissen יְשׁוּעֹת brachten wir trotz allen eigenen Anstrengungen das Land nicht, ***und nicht „fielen" Weltbewohner*** poet. für Menschen; יִפְּלוּ *„fielen"* = „geboren werden" kommt nur hier und v. 19 vor, doch vgl. καταπίπτειν Sap 7 3 und נָפַל. Die Imperfecta נַעֲשֶׂה und יִפְּלוּ geben den bleibenden Misserfolg an = ohne dass wir dem Lande zur Ruhe verhelfen, noch seiner Bewohner mehr werden. Die Armut an Menschen

hebt auch der Apokalyptiker hervor 24 10–12. **19** Der Gegensatz der vergeblichen menschlichen Anstrengungen und der wirksamen göttlichen Hilfe, der den leitenden Gedanken von v. 15–18 bildete, wird hier nicht nochmals vollständig ausgesprochen, sondern nur die zweite Seite um ein wichtiges Moment vermehrt, das im Gegensatz zu v. 14 und im Blick auf das nahe Heil das Lied abschliesst: Zu den Thoren der Stadt v. 1, zu der Mehrung des Volks und der Erweiterung des Gebietes v. 15 kommt in Zukunft noch die Auferweckung der Toten. Die Worte sind nicht Wunsch, sondern zuversichtliche Hoffnung (so auch Delitzsch und Orelli), wie schon der Gegensatz zu v. 14, der sich auch in dem Suffix in מֵתֶיךָ kundgiebt, deutlich fordert. Dann sind aber mit den alten Übersetzungen nicht Jussive und Imperative, sondern Imperfekte und Perfekte (mit vorgesetztem וְ) zu lesen, also ist וְהֵקִיצוּ וְרִנְּנוּ zu punktieren: *sie werden aufwachen und jubeln* (Duhm, Cheyne). Ferner ist das mit dem unbegreiflichen Suffix der 1. Pers. versehene נְבֵלָתִי ein Zusatz, der hervorheben sollte, dass es sich um leibliche Auferstehung handle, und der dann für מֵתֶיךָ ein neues Prädikat forderte, welches man nach v. 14 in der Hinzusetzung von יִחְיוּ fand. Ursprünglich lautete die Zeile: מֵתֶיךָ יְקוּמוּן וְהֵקִיצוּ וְרִנְּנוּ שֹׁכְנֵי עָפָר *Deine Toten werden auferstehen, werden erwachen und jubeln, die im Staube liegenden.* *Deine* d. h. Jahwes *Toten* sind die treuen Verehrer Jahwes, die gestorben sind, unter diesen besonders die Märtyrer, die im Kampf für die jüdische Religion gefallen sind. Hes 37 hatte in seiner Vision von dem Lebendigwerden der Gebeine auf dem weiten Totenfelde von dem Wiederaufleben der Nation gesprochen; für unsern Dichter ist es bereits Glaubenssatz, dass der einzelne getreue Israelit auferstehen werde, ein Glaube, der die notwendige Antwort auf die Frage nach dem Ergehen der kurz vor dem Anbruch des messianischen Heils gestorbenen Märtyrer enthält, vgl. Dan 12 1–3. Als Mittel für die Belebung der Toten besitzt Jahwe den *Tau der Lichter* d. h. den Tau der obersten himmlischen Regionen, wo das Licht ist, in das Jahwe sich hüllt Ps 104 2 vgl. Dan 2 22. Immerhin ist der Plural אורת nur hier zu belegen und die LXX scheint אֲרוּכָה „Heilung“, „Genesung“ gelesen zu haben; an ארת „Kräuter“ II Reg 4 39 kann man aber doch nicht denken. Der Tau belebt (vgl. Hos 14 6 Mch 5 6 vgl. Ps 110 3), und wenn Jahwe ihn auf die Gräber seiner Toten fallen lässt (auf die Gräber der andern Toten kommt kein Tau), so *wird die Erde Schatten gebären*. Zu תַּפִּיל vgl. v. 18 und zu dem ganzen Sätzchen Hen 51 1 2; wenn an letzterer Stelle, wie öfters in den Schriften des 1. Jahrh. vor und nach Chr. von einer allgemeinen Auferstehung geredet wird, so bringt diese doch nur den Gerechten Freude und Jubel.

Die in diesem Gedichte vorausgesetzte Situation empfiehlt, mit Duhm die Entstehung dieses Stückes in die letzten Jahre der Regierungszeit des Johannes Hyrkanus 135—105, in die Zeit nach der Zerstörung Samariens um 110 v. Chr., zu verlegen. Durch Johannes Hyrkanus hat Jerusalem Mauern und Thore erhalten vgl. v. 1 2 und I Mak 16 23; durch seine Söhne ist die feindliche Stadt, unter welcher nur Samarien, nicht Tyrus (so Cheyne) oder eine noch ferner gelegene Stadt, gemeint sein kann, völlig zerstört vgl. v. 5 6 und zu 25 1–5; das Gebiet ist erweitert und die Bevölkerung gemehrt durch die Unterwerfung der Edomiter und den Sieg über die Samaritaner vgl. v. 15; die fremden Herrscher sind tot v. 14, nachdem Antiochus Sidetes 128 v. Chr. im Partherkriege gefallen

und Judäa völlig frei geworden ist; die bösen Zeiten, wo alle eigenen Anstrengungen nichts halfen v. 16–18, sind vorüber und jetzt wird erkannt, dass Jahwe allein der Helfer ist, auf den man vertrauen darf (v. 1 3), er hat ja nach den bösen Anfangsjahren (vgl. zu Cap. 24) jetzt bessere Zeiten anbrechen lassen, und von seiner Wundermacht darf man auch die Auferweckung der Toten hoffen (v. 19).

c) 26 20—27 1 Jahwes Volk in sicherer Geborgenheit bei dem Gericht über die Sünde der Welt.

Diese Verse gehören der Apokalypse an; denn sie sind die Fortsetzung von 25 8 und legen die negative Seite der dort verheissenen Entfernung des Spottes über die Juden, das Gericht über die Weltmächte, dar, während dann 27 12f. die positive Seite ausgeführt ist.

20 Wie man sich nach 2 10 19 vor dem Gerichte, das Jahwe über sein Volk hält, in Höhlen und Klüfte der Erde flüchtet, so sollen sich wirklich bei dem Kommen des Weltgerichts die Juden in ihren Kammern bergen, bis der Sturm vorüber vgl. Mt 24 16–20. Warum die Masora den Dual דְּלָתֶיךָ beanstandet, sieht man nicht ein, da bei einer Kammer eine in der Mitte wagrecht geteilte Doppelthüre leicht möglich ist und der Singular eher bei der Kammer selber am Platze wäre (Duhm). חֲבִי ist hier nicht Impera. Sing. fem., wie Ges.-Kautzsch[26] § 75 qq angiebt, sondern mascul. Impera. nach aramäischer Bildung vgl. z. B. חֱיִי „lebe!" Dan 2 4; ohne diese Annahme hat man חֲבִי = חֲבֵה zu lesen. Der *Zorn*, d. h. das Gericht vgl. zu 10 25, geht rasch vorüber; Gottes Exekution nimmt nur kurze Zeit in Anspruch. **21** Jahwe zieht aus מִמְּקוֹמוֹ d. h. vom Himmel, um das Weltgericht zu halten, das bereits 24 18–23 geschildert ist. Der 24 16 in Aussicht gestellte Zug der Parther ist hier als schon vorübergegangen vorausgesetzt; hier handelt es sich um die Strafe für die Mordthaten, um deren willen die Welt aus den Fugen geht 24 5 20. Die Erde deckt das Blut nicht mehr (vgl. Gen 37 26), sodass es um Rache schreit Gen 4 11 Hos 6 8 Hes 24 7 8 Hi 16 18. **27 1** Die Rache, die Jahwe vollzieht, trifft die drei Weltmächte, die hier in Anspielung an den alten babylonischen Chaosmythus mit den einst erschlagenen Weltungeheuern bezeichnet sind. Der Leviathan zerfällt hier in zwei Gestalten: die flüchtige Schlange, wie Hi 26 13, und die gewundene Schlange, und so sind hier statt der sonst (51 9 Hi 26 12 f.) gewöhnlichen zwei Ungeheuer deren drei gezählt, weil sie drei Weltmächte darstellen sollen. Wer gemeint ist, wird verschieden gedeutet; aber es kann sich nur um gleichzeitige Mächte handeln, da sie Jahwe in raschem Prozesse vernichtet (vgl. v. 20). Der Drache im Meere ist, wie Rahab 30 7 Ps 87 4, ohne Zweifel Ägypten vgl. Hes 29 3 32 2; darum wird die eine Schlange Syrien (= „Assur" v. 13) und die andere die „*Räuber*" (24 16) bedeuten, und zwar dürfte die *gewundene* Schlange Syrien, das „Judäa zu einem grossen Teil umfasste und zu erdrücken drohte", und die *flüchtige* die Parther meinen, deren Fechtweise und nördliche Heimat am besten zu dem Sternbild des Drachen am nördlichen Himmel passen und die als die gefährlichsten Feinde, da sie 129 v. Chr. von Norden nach Syrien hereinbrachen, die erste Stelle verdienen (Duhm). Die drei Prädikate der göttlichen Waffe entsprechen den drei Ungeheuern: *hart* ist das Schwert d. h. *grausam* wie die Parther, *gross*, um das Seleucidenreich zu vernichten, und *stark*, um die Ägypter zu schlagen, für

die es einst auch Gottes starke Hand brauchte. אֲשֶׁר בַּיָּם ist sachlich wohl richtig, aber, da es in LXX fehlt, doch nicht zu halten; vgl. darüber zu v. 2ᵃ.

δ) **27** 2–5 (6) **Ein Lied über Israel, die Weinpflanzung Jahwes;** vierte Einfügung, ein Gegenstück zu 5 1–7, das die Vergleichung jenes Liedes in der neuen Zeit entsprechender Weise durchführt: Jahwe hegt und pflegt seinen Weinberg, das Unkraut, wo es sich zeigen sollte, rottet er aus, aber gegen seinen Weinberg fühlt er keinen Zorn mehr (v. 4).

2ᵃ בַּיּוֹם הַהוּא ist eine unvollständige Einleitung; nach 25 9 ist davor zu lesen וְאָמַר, das vielleicht mit בַּיּוֹם in die beiden letzten Worte v. 1: אֲשֶׁר בַּיָּם verdorben ist (Duhm). Die vollständige Einleitung war somit: *Und man wird sprechen an jenem Tage.* Erst v. 2ᵇ beginnt das Liedchen, das in vier Tristicha von kurzen Zeilen zerfällt; die beiden ersten v. 2ᵇ–4ᵃ schildern die Sorge Jahwes für den Weinberg, die beiden letzten v. 4ᵇ 5 die Vernichtung des Unkrauts d. h. der Feinde Israels. כֶּרֶם *Weinberg* ist nur hier und v. 3 als Femininum behandelt; Duhm setzt daher dafür גֶּפֶן „Weinstock" ein, da die Verschreibung in כֶּרֶם durch 5 1 ff. veranlasst sein könne. Jedenfalls aber ist mit LXX und einigen Handschriften חֶמֶד *Lust* statt חֶמֶר „Gährung", „Wein", das zu כֶּרֶם nicht passt, zu lesen: *Weinberg der Lust, lieblicher Weinberg* vgl. 32 12 Am 5 11. עַנּוּ לָהּ *singt ihm zu, besingt ihn,* für Pi. steht Num 21 17 Ḳal עֱנוּ. 3ᵃ *Ich, Jahwe, bin sein Hüter; Alle Augenblicke tränke ich ihn* vgl. Hes 17 7 Jes 5 6. 3ᵇ beginnt das zweite Tristichon. Für פֶּן יִפְקֹד עָלֶיהָ, das mit der 3. Pers. Sing. Ḳal allerdings auffallend ist und das man gefasst hat: „dass man an ihm sich nicht vergreife", hat man die verschiedensten Konjekturen vorgeschlagen. Am einfachsten ist es, das Niph. יִפָּקֵד zu lesen, mit dem sich auch Duhm und Cheyne begnügen, nur dass der Erstere עָלֶיהָ = עָלֶהָ „sein Laub" von עָלֶה ableitet und übersetzt: „dass nicht fehle sein Laub", was zu dem Bewässern (v. 3ᵃ) wohl passt vgl. auch Jer 17 8, während der Letztere עָלֶיהָ = „auf ihm", „an ihm" nimmt und übersetzt: *dass ihm keine Heimsuchung widerfahre* vgl. Num 16 29 Prv 19 23. Da sich diese einfache Auffassung zu dem Folgenden noch besser schickt, ist sie vorzuziehen und im Konsonantenbestand nichts zu ändern, weder mit einigen Handschriften אֶפְקֹד = „damit ich ihn nicht heimsuche", noch mit Oort יִפָּרֵק = „damit nicht abgerissen werde (sein Laub)", noch mit Rubens פֶּן יִמֹּל עָלֶיהָ = „damit nicht welke sein Laub" zu lesen. Mit 4ᵃ, der noch zu v. 3ᵇ gehört, lautet daher das zweite Tristichon: *Damit kein Leid ihm widerfahre, Tag und Nacht ich ihn bewahre; Zorn liegt mir fern* scil. gegen den Weinberg, im Gegensatz zu 5 5 f. Hes 17 9 f. אֶצֳּרֶנָּה von נָצַר steht ohne dag. in צ wegen des folgenden Chatephvokals vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 10 h. 4ᵇ, das dritte Tristichon, ist schwierig: מִי יִתְּנֵנִי, sonst die Einleitung eines Wunsches, leitet hier nur eine Bedingung ein = *Sollte es mir geben;* zu Grunde liegt wohl der Sinn: „möchte es nur geben, so wollte ich schon" vgl. zu dieser Formel Ges.-Kautzsch[26] § 151 a b. בַּמִּלְחָמָה *im Kriege* ist gegen die Accente zum Folgenden zu nehmen und die Femininsuffixe beziehen sich, ein Neutrum ersetzend, auf שָׁמִיר שַׁיִת, wofür es sich empfiehlt, mit Lowth, Bickell, Cheyne das gewöhnliche

שמיר ושית zu lesen; also: *Gäbe es Dornen und Disteln, Mit Krieg schritte ich ein dagegen, Steckte alles in Brand;* für אֲצִיתֶנָּה muss man eine Nebenform צית von יָצַת annehmen, wenn man nicht אַצִּיתֶנָּה lesen will. Der etwas auffallende „Krieg gegen Dornen und Disteln“ wird doch wegen 7 24 II Sam 23 6 7 und des entsprechenden שָׁלוֹם v. 5 zu halten und darum die sonst ansprechende Konjektur DUHMS בִּמְלֵחָה = „im Salzland“ d. h. in salziger unfruchtbarer Gegend (vgl. Jer 17 6 Ps 107 34 Hi 39 6) zu verwerfen sein. Unter den Dornen und Disteln sind die Gottlosen, die Feinde der frommen Juden und Jahwes, gemeint vgl. Jer 17 6. Das vierte Tristichon **5** ist ebenfalls unsicher: das Subjekt zu יַחֲזֵק ist unbestimmt, also *man;* aber gemeint sind offenbar die Gottlosen. אוֹ leitet eine andere Möglichkeit ein, wodurch es nicht zu v. 4ᵇ käme: *es sei denn, man ergreife meinen Schutz* d. h. man suche sich in meinem Schutz ein Asyl vgl. I Reg 1 50 2 28. LXX liest für חָזֵק vielmehr זָעַק und fasst den Schluss als Objekt dazu; man könnte versucht sein, dieser Auffassung zu folgen und יֵעָשֶׂה („es möge mir Frieden gewährt werden“) zu lesen, da der Sieger dem Besiegten, und nicht umgekehrt, Frieden gewährt (עָשָׂה לְ). Doch wird der Text zu belassen und zu übersetzen sein: *Es sei denn, man ergreife meinen Schutz, Lasse in Ruhe mich, In Ruhe lasse man mich.* Das hat den Sinn: die Gottlosen (Juden und Heiden) trifft Vertilgung, oder sie betrachten sich als die Schutzbefohlenen Jahwes und lassen seine Gemeinde in Ruhe. Da der Nachdruck auf „dem in Ruhe lassen“ liegt, ist שָׁלוֹם יַעֲשֶׂה־לִּי nicht mit BICKELL, DUHM, CHEYNE als unwichtige Variante des Voranstehenden wegzulassen und zum Ersatz v. 4ᵇ in vier Stichen zu zerlegen.

Das Tristichon **6** ist ein Zusatz zum Liede, der von der künftigen Blüte und Ausbreitung Israels redet, ähnlich wie Hos 14 6–8. Als Zusatz erweist sich der Vers dadurch, dass er an Stelle des Weinstocks in Jahwes Weinberg Jakob und Israel nennt und das Liedchen als eine Weissagung fasst. Er ist hinzugefügt von dem, der das Liedchen in den Zusammenhang der Apokalypse bringen und zu dem Zwecke auch durch die Einleitungsworte v. 2ᵃ demselben prophetischen Charakter geben wollte. Zu הַבָּאִים ist jedenfalls הַיָּמִים zu ergänzen, wenn nicht hinzuzusetzen vgl. Koh 2 16: *in den kommenden Tagen.* Für יַשְׁרֵשׁ wird יַשְׁרִשׁ zu lesen sein; die Masora liest den Jussiv, als Wunsch, den die Synagogenbesucher hatten. Die תְּנוּבָה *die Früchte,* mit denen der sprossende Weinstock Israel die Oberfläche der Erde weit und breit füllt, kann sich der Glossator auf physischem oder auf geistigem Gebiete gedacht haben, für letzteres vgl. 19 24 f.

Die Zusätze v. 2 und v. 6 beweisen zur Genüge, dass das Lied nicht in die Apokalypse gehört. Es war an den Rand geschrieben; dass es einer späten Zeit angehört, zeigt auch sein Inhalt: Die Juden sind nun Jahwes Freude, seinen Zorn erregen sie nicht mehr, ganz anders als Cap. 5. Das Lied passt am ehesten in die gleiche Zeit wie 26 1–19 vgl. bes. 26 1–6, also in die letzten Jahre des Johannes Hyrkanus (um 105 v. Chr.).

ε) **27 7–11 Die letzten Bedingungen für den Anbruch der Heilszeit.** Der Abschnitt passt nicht in den Zusammenhang und zum Geiste der Apokalypse, vgl. zu 26 20 27 12 und ferner zu 27 9; daher ist er dem Apokalyptiker abzusprechen. Das ist aber das einzige, was sich mit Bestimmtheit sagen lässt; im übrigen bleibt manches rätselhaft.

In **7** ist weder Subjekt noch Objekt genannt; aber es wird wohl das Subjekt zu הִכָּהוּ Jahwe und das Objekt יַעֲקֹב (v. 9) sein: *Hat Jahwe sein Volk geschlagen, wie er den, der es geschlagen hat, schlägt?* Dem מַכֵּהוּ entsprechend wird man mit LXX הֹרְגוֹ für הֲרֻגָיו lesen oder wenn man מַכֵּהוּ = מַכֵּיהוּ nimmt, הֹרְגָיו: *oder wurde es hingemordet, wie die Hinmordung seines Mörders* (resp. *seiner Mörder*)? Die Antwort auf diese Fragen kann nur „nein" lauten, und das Natürliche ist auch, dass die Strafe des Feindes oder der Feinde Jakobs nicht noch aussteht. Dann wird man für מַכֵּהוּ und הֹרְגוֹ an Antiochus Sidetes denken, dem Jerusalem sich hatte öffnen müssen, der aber im Partherkrieg den Tod gefunden hat. Jedoch ist zuzugeben, dass mit dem Schicksal, das die Feinde trifft, das v. 1 in Aussicht gestellte gemeint sein kann, sodass der Sinn ist: Jakob hat gelitten, aber ist nicht vertilgt, wie Jahwes Schwert die Drachen vertilgen wird.

In **8** treten an Stelle der masculinen Suffixe von v. 7 feminine auf; daraus ergiebt sich, dass die Stadt v. 10 das Objekt der Verba sein wird, ferner zeigt בְּשַׁלְּחָהּ, dass der Vers das נָוֶה מְשֻׁלָּח v. 10 vor Augen hat. Demnach ist v. 8 mit Duhm und Cheyne als Glosse zu v. 10 zu betrachten; er war ursprünglich ein zu v. 10 an den Rand gesetztes Citat, das von der Entvölkerung einer Stadt handelt. בְּסַאסְּאָה, das von den Rabbinen = בִּסְאָה סְאָה „in Sea um Sea" mit der Bedeutung: „mit Massen", „glimpflich" gefasst wird, ist entweder als feminines Infinitivnomen סַאסְּאָה (Stade Gr. § 112 a 2; 238) oder als Infinitiv mit Suffix בְּסַאסְּאָהּ (König Lehrgeb. I, 657 f.) von dem Pilpel eines onomatopoetischen Verbums סוא im Sinne von „fortscheuchen" abzuleiten. Natürlich liegt dann auch in שַׁלְּחָהּ dasselbe Bild von dem Aufscheuchen eines Nestes (vgl. 16 2) und nicht von dem Entlassen einer Gattin zu Grunde. Für תְּרִיבֶנָּה ist nach LXX mit Oort u. a. die 3. Pers. יְרִ' zu lesen: *Er zeigte sich als ihren Gegner, indem er sie fortscheuchte, sie verjagte.* In v. 8b fehlt die Angabe des Objekts, man hat daher הֱגָהּ für הָגָה zu lesen: *er schaffte sie fort* durch seinen heftigen Sturm vgl. Prv 25 4 f. Liest man הֹגָהּ als Hiph. von יָגָה, so ist die Bedeutung „fortschaffen" aus dem unsicheren Texte II Sam 20 13 schwerlich zu begründen; erklärt man das Hiph. aber mit Cheyne nach Thr 1 5 von einem zweiten Verbum יָגָה „betrüben", „bekümmern", so passt dies weniger zu dem Sturmwind.

9 setzt v. 7 fort: Die Behandlung Jakobs im Vergleich mit seinen Feinden zeigt, dass Jahwe ihm wohlgesinnt ist (v. 7), לָכֵן *darum* werden die Sündenvergebung und alle die herrlichen damit zusammenhangenden Folgen nicht ausbleiben, wenn die letzte Bedingung erfüllt ist. בְּזֹאת d. h. unter der folgenden Bedingung wird die Schuld Jakobs gesühnt, und זֶה d. h. die folgende Bedingung führt die ganze Frucht der Wegnahme seiner Sünde herbei. Die beiden Bedingungen werden v. 9b genannt: Wie בְּשׂוּמוֹ' dem בְּזֹאת, so entspricht לֹא־יָקֻמוּ' dem זֶה, also: es sollen alle Altarsteine zerschlagenen Kalksteinen gleichgemacht werden, und keine Ascheren und Sonnensäulen mehr sich erheben. Dass die Juden nach dem Exil nicht so durchaus gesetzestreu waren, zeigen Stellen wie 65 3-5 66 3 und 19 19 (vgl. die Erklärung dazu); übrigens mochten auch von heidnischen Altären Steine vorhanden sein, die noch nicht genügend beseitigt waren, und dann denkt der Verf. vielleicht hauptsächlich an Samarien vgl. v. 10. Zu den Ascheren und Sonnensäulen vgl. 17 8. Damit dass der Verf. den Anbruch des Heils an die Entfernung dieser Kultusgegenstände knüpft, beweist er seine Verschiedenheit von dem Apokalyptiker, der nach 25 6 ein Gottesmahl für alle Völker auf Zion verheisst. Immerhin erscheint der Standpunkt, der

den Gipfel (כָּל־פְּרִי) des Heils von der Beseitigung der Ascheren und Sonnensäulen abhängig macht, so eng und die Exposition des זֶה d. h. der Bedingung für die Spendung der ganzen göttlichen Gnadenfülle in v. $9^{b\beta}$ so kurz, dass man eine Vervollständigung derselben nicht ungern sähe. Diese Ergänzung zu v. $9^{b\beta}$ bringt **10** f., mit כִּי eingeleitet, das nach dem negativen Satz = ***vielmehr, sondern*** ist. Die עִיר בְּצוּרָה ***feste Stadt*** ist, wie 25 2 26 5, Samarien, und der Satz ist nicht als Konstatierung einer Thatsache, sondern mit LXX als Darlegung dessen, was sein soll und sein wird, aufzufassen. Die völlige Zerstörung Samariens, die gründliche Beseitigung jedes illegitimen Kultes, ist die Bedingung für das Kommen der Heilszeit; die Samaritaner sind das unverständige Volk, das sich nicht belehren lässt und darum von Jahwe, zu dessen Volk sie doch, wie die Juden, gehören, nicht begnadigt wird. Diese Fassung bringt v. 10 f. in engere Verbindung mit v. 7 und 9, als wenn unter der עִיר בְּצוּרָה mit Duhm und Cheyne Jerusalem verstanden und der Gedankengang in folgender Weise gedacht wird: „Israel hat immer noch Schuld auf sich, denn es geht ihm noch schlecht“ (Duhm). Von Jerusalem wäre doch mit den energischen Imperfekten: לֹא־יְרַחֲמֶנּוּ und לֹא־יְחֻנֶּנּוּ v. 10 zuviel gesagt, wie auch v. 10 11^a stärker ist als 24 10–12. Nach den Imperfekten in v. 10 f. ist es nicht unmöglich, in Zusammenhang mit dem לֹא־יָקֻמוּ (v. 9) v. 10^a als Forderung zu fassen und zu übersetzen: ***denn die feste Stadt liege einsam*** d. h. soll einsam sein vgl. Thr 1 1, ***Als eine entvölkerte und verlassene Wohnstätte gleich der Wüste.*** Das מְשֻׁלָּח, hier von dem נָוֶה, 16 2 von dem קֵן gesagt, gab den Anlass zu der Glosse v. 8, die sehr wohl ein Citat aus einem Gedicht über eine andere Stadt, vielleicht über Jerusalem, sein kann. Mit dem Text von v. 10^b 11^a ist es schlimm bestellt; כִּלָּה kann doch kaum von dem „Abfressen“ (noch dazu durch Kühe) von Zweigen gesagt sein und ein Subjekt zu dem femin. Plur. תְּשַׁבַּרְנָה fehlt auch. Duhm vermutet nach 32 13 und 33 12: שָׁמִיר וָקוֹץ יַעֲלֶה סְעַפּוֹת „Dorn und Gestrüpp setzt Zweige an“; dadurch erhält man das Subjekt zu תְּשַׁבַּרְנָה v. 11, nämlich סְעַפּוֹת vgl. Hes 31 6 8, und zugleich das Brennmaterial für die Frauen, die Holz sammeln, da auch nach 33 12 קוֹצִים verbrannt werden. Auch so ist der Text noch nicht ohne Bedenken: die Femininsuffixe v. 11^a haben kein Femininum, worauf sie sich beziehen, wenn man nicht vielleicht קוֹץ femininisch nehmen darf. Dass aber mit v. 10^b 11^a die völlige Zerstörung geschildert werden soll, ist nicht zweifelhaft vgl. 5 17 32 13 f. **11^b** Die Einsichtslosigkeit, in welcher die Samaritaner von ihrem Sonderkult nicht lassen wollen, ist der Grund ihrer völligen Vernichtung.

Die Verse 27 7 9–11 fallen in die Zeit zwischen den Tod des Antiochus Sidetes im Jahre 128 v. Chr. (vgl. v. 7), mit dem Juda völlig unabhängig geworden war, und die Eroberung und Zerstörung Samariens, die zwischen 111—107 v. Chr. erfolgt. Der Verf. tritt der Meinung entgegen, Jahwe behandle die Juden doch gleich wie ihre Feinde und darum sei die Hoffnung auf die von ihm erwartete Heilszeit eitel, mit der Aufforderung, jedem illegitimen Kult im Lande ein Ende zu machen, damit auch die letzte Sünde gesühnt werde. Der Verf. hat danach mit seinen Worten zu der Zerstörung angetrieben, die dann auch die Hartnäckigkeit der Söhne des Johannes Hyrkanus Samaria bereitet hat. Das Stück ist jünger als die Apokalypse, deren Hoffnung es festhält, aber älter als 26 1–19.

d) 27 12 13 Die Sammlung der Juden,
die Ausführung der positiven Seite von 25 8 (vgl. die negative Seite dazu 26 20 —27 1) und der Abschluss der Apokalypse.

Die Sammlung und Rettung erfolgt in zwei Akten: der erste **12** betrifft die בְּנֵי יִשְׂרָאֵל innerhalb der Grenzen des einstigen davidischen Reiches, die den Späteren als die Grenzen des den Juden von Rechtswegen gehörigen Gebietes gelten. Vom Euphrat bis zum Ägypterbach, d. h. zum Wādi el-'Arīsch, veranstaltet Jahwe ein grosses Ausklopfen (חָבַט hier vom Ausklopfen des Getreides, wie Jdc 6 11, und nicht, wie Dtn 24 20, vom Abklopfen der Oliven, da hier שִׁבֹּלֶת am natürlichsten *Ähre* und nicht „Strömung" bedeutet), die Juden sind die guten Körner, die Heiden das Stroh in diesem Gebiete; die Juden werden einzeln (לְאַחַד אֶחָד „zum einen der andere", „einer nach dem andern" vgl. Koh 7 27; אַחַד stat. constr. in der stereotypen rasch gesprochenen Redensart statt des stat. absol.) aufgelesen, die Heiden entfernt. **13** Der zweite Akt gilt den Israeliten in der weiten Welt: Aus Syrien und Ägypten werden die Verlorenen und Versprengten, also die gesamte Diaspora, die dem im heiligen Lande wohnenden Verf. als unter allerlei Entbehrungen lebend erscheint, herbeigerufen, damit sie auf dem heiligen Berge zu Jerusalem anbeten. Was mit ihnen weiter geschehen soll, wird nicht gesagt; aber sie sollen wohl nach ihrer Huldigung innerhalb der davidischen Grenzen irgendwo angesiedelt und so Bürger des messianischen Reiches werden, das dann errichtet wird. Das Zeichen zur Sammlung wird mit der ***grossen Posaune*** gegeben, die als Bild und in anderem Sinne auch Sach 9 14 verwendet ist, später aber in der Eschatologie eine bedeutende Rolle spielt, vgl. Mt 24 31 I Kor 15 52 I Th 4 16 und die sieben Engel mit den Posaunen Apk Joh 8 9.

Cap. 24—27 sind ein Mosaik aus verschiedenen beschreibenden, prophetisch-apokalyptischen und lyrischen Stücken. Dass das Ganze sich als Einheit nicht halten lässt, hat die Erklärung gezeigt; die Grundlage bildet aber eine Apokalypse, in welche die übrigen Stücke eingetragen sind.

Die Apokalypse umfasst: a) 24 1–23 die Weltumwälzung, das Gericht über die Mächte in der Höhe und auf Erden und Jahwes Niederlassung auf Zion; b) 25 6–8 das Gottesmahl aller Völker auf Zion; c) 26 20—27 1 die Geborgenheit der Juden während des Weltgerichts und d) 27 12 13 die Sammlung aller Juden zur Huldigung Jahwes auf Zion und zur Teilnahme am Gottesreich. Die Apokalypse zeichnet sich durch ihre tief ethische Auffassung (vgl. zu 24 5 f. 20) und ihr menschliches Fühlen (vgl. bes. 25 6–8) aus. Es ist ein humaner Geist, der sich hier ausspricht: die Völker erfahren im Gegensatz zu den dem Gericht verfallenden Weltregenten (24 21 22 27 1) das göttliche Mitleid (25 6–8); aber immerhin ist auch dieser grossartige Universalismus nicht ganz frei von dem Partikularismus des gewöhnlichen Judentums, dem doch eine Prärogative zukommt, vgl. 26 20 27 12 13.

Dass die Apokalypse in später Zeit entstanden ist, lässt sich nicht in Abrede stellen. Abgesehen von der aramäischen Form חֲבִי 26 20 weisen dahin die theologischen Anschauungen, die ihre Parallelen in den spätesten Stücken des AT, in der jüdischen Litteratur der letzten zwei vorchristlichen, wie der späteren Jahrhunderte und im NT haben. Es sei hier nur zurückverwiesen: 1) auf 24 21 f. die Gefangenlegung des Heeres der Höhe und der Regenten auf Erden; 2) 24 23 das Erscheinen Jahwes in herrlicher Glorie auf Zion; 3) 25 6–8 das Völkermahl auf Zion; 4) 26 20 die im Weltsturm geborgenen Juden und 5) 27 13 die grosse Posaune, mit der das Signal zur Sammlung gegeben wird. Genauer lässt sich die Entstehungszeit an der Hand der Andeutungen des Apokalyptikers über die Weltlage feststellen: Jerusalem hat sich von der Eroberung durch Antiochus VII. Sidetes

zu Anfang der Regierung des Johannes Hyrkanus I. (134—104 v. Chr.) noch nicht erholt vgl. zu 24 7-12; der Tod des Antiochus Sidetes im Feldzug gegen die Parther (128 v. Chr.) erweckt bei den Juden am Rande der Erde die höchsten Hoffnungen, aber der Apokalyptiker erwartet, obschon jetzt Judäa frei geworden ist, den Einfall der „Räuber“ d. h. der Parther (vgl. zu 24 13-16) und im Anschluss daran das von den Propheten längst vorausgesagte Weltgericht, bei welchem vor allem die drei Weltmächte der Parther, Syrer und Ägypter vernichtet werden sollen, vgl. zu 24 17 ff. und bes. zu 27 1. Nach alledem ist mit Duhm die Apokalypse kurz nach 128 v. Chr. entstanden und der Verf. derselben am besten in den Reihen der Chasidim zu suchen, die von Gott allein die Hilfe erwarteten.

Die sekundären Elemente sind folgende: α) 25 1-5 das Lied auf die Zerstörung Samariens, entstanden um 107 v. Chr., vgl. die Auslegung; β) 25 9-11 ein Danklied für errungene Siege und die Hoffnung auf die sichere Niederwerfung Moabs, aus den letzten Jahren des Johannes Hyrkanus oder aus der Regierungszeit Alexanders Jannäus s. zu 25 9-12; γ) 26 1-19 Preis Gottes für den den Gerechten in der Zerstörung Samariens verliehenen Sieg und für das für die Zukunft verheissene Heil, aus derselben Zeit wie α), vgl. die Auslegung; δ) 27 2-5 ein Gedicht: Israel die Weinpflanzung Jahwes, wohl aus derselben Zeit wie α) und γ), vgl. die Auslegung; und ε) 27 7-11 die letzten Bedingungen für den Anbruch der Heilszeit, eine Anspornung zur völligen Zerstörung Samariens, also ein Stück, das zwischen der Abfassung der Apokalypse und der Zerstörung Samariens (zwischen 128 und 111 v. Chr.) entstanden ist vgl. die Auslegung. Der Verf. ist nicht derselbe mit dem Autor der Apokalypse, sondern eher unter den Sadducäern zu suchen.

Litteratur: Smend ZATW 1884, 161—224; Oort ThT 1886, 166—194; Oettli im Kirchenfreund (Basel) 1889, 113—123; G. Kuhn, in Aus Schrift und Geschichte (Festschrift gewidmet Herrn Prof. Orelli von Freunden und Schülern) 1898, 321—362.

III. Prophetieen, deren Grundstock aus der Zeit des Bündnisses Hiskias mit Ägypten stammt Cap. 28—35.

1) 28 1—6 Der nahe Untergang Samariens.

Die Verse 1-4 enthalten zwei siebenzeilige Strophen; die Anfangszeilen der zweiten (v. 3 4ª) entsprechen dem Anfang der ersten (v. 1), während die letzten drei Zeilen (v. 4ᵇ) in neuem Bilde das Schicksal Samariens angeben. Die Verse 5 f. sind ein späterer Zusatz. Der Abschnitt beginnt mit הוֹי *wehe*, wie noch fünf folgende 29 1 29 15 30 1 31 1 33 1; diese Eigentümlichkeit weist auf Zusammenstellung durch einen späteren Sammler hin.

a) 28 1-4: der ursprüngliche Bestand des Ausspruches.

1 *Wehe der stolzen Krone der Trunkenbolde Ephraims Und den welken Blumen seines herrlichen Schmuckes Auf dem Haupt des Thales der vom Wein Berauschten.* Sprachlich fällt die sonst ungewohnte Verbindung der Status constructi über ein trennendes Adjektiv hinweg auf. So ist wenigstens bei der überlieferten Lesung zu erklären; denn auf jeden Fall ist גֵּיא־שְׁמָנִים dem folgenden übergeordnet: das fette Thal der vom Weine Erschlagenen (zu הֲלוּמֵי יָיִן s. 16 8). Meinhold hat daher das v. 4ª nicht wiederholte הֲלוּמֵי יָיִן, Kittel dagegen גֵּיא־שְׁמָנִים entfernen wollen; eher ist, wenn man nicht שְׁמֵנִים (= „fette“ vgl. Jdc 3 29) lesen und die zwei folgenden Wörter als Apposition dazu erklären will, in שמנים eine aus שֹׁמְרוֹן verdorbene in den Text gekommene Glosse zu sehen, die in v. 4ª das ursprüngliche הֲלוּמֵי יָיִן nicht nur, wie hier, von dem Regens גֵּיא

getrennt, sondern völlig verdrängt hat. Bei צִיץ נֹבֵל liegt die Sache ein wenig anders; denn man kann erklären: *Blumen vom Welkenden* (vgl. v. 4: צִיצַת נֹבֵל und GES.-KAUTZSCH[26] § 128 w), wodurch die Abhängigkeit der folgenden Wörter leichter möglich wird. צִיץ ist kollektiv = Blumen, Blumenkranz, während צִיצָה = eine Blume ist. Das prosaische אֲשֶׁר fehlt in LXX und ist zu tilgen (DUHM). Mit diesen Worten redet Jes Samarien an, das wie ein um das Haupt gewundener Blumenkranz auf einem vereinzelt im Thale stehenden, runden und terrassierten Hügel lag vgl. BÄDEKER Paläst.[4] 253. Aber es ist ein Kranz von Berauschten, denn so sind die Leute von Ephraim, sie führen ein üppiges Leben vgl. Am 4 1 6 4–6; und erst noch ist ihr Blumenkranz welk. Es ist ein treffliches Bild für die stolzen, verlebten, dem Untergang nahen Samarier. Aus der Stelle ist zugleich zu entnehmen, dass die Zecher sich mit Blumen zu bekränzen pflegten. **2** Für die abgelebten, schon vom Weine erschlagenen (vgl. vino saucius) Samarier hat der Herr (für לַאדֹנָי haben manche Manuskripte לַיהוָה, was CHEYNE vorzieht) die mächtigen Assyrer bereit, deren Eingreifen auch 2 12 ff. mit einem gewaltigen über das Land dahin sausenden Sturm verglichen ist: ***Sieh, schon hat der Herr einen Mächtigen und Starken bereit, Einen wie Hagelwetterguss, zerschmetternden Sturm*** (קֶטֶב = Zerschneidung, Zerhackung, also ist שַׂעַר קֶטֶב ein alles zerhackender Sturm), ***Einen wie Wetterguss gewaltiger, überflutender Wasser, Einen, der zu Boden niederstreckt*** בְּיָד. Wenn בְּיָד richtiger Text ist, so kann es schwerlich „mit blosser Hand“, „von Hand“ heissen, weil dies nicht passt; man muss es = „mit Gewalt“ fassen. הִנִּיחַ לָאָרֶץ, zu Boden strecken, zu Boden treten (vgl. Am 5 7), ist weitere Schilderung des Starken, wie in den vorhergehenden Zeilen, in denen כְּ soviel bedeutet, wie: er gleicht. Bei solch einem Feinde ist das *Wehe* v. 1 begründet; wie er mit Samarien verfahren wird, sagt die zweite Strophe v. 3 f., die am Anfang vielleicht etwas verstümmelt ist, gerade wie der Schluss von v. 2 verdorben scheint. **3 4**ᵃ gehören zusammen; denn für den Plural תֵּרָמַסְנָה genügt ein Subjekt in der Einzahl nicht, aber mit MEINHOLD den Plural עטרות zu lesen, zerstörte den Sinn, da Samarien (nicht die Kränze der Zecher) die Krone ist. Dagegen ist die nötige Mehrheit gefunden, wenn „die welken Blumen“ von v. 4ᵃ neben der „Krone“ von v. 3 Subjekt zu תֵּרָמַסְנָה werden. Man hat daher mit DUHM וְהָיְתָה von v. 4ᵃ nach dem Anfang von v. 4ᵇ zu versetzen und vor צי״ v. 4ᵃ nach v. 1 ein וְ zu stellen; dadurch wird man auch die üble Vergleichung einer Blume mit einer Frühfeige los. Ferner wird aber צִיץ (wie v. 1) für צִיצַת herzustellen sein, da das Femin. צִיצַת erst die Folge des unrichtig vorgesetzten וְהָיְתָה ist. „Krone“ und „Blumen“ bedeuten auch bei Samarien nicht ganz dasselbe; die Krone wird „die Stadt mit der Mauerkrone“ und die Blumen „den Schmuck der Gärten, Lusthäuser u. s. w. um die Stadt herum“ meinen (DUHM). Demnach ist zu übersetzen: ***Mit Füssen werden sie zertreten werden: Die stolze Krone der Trunkenbolde Ephraims Und die welken Blumen seines herrlichen Schmucks Auf dem Haupt des Thales der vom Wein Berauschten.*** Zu der Weglassung von אֲשֶׁר und zu גֵּיא שְׁמָנִים s. v. 1. **4**ᵇ vergleicht Samarien, das nicht nur der Gegenstand, um den es sich in dem ganzen Stücke v. 1–4 handelt, sondern hier nun wirklich Subjekt zu dem an die

Spitze von v. 4b gehörigen וְהָיְתָה ist, mit einer Frühfeige (l. כְּבִכּוּרָה, ohne Mappik), die schon im Juni vor der eigentlichen Feigenernte (im August) reift und als Leckerbissen gilt: *Und es wird ihr gehen wie einer Frühfeige vor der Ernte: Kaum hat sie einer erblickt, Noch in seiner Hand, hat er sie schon verschluckt.* Auch hier ist אֲשֶׁר als überflüssig und prosaisch mit DUHM zu tilgen. Im Nu, wie eine Frühfeige wird Samarien verschwunden sein; diesen Leckerbissen werden die Assyrer sich nicht entgehen lassen.

Diese Worte stammen aus der Zeit vor der Eroberung Samariens durch die Assyrer; aber man wird wegen der Schilderung der Assyrer nicht in die früheste Zeit Jesajas zurückgehen müssen, dann wäre doch auch Aram zu nennen gewesen. Zwischen dem syrisch-ephraimäischen Krieg und der Eroberung Samariens bietet sich als Anlass für diese Drohung am besten der Abfall des Königs Hosea von Assur im Jahre 725 v. Chr. Da erwartete Jesaja den nahen und raschen Untergang Samariens. Wäre Samarien schon eine Zeit lang belagert, so würde das Bild v. 4b nicht mehr gepasst haben. Die Assyrer haben eben doch nicht so rasch Samarien erobert. WELLH. u. a. haben gemeint, Jes rede hier Jerusalem als ein Samarien an; aber erst v. 7 geht auf die Jerusalemer und die Zeichnung der Lage der Stadt v. 1 ist doch so, dass sie nur auf Samarien passt.

b) 28 5 f.: der spätere Zusatz.

Im Gegensatz zu Samarien, das in den Staub getreten wird, soll der „Rest des Volkes“ an „jenem Tage“ in Jahwe eine herrliche Krone und eine starke Kraft bekommen; vgl. 4 2-6 sowie 27 9-11. 5 Der Ergänzer merkt, dass es sich nicht gut schickt, Jahwe selber mit Krone und Kranz zu vergleichen, die kurz vorher in v. 1-4 zu Bildern für Samarien und die berauschten Ephraimiten dienten. Durch Variation sucht er zu mildern; ein Jesaja würde aber auch so noch das Ungeziemende gefühlt haben. צְפִירַת ist der Kranz, der Stirnreif und kommt im AT nur noch in dem unsicheren Text Hes 7 7 und 10, und nicht einmal sicher in dieser Bedeutung, vor. Unter שְׁאָר עַמּוֹ ist dasselbe zu verstehen, was 4 2 f. פְּלֵיטַת יִשְׂרָאֵל heisst, also die am Gerichtstag Geretteten vgl. zu 4 2 ff. und s. 11 11 16. An den Gerichtstag mit seinen herrlichen Folgen für die Geretteten denkt der Ergänzer mit בַּיּוֹם הַהוּא, an die Zeit, wo Jerusalem erhöht sein und Jahwes Glanz dasselbe verherrlichen wird. 6 Dass soviel wie möglich von den Verheissungen der Endzeit hier angedeutet werden soll, hat zu der merkwürdigen Verbindung geführt: *Jahwe soll zum Geist des Gerichts sein;* Jahwe soll den idealen König resp. die einstigen Führer des Volkes mit dem rechten Geist erfüllen vgl. 11 2 4. Ferner wird er *Heldenkraft* (vgl. auch hier 11 2) *sein für die, welche den Kampf zum Thore hinaustreiben* l. לְמְשִׁיבֵי; damit ist ein spezieller Zug genannt, der wohl auf die Kämpfe im 2. Jahrh. hinweist (DUHM).

Die Verse sind nicht von Jesaja. In ihrer Form erinnern sie an 4 2-6; vgl. ferner zu v. 5. Inhaltlich haben sie ebenfalls mit 4 2-6 grosse Verwandtschaft; zugleich kennen sie 11 1 ff. Jesaja selber hat niemals ausgesagt, dass Juda kriegerische Kraft erhalten werde, um die Assyrer zu besiegen. Die Verse sind am ehesten in die Zeit zu verlegen, da man Samariens Zerstörung im 2. Jahrh. endlich erwartete, oder schon erlebt hatte und dann die messianische Herrlichkeit erhoffte; sie passen sehr gut in die Zeit von 27 9-11, also an das Ende des 2. Jahrh. unter Johannes Hyrkanus (135—105 v. Chr.). Zum Überfluss zeigt auch v. 7, dass v. 5 f. Zusatz sind; denn v. 7 greift über v. 5 f. hinweg auf v. 1-4 zurück.

2) 28 7–22 Drohworte an die sich weise und sicher dünkenden Spötter zu Jerusalem,

an die Priester und Propheten v. 7-13 und an die politischen Führer v. 14-22. Der ganze Abschnitt besteht aus Distichen, deren Verse durch Cäsur in drei- oder zweihebige Glieder zerteilt sind.

7 8 die nachträglich, aber von Jes selber (vgl. 30 8) beigefügte Verbindung zwischen v. 1-4 und v. 9-22: auch zu Jerusalem treiben sie es, wie seiner Zeit zu Samarien, als der Untergang nahe war. **7** וְגַם אֵלֶּה *Und auch diese* d. h. und auch die hier, scil. in Jerusalem, ***taumeln im Wein und schwanken im Met, Priester und Prophet taumeln im Met, Sind verwirrt vom Wein, schwanken vom Met, Taumeln beim Gesicht, wanken beim Entscheid.*** Zu שֵׁכָר vgl. 5 22; נִבְלְעוּ ist nicht von בָּלַע I *verschlingen*, sondern von בָּלַע II *verwirren* abzuleiten vgl. 3 12 19 3 15 und מִן bedeutet „infolge von". פְּלִילִיָּה ist der priesterliche Entscheid, der Rechtsspruch der Priester, רֹאֶה = רֶאִי das Gesicht, die Vision der Propheten; פָּקוּ (wegen des Gleichklangs, vgl. שָׁגוּ, mit dem Ton auf der Endsilbe) von פוק *taumeln* ist intransitiv und daher wohl mit Duhm, Cheyne בַּפְּלִילִיָּה zu lesen. Das Treiben der Propheten und Priester, das Jes schildert, hat wenig gemein mit der Jahweverehrung, wie sie Amos, Hosea und Jesaja forderten, es erinnert weit mehr an die „heilige Raserei" der kanaanäischen Nebīim oder an die Taumelfeste im thrakischen Dionysosdienste, bei denen die Feiernden, von berauschenden Getränken erregt, in Verzückung gerieten und zu Visionären wurden, vgl. Rohde, Psyche II² 4-22. **8** Die Schilderung (v. 7) ist nicht zu stark, ***denn*** (כִּי) Jes trifft die Propheten und Priester, und als ihre Genossen beim Opferschmause die königlichen Beamten und politischen Leiter des Volkes, in merkwürdiger Verfassung und Lage: ***Denn alle Tische,*** auf denen die Opfer im Tempelvorhof verzehrt wurden, ***sind voll von Gespei, Unflat......bis auf den letzten Raum.*** So ist mit Duhm die Mitte des Distichons nach קִיא zu setzen und צֹאָה als der einzige Rest der ersten Hälfte des zweiten Stichos anzusehen. Über den Verlust Vermutungen anzustellen, ist hier nicht einladend; man entfernt sich gerne von der Scene, bei der Jes die jerusalemischen Führer überrascht hat. Über ähnliche Ausschreitungen vgl. I Sam 1 13 f. Am 2 8 Jes 22 13 Neh 2 11.

Die Überraschten empfingen Jes mit spöttischen Worten; der Wein machte ihnen Mut und nahm ihnen jede Scheu vor dem Propheten: **9 f.** Sie spotten, indem sie zu einander sagen: ***Wem will er das Verstehen eröffnen und wen das Hören lehren, Etwa von der Milch Entwöhnte, von der Brust Abgesetzte?*** d. h. Wozu erscheint er bei uns? will er wieder uns erst noch lehren, wie man zum Verstehen und zum Hören dessen, was Gott will, was Gottes Willen ist, gelange (דֵּעָה und שְׁמוּעָה sind einander völlig parallel; wie דֵּעָה das Verstehen, Erkennen, so bedeutet שְׁמוּעָה nicht „das Gehörte", „die Predigt", sondern „das Hören" scil. des göttlichen Wortes, die „Audition")? Meint er, wir seien immer noch Kinder, erst von der Milch entwöhnt oder soeben von der Mutterbrust עַתִּיק „abgesetzt", „weggenommen", dass er uns mit Dingen kommt, die für Abc-Schüler gut sein mögen, mit denen man aber gewiegte Männer, wie sie sind, verschonen sollte? Da braucht es andere Machenschaften

und Vorkehrungen, weise Berechnung und kluge politische Aktionen. Diese Männer haben keine Idee davon, welche Kraft der Gotteserkenntnis im prophetischen Sinne (vgl. דַּעַת אֱלֹהִים Hos 4 1 6 5 4 6 6) und dem „Hören" auf Gott (שְׁמוּעָה) innewohnt, wie man heute vielfach das Evangelium verkennt, es für Frauen und Kinder noch für genügend hält, aber in allerlei Bestrebungen der Sozialpolitik oder der ethischen Kultur das alleinige Heil sieht. Spottend ahmen sie des Propheten Worte nach **10**: ***Denn: Ṣaw laṣaw ṣaw laṣaw, Ḳaw laḳaw ḳaw laḳaw; Ein Weilchen da, ein Weilchen dort!*** Man hat alles Mögliche aus diesen Worten gelesen. Gewöhnlich erklärt man קו nach v. 17 als *Richtscheit, Richtschnur* und lässt dann צו etwas ähnliches bedeuten, etwa *Messschnur*, so GUTHE in den textkrit. Anmerkungen bei KAUTZSCH. Allein damit gewinnt man keinen verständlichen Sinn. DUHM denkt, dass „wir es hier mit einer sprüchwörtlichen Redensart aus der niedrigen Volkssprache zu thun haben, wahrscheinlich sind ṣaw laṣaw ḳaw laḳaw onomatopoetische Laute, etwa den Tropfenfall oder den Schall eiliger Fusstritte nachahmend, mit denen Jesajas ewiger Redefluss und sein beständiges Hin und Her verhöhnt werden soll"; MEINHOLD dagegen denkt, dass das Pappeln beim Sprechenlehren kleiner Kinder nachgeahmt sein soll, von denen ja v. 9 die Rede ist. Aber bei diesen beiden Erklärungen versteht man nicht, warum „ein Weilchen da, ein Weilchen dort" hinzugefügt ist. Es dürfte sich daher vielmehr um das Gehenlehren handeln, und man hört in den Worten die Nachahmung des Schalls vom Trippeln der Füsschen, womit die Kinder zum Gehen angeleitet werden sollen. Solch einem Elementarunterricht gleicht Jesajas Rede nach dem Spotte dieser „gewiegten und klugen" Männer, die das Gehen schon längst verstehen und die Wege, die sie einzuschlagen haben, viel besser kennen.

Die Antwort **11—13** auf diesen Spott hat ihnen Jes nicht erspart; sie passt vortrefflich zu der gegebenen Erklärung von v. 10: Jahwe wird ihnen durch die Assyrer Unterricht im Gehen erteilen, durch die Assyrer, deren Sprache den Jerusalemern auch wie Stammeln und Stottern vorkommt (v. 11), einen Unterricht zum Gehen — ins Verderben (v. 13). **11** Dem כִּי seiner Gegner setzt Jes ein anderes כִּי gegenüber ***Ja wohl! Mit stammelnden Lippen,*** eigentlich: durch solche, die Stammelnde von Lippe sind, ***und in fremder Zunge Wird reden zu dem Volke da;*** das Subjekt giebt v. 12aα: ***der, der zu ihnen gesprochen hat.*** Jahwe wird nun auf assyrisch „mit diesem Volk da" d. h. mit dieser Sippschaft da reden; was er früher gesprochen hat, wollten sie ja nicht hören. **12**: ***„Das ist die Ruhe; schafft Ruhe dem Müden, Und das ist die Erholung!" Doch sie wollten nicht hören.*** Diese Zusammenfassung des Inhalts der Reden Jahwes ist kurz und darum schwierig. Die wahre Ruhe, die dem müden, d. h. dem von allen den politischen Aktionen am meisten in Mitleidenschaft gezogenen Bürger wirklich Erholung brächte, ist nicht näher bestimmt; aber aus 30 15 ist zu entnehmen, dass die Abkehr und Ruhe, das Stillesein und Vertrauen auf Jahwe d. h. eben der Verzicht auf das Spielen einer politischen Rolle, das Aufgeben aller der kriegerischen Aspirationen und der politischen Machenschaften gemeint ist. Das würde dem Bürger, der durch den Aufwand für die Kriegsbereitschaft und den Kriegs-

dienst ermüdet wird, eine Erquickung und Erholung sein. Nicht das Bündnis mit Ägypten, sondern die Koncentration und Reduktion auf Jahwe und seinen Willen würde das Volk stark und ruhig machen. Zu v. 12^b vgl. bes. 30 15 und zu אָבוֹא statt אָבוּ s. Ges.-Kautzsch[26] § 23 i. **13** Da sie die Mahnung nicht hören wollten, ***wird ihnen werden*** d. h. hier: wird an ihnen nun zur Wahrheit werden und zur Ausführung kommen ***das Wort Jahwes,*** über das sie v. 10 spotteten: Die Assyrer werden nun ihren Unterricht in die Hand nehmen, aber dessen Ergebnis ist nicht Ruhe und Erquickung, sondern Verderben. Wenn dann aus assyrischem Munde die Jerusalemer ṣaw laṣaw etc. vernehmen, werden sie gehen müssen, um rückwärts zu fallen und zu zerschellen. Die beiden letzten Wörter וְנוֹקְשׁוּ וְנִלְכָּדוּ, vielleicht auch noch das drittletzte, sind wahrscheinlich aus 8 15 hierher versetzt (so Duhm); der jähe Fall ist das Ende ihres Gehens.

14 ff. brauchen nicht bei derselben Gelegenheit gesprochen zu sein, wie v. 7–13; durch לָכֵן, אַנְשֵׁי לָצוֹן und v. 14 überhaupt kann die Verbindung erst nachträglich hergestellt sein vgl. zu v. 7 f. Dass aber die gleiche Situation, wie v. 7–13, vorausgesetzt ist, ergiebt sich aus dem Inhalt. **14** Der Ausdruck הָעָם הַזֶּה scheint hier nicht, wie v. 11, das Urteil des Propheten, sondern der Herren zu Jerusalem, die verächtlich von ihren Leuten denken, zu kennzeichnen. Diese Herren sind Spötter über den Propheten und hochfahrende Verächter des Volkes, mit dem sie nach Gutdünken umspringen zu können denken. **15**, der Vordersatz, zu dem v. 16 ff. den Nachsatz bilden, stellt den Wahn der Grossen in Jerusalem dar, gegen jede Gefahr gefeit zu sein: ***wir haben geschlossen einen Vertrag mit dem Tod Und mit Scheol eine Vereinbarung getroffen.*** Dass das vielleicht falsch vokalisierte חֹזֶה, wie חָזוּת v. 18, wegen des parallelen בְּרִית nur den Sinn von Vereinbarung haben kann, ist kaum zu bezweifeln; wie es aber zu diesem Sinne kommt, ist unsicher: man denkt, es könnte urspr. das bei dem Vertrag verabredete Zeichen, das den Vertrag jederzeit als geschlossen beweise, als das „Sichtbare" bezeichnet haben (Buhl), oder es sei die „Erscheinung" des Toten oder der Todesgottheit zum Abschluss des Vertrages gemeint (Duhm). Die von Krätzschmar (Bundesvorstell. 52) vorgeschlagene Änderung in חָסוּת *Zuflucht* 30 3 stimmt nicht zur Konstruktion. Die diplomatische Verbindung mit Ägypten verleiht den Jerusalemern die Zuversicht völliger Sicherheit; jedoch macht der Ausdruck (vgl. auch zu v. 7) wahrscheinlich, dass das Bündnis mit Ägypten ägyptische Mysterien und Zauberei nach Jerusalem gebracht hat, durch welche man sich vor Tod und Scheol geschützt glaubte, gerade wie das Bündnis mit Syrien den Israeliten den Adoniskult brachte 17 10 f. In den Augen des Propheten ist diese Magie und Zauberei natürlich nichts als Lug und Trug, כָּזָב und שֶׁקֶר, er kann sie nicht anders bezeichnen und darum legt er diese Bezeichnung auch den Jerusalemern in den Mund, um recht schneidend sein Urteil über ihre Illusion und ihren Wahn zu fällen: Wir sind gegen alles Unglück gefeit, ***Denn wir haben Lüge zu unserer Zuflucht gemacht und in Trug uns geborgen.*** Mit Ḳĕrē ist wie v. 18 שׁוֹט und יַעֲבֹר zu lesen; ferner aber ist doch eine „daherflutende" oder „überschwemmende" Geissel, trotz der gleichen Vermischung der Bilder im Koran 89 12, zu merkwürdig und, da שׁוֹט kaum die „stürmisch bewegte Flut" bedeutet,

שׁוֹטֵף mit DUHM in שׁוֹטֵט zu verbessern, sodass dieses Wort שׁוֹט untergeordnet ist und beides zusammen vielleicht *eine Stachelpeitsche* bezeichnet vgl. 10 26 und Jos 23 13: ***Die Geissel des Geisslers, wenn sie daherfährt, wird uns nicht erreichen, Denn*** etc. **16** Diesem Wahn und Aberglauben stellt der Prophet den wahren Glauben, der keine Illusion ist und keine Enttäuschung bereitet, gegenüber: ***Darum hat so gesprochen der Herr Jahwe: Siehe ich lege in Zion als Fundament einen bewährten Stein, Einen kostbaren Gründungseckstein: wer glaubt, weicht nicht.*** Für יִסַּד, das man als Adjektivsatz zu dem Suffix in הִנְנִי erklärt („siehe mich, der gelegt hat"), ist mit LXX, Targ., Pesch. und manchen neueren Erklärern das Part. יֹסֵד zu lesen; יִסַּד setzt die Masora wegen 14 32 vgl. CHEYNE und KÖNIG Syntax § 344 o, aber das Perf. ist nicht einmal gut, denn Jahwe ist eben noch daran, das feste Fundament in Zion zu legen, dazu schickt er seine Propheten. אֶבֶן und מוסד sind wiederholt, zur Differenzierung hat die Masora das zweite als part. Hoph. punktiert, aber eine „gegründete Gründung" ist nicht mehr als eine wirkliche „Gründung" und daher מוּסָּד überflüssig; dasselbe ist der Fall mit dem ersten אבן, es rührt wohl mit dem einen מוסד von einer Glosse אֶבֶן מוּסָד *Fundamentstein* her, deren Bestandteile dann auf die beiden Zeilen verteilt wurden. Jes gebraucht diese gewöhnlichste Bezeichnung nicht, sondern bezeichnet den Grundstein zuerst als אֶבֶן בֹּחַן einen Stein, der die Prüfung auf seine Festigkeit besteht, dann als פִּנַּת יִקְרַת מוּסָד einen kostbaren Gründungseckstein; die beiden Stat.-constr.-endungen an Subst. und Adj. sind auffallend, doch wird kaum zu ändern sein, und die Annahme eines Subst. in יִקְרַת hilft nicht viel vgl. die ähnlichen Stat.-constr.-reihen v. 1 und GES.-KAUTZSCH[26] § 130 f Anm. 3. Für das unverständliche יָחִישׁ *eilen, fliehen* setzt LXX יֵבוֹשׁ *zu Schanden werden* voraus, besser aber ist mit CHEYNE, GUTHE, DUHM יָמוּשׁ *weichen* (vgl. 22 25 46 7 54 10) als ursprüngliche Lesart zu vermuten. Also: ***Wer glaubt, weicht nicht*** ist der kostbare Eckstein der Gründung Jahwes auf Zion; der Glaube, der so verborgen und unsichtbar ist, wie der Eckstein des Fundamentes, aber dennoch alles trägt, das Vertrauen auf Jahwe ist der feste Punkt, der nicht wankt, und wer diesen Glauben hat, wer in dieser innerlichen Verbindung mit Jahwe steht, besitzt das δός μοι ποῦ στῶ, um nicht zu weichen, sondern um allen weltlichen Mächten gewachsen zu sein. Es ist dasselbe Fundament, das Jes schon Ahas nannte 7 9 (s. zu jener Stelle), und nicht der Zion noch der Tempel auf demselben. **17** schildert zunächst in v. 17a die Jahwegründung auf Zion weiter: ***Und ich werde Recht zur Richtschnur machen und Gerechtigkeit zur Setzwage.*** Auf dem Fundament des Glaubens errichtet Gott sein Reich, aus dieser innigen Verbindung mit ihm erwachsen Recht und Gerechtigkeit, das sind die Kräfte und Mächte, die in seinem Reiche entscheiden und herrschen; Gottes Reich ist ein ethisches Reich, und die Sittlichkeit erwächst aus „Glauben" d. h. aus der Religion. Die zweite Vershälfte: ***Und Hagel wird die Zuflucht wegfegen und Wasser das Versteck fortschwemmen,*** zeigt dann, wie das auf Lug und Trug gebaute Gebäude der jetzigen Herren hinweggeschwemmt wird. Ihr Haus ist auf keinen festen Grund, sondern auf Sand gebaut, es bricht zusammen und wird weggeschwemmt vgl. Mt 7 24-27. יָעָה kommt nur hier vor, be-

deutet aber *wegraffen*, vgl. יָעִים *Schaufeln* z. B. Ex 27 3. כָּזָב ist mit Duhm und Cheyne als nach v. 15b eingesetzte Glosse zu entfernen, das entsprechende שֶׁקֶר fehlt ja bei סֵתֶר und der Rhythmus gewinnt bei seiner Entfernung. Die Assyrer sind der Gewittersturm, der verheerend und zerstörend die Hoffnungen der Jerusalemer hinwegfegt vgl. schon 2 12 ff. **18** Der „Bund mit Tod und Scheol" (v. 15) d. h. der Vertrag mit den Todesmächten auf Schonung und Schutz fällt dann dahin: ***Zerbrochen ist euer Vertrag mit dem Tode und euer Bund mit Scheol ungiltig.*** Für וְכֻפַּר, das man von einer unsicheren Grundbedeutung als ***weggewischt werden*** oder mit Vergleichung von Gen 6 14 als ***überschmiert* = *ausgelöscht werden*** zu erklären versucht, ist mit Houbigant u. a. וְתֻפַר vgl. 8 10 zu lesen; zu חָזוּת *Bund* vgl. zu חֹזֶה v. 15. Ist der Vertrag ungiltig, so senden Tod und Scheol ihre Plagen und Seuchen vgl. Hos 13 14, dann wird auch ***die Geissel, wenn sie einherfährt,*** nicht zu kurz sein; über שׁוֹט שׁוֹטֵף s. v. 15. *Ihr fallt ihr anheim* לְמִרְמָס eigentl. zur Zertretung, offenbar aber im Sinne von ***zur Vernichtung;*** es wird nicht nötig sein mit Duhm לְמוּסָר „zur Züchtigung" zu lesen. **19** Die Geissel ***so oft sie daherfährt, wird sie euch*** (gerade euch, daher אֶתְכֶם, euch die Grossen) ***fassen.*** Und zwar wird sie unaufhörlich einherfahren: ***Denn Morgen für Morgen fährt sie daher, am Tag und in der Nacht, Und dann wird es rein Entsetzen sein, auf Audition sich zu verstehen.*** שְׁמוּעָה heisst auch hier wie v. 9 das „Hören", die Audition, und nicht den durch die Schläge der Geissel erteilten Unterricht; denn, wenn die Assyrer kommen, wird das, was Jahwe zu hören giebt und was dann von keinem mehr, wie jetzt von den Priestern und Propheten bei Met und Wein (v. 7), unter den Schlägen des Gerichts misszuverstehen ist, entsetzlich und schaudererregend sein.

Die Verse 20–22, die auf diese kräftigen, wie ein Abschluss klingenden Worte זְוָעָה—שְׁמוּעָה folgen, schildern v. 20 21 das furchtbare Gericht und richten an die Spötter eine letzte Mahnung v. 22. **20** Mit einem Sprichwort sagt Jes, dass alle Versuche und Mittel, sich vor dem Gerichte zu schützen, nichts helfen: ***Denn zu kurz ist das Lager sich zu strecken und die Decke zu schmal sich darein zu wickeln.*** Das כְּ fällt auf: die Decke ist schmal „im Vergleich zum" Einhüllen, doch wird man nicht מֵהתכּנס einsetzen müssen; Cheyne hält den Vers für späteren Ersatz einer unleserlichen Stelle oder für eine Randbemerkung. **21** Das Sprichwort v. 20 hat hier seine Anwendung, ***denn wie am Berg Perazim,*** wofür II Sam 5 20 בַּעַל פְּרָצִים steht, ***erhebt sich Jahwe, wie im Thal bei Gibeon tobt er.*** In II Sam 5 25 steht גֶּבַע für Gibeon, aber auch die Parallelstelle I Chr 14 16 hat Gibeon. Wie in den Philisterkriegen Davids Jahwes Eingreifen wahrnehmbar war, so wird es auch dann sein, wenn die Assyrer erscheinen und Jahwe sich erhebt, ***Um sein Werk zu vollbringen — befremdlich ist sein Werk —, Und um seine Arbeit zu verrichten — seltsam ist seine Arbeit.*** Was er thut, ist befremdlich; er schreitet nicht ein gegen die Feinde, sondern seine Erhebung und sein Toben ist gegen sein Volk gekehrt: er verfährt assyrisch mit seinen Grossen vgl. auch 8 13 29 14. **22** ***Und nun, verlegt euch nicht auf's Spotten, dass nicht noch fester werden eure Bande, Denn Vertilgungsbeschluss habe ich von Jahwe der Heere gehört.*** Das Spotten sollen die Herren des Volkes (v. 14) lassen; sonst werden die Bande nur noch

fester, die sie wegen ihrer Sünde mit der Strafe zusammenknüpfen vgl. 5 18. Um diese Stricke handelt es sich und nicht um die assyrischen Fesseln. Der Spott macht die Stricke nur noch fester und jede Rettung noch unmöglicher; denn Jes hat „gehört" (vgl. שְׁמוּעָה v. 9 u. 19), ihm ist sicher von dem Herrn der Heere kund: כָּלָה וְנֶחֱרָצָה *Vertilgung und Beschlossenes*, ein ἓν διὰ δυοῖν für: festbeschlossene Vertilgung. אֲדֹנָי fehlt mit Recht in LXX, Pesch. und einigen Manuskripten, gleicherweise ist עַל־כָּל־הָאָרֶץ eine spätere Zuthat; *über die ganze Erde* soll die Deutung der für die Juden so wenig erfreulichen Worte auf das allgemeine Weltgericht ermöglichen, vgl. zu 10 23.

Der Abschnitt 28 7–22 enthält Worte Jes's aus der Zeit, da das Bündnis mit Ägypten geschlossen war und sich die Leiter des Volkes durch dasselbe vor jeder Gefahr gedeckt wähnten. Jes sieht sicher ganz anderes voraus: כָּלָה וְנֶחֱרָצָה; nicht Diplomatie, sondern „Glauben" an Jahwe ist das Fundament. Es mögen drei verschiedene Worte sein (v. 7–13 v. 14–19 v. 20–22); aber sie gehören derselben Zeit und Situation an. Am besten verlegt man sie in den Anfang des ägypt. Bündnisses c. 703 v. Chr.

3) 28 23—29 Ein Lehrgedicht zur Veranschaulichung der Handlungsweise Jahwes.

Auf die bestimmte Aussage von v. 22, dass der Untergang definitiv beschlossen sei, kommt die Belehrung unerwartet, dass man die Methode Jahwes an dem Thun des Landmanns kennen lernen könne, der nicht in einemfort pflüge und den Acker aufbreche, sondern nach dieser Arbeit ihn mit allerlei Samen versehe, der auch je nach der Art der Frucht beim Dreschen verschieden verfahre, um die Körner nicht zu verderben. Denn offenbar soll man daraus erkennen, dass Jahwes Gericht keine Vernichtung will und dass er in seiner Weisheit das richtige Verfahren wählt, um seinem Volk eine Zukunft zu bereiten. Dass Jes selber seinen Worten v. 7–22 auf diese Weise die Spitze abgebrochen habe, ist unglaublich; dagegen versteht man sehr wohl, wie ein Späterer dieses Gleichnis zum Verständnis des vorangehenden Abschnitts beifügte. 28 23–29 sind ein nachexilischer Zusatz (so auch Cheyne und Brückner), der alle vergangenen Gerichte als die Vordereitung der besseren Zukunft auffasst. Jahwe ist selber der weise Pflüger und Drescher; biese weiter auf Assyrer, Babylonier und Perser zu deuten, ist man nicht berechtigt. Das Gedicht zerfällt in zwei zehnzeilige Strophen, die beide mit ähnlicher Aussage abschliessen, vgl. v. 26 mit v. 29.

Die erste Strophe v. 23–26 beginnt **23** mit der bei Gedichten beliebten Aufforderung, dem Dichter Gehör zu leihen, vgl. Gen 4 23 Dtn 32 1 s. auch Jes 5 1. אִמְרָה ist ein poetisches Wort und steht auch Gen 4 23 in Parallele mit קוֹל. **24** f. Das Pflügen und Säen des Landmanns; v. 24 enthält die Frage: thut der Landmann in einemfort nur das eine? nämlich pflügen, aufbrechen und eggen? *Pflügt in einemfort der Pflüger, Bricht er auf und eggt seinen Acker?* . Das vorangestellte כָּל־הַיּוֹם gehört zum ganzen Vers; לִזְרֹעַ ist mit Duhm als eine den Sinn verwirrende Glosse zu יְפַתַּח zu tilgen, denn vom Säen darf hier nicht die Rede sein, das erst als zweite Thätigkeit des Landmanns neben dem Pflügen v. 25 hervorgehoben ist. Die Bedeutung von יְשַׂדֵּד ist nicht ganz sicher. **25** Die Antwort auf die Frage v. 24: *Nicht wahr, wenn er seine* (nämlich: des Ackers) *Fläche geebnet hat, So streut er Dill und sprengt Kümmel Und legt Weizen und Gerste Und Spelt als dessen Einfassung.* Die in der ächten LXX und in Pesch. fehlenden Wörter שׂוֹרָה und נִסְמָן sind aus Versehen des Schreibers entstanden, der die Korrektur nachbrachte, aber

die Fehler nicht tilgte (so Wellh., Cheyne, Duhm). Für die Sorgfalt, die man beim Säen anwendet, um den Samen zu sparen, vgl. ZDPV, 1886, 29. Das Suffix an גְּבוּלָתוֹ ist neutrisch auf die verschiedenen vorher genannten Getreidearten und Sämereien zu beziehen und nicht auf den Landmann: der gesäete Spelt bildet die Einfassung (= גְּבוּלָה) der andern Saaten. **26** *Und zwar unterwies ihn Jahwe zum Rechten, Sein Gott gab ihm Belehrung.* Offenbar ist das zu י׳ abgekürzte יהוה irgendwo in diesem Verse ausgefallen, am besten wohl mit Duhm und Cheyne nach יִסְּרוֹ (perf. Pi. mit Suff.), wenn nicht vielleicht zwischen אֱלֹהָיו und יוֹרֶנּוּ. Das rechte Verfahren (מִשְׁפָּט) beim Ackerbau hat der Landmann von Jahwe gelernt, eine Anschauung, die sich ähnlich bei fast allen Völkern findet; merkwürdig wäre es nur, wenn die Israeliten, die den Ackerbau von den Kanaanäern, also von dem Landesgott Baal, erlernten, und unter denen sich deshalb bis in Jeremias Zeit Opposition gegen den Ackerbau als eine mit dem ursprünglichen Jahwe in Widerspruch stehende Beschäftigung erhalten hat (vgl. die Rechabiten), schon zu Jesajas Zeit diesen Ursprung ganz vergessen haben sollten. Unser Gedicht passt auch in dieser Hinsicht besser in die nachexilische Zeit, vgl. JSir 7 15: γεωργία ὑπὸ ὑψίστου ἐκτισμένη.

Die zweite Strophe v. 27–29: ein neuer Beweis für die Weisheit Gottes aus dem zweckmässigen Verfahren des von Gott unterrichteten Landmanns beim Dreschen, mit כִּי an v. 26 angeknüpft: Jahwe belehrte ihn, das ersieht man auch beim Dreschen, *denn* etc.; für uns genügt mit demselben Sinn ein *auch*. **27** *Auch wird Dill nicht mit der Schleife gedroschen, Noch das Wagenrad über Kümmel in Umlauf gebracht; Sondern mit dem Stabe wird Dill geklopft Und Kümmel mit dem Stecken.* Kümmel und Dill (Schwarzkümmel) würden durch die Behandlung mit חָרוּץ d. h. dem mit spitzigen Steinen versehenen Schleifbrett und mit den Rädern des Dreschwagens verdorben. Zu diesen Dreschmaschinen vgl. Benzinger Archäol. § 32 S. 209f. und ZDPV 1886, 40—45; zu dem Klopfen mit dem Stocke vgl. Jdc 6 11 Rt 2 17. **28** Der Anfang kann nur als Frage gefasst werden, wenn er einen Sinn geben soll: *Wird etwa Brotkorn zermalmt?* לֶחֶם ist = Brotkorn wie z. B. 30 23 Gen 41 54 Ps 104 14. Immerhin ist die Zeile so kurz, dass etwas weggefallen sein wird. Das Folgende giebt die Antwort: *Nein! nicht immerzu drischt er drauflos* etc. Ist אָדוֹשׁ nicht eine zu tilgende Verschreibung des folgenden Wortes, so wird man das א allein zu entfernen haben, da das Verbum אָדַשׁ ganz singulär wäre. Im übrigen Teil des Verses stören die Rosse, die zudem noch als פָּרָשִׁים „Reitpferde" bezeichnet sind, da ihre Verwendung beim Dreschen in alter Zeit sehr fraglich ist und sie doch vor den Wagen gehörten (Duhm). Die leichteste Änderung fordert der Vorschlag von Duhm, וּפֵרְשׁוֹ וְלֹא „so wirft er es auseinander" zu lesen. Das giebt auch einen guten Sinn: *Hat er das Rad seines Wagens darübergetrieben, So wirft er es auseinander* (worfelt es), *er zermalmt es nicht,* und ist daher der Korrektur in וַחֲרוּצוֹ *und seine Dreschschleife* (Grätz, Cheyne) vorzuziehen. Auch die Kunst des Bauern, das Korn richtig zu dreschen, ohne es zu zermalmen, ist nicht seine eigene Erfindung **29**: *Auch dies ist von Jahwe ausgegangen, Er hat wunderbaren Rat, besitzt grosse Einsicht.* So wenig der von Jahwe gelehrte Bauer beim Dreschen

das Korn zermalmt und vernichtet, wird sein Lehrmeister Jahwe bei seinem Verfahren mit seinem Volke dessen Zerstörung und Untergang herbeiführen.

Wenn das Gedicht v. 23–29 den gewöhnlich darein gelegten Sinn, dass Jahwe schon zur rechten Zeit das von Jesaja gedrohte Vertilgungsgericht halten werde, haben sollte, müsste es ganz anders lauten und z. B. von einem Zermalmen des Kornes sprechen oder von einer Galgenfrist reden, die Jahwe zu bestimmen sich vorbehalten habe. Aber das Gedicht ist nicht von Jesaja, es gehört in die nachexilische Zeit; dafür spricht ausser dem Sinn des Ganzen bes. v. 26, sowie auch die der spätern Literatur angehörigen Ausdrücke יִסַּר *belehren* vgl. Prv 31 1 und תּוּשִׁיָּה, das nur in nachexilischen Schriftstücken sich findet. Vgl. auch M. Brückner Die Komposition des B. Jes. c. 28—33, S. 71—77.

4) 29 1–14 Drei Stücke aus den Jahren vor der Belagerung Jerusalems durch Sanherib (um 703 v. Chr.).

a) 29 1–8 Das befremdliche Schicksal Jerusalems.

1 *Weh Ariel, Ariel, du Stadt, wo David sein Lager aufschlug, Fügt Jahr zu Jahr! Lasst die Feste kreisen!* Was mit אֲרִיאֵל gemeint ist, wird aus der Beifügung „Stadt, wo David sein Lager aufschlug“ klar; es ist Jerusalem, das David zum Königsitz erhob (zu dem stat. constr. קִרְיַת mit abhängigem Verbum vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 130 d). Wie Jerusalem jedoch zu dieser Bezeichnung kommt, ist fraglich: die Deutung „Gotteslöwe“ II Sam 23 20 bleibt jedenfalls unverständlich; eher ist an die Bedeutung „Opferherd“ zu denken, aber dann darf man אריאל nicht als ein Kompositum mit אֵל als zweitem Bestandteil betrachten, da es Hes 43 15f. den Artikel hat und in der Mešaʿinschrift Z. 12 wahrscheinlich ein Nomen regiert, sondern muss darin eine Bildung mit dem Afformativum ל resp. *-al* (vgl. כַּרְמֶל, חַשְׁמַל) von dem Verbum אָרָה „angebrannt sein“ (vgl. arab. *'irja* Feuerherd) sehen. Die einfache Bezeichnung Jerusalems als Opferherd ist sehr undurchsichtig, und wenn es erst v. 2 zu einem solchen für Jahwe wird und diese Ähnlichkeit nur einen Zug in dem Schicksal Jerusalems bildet, so dürfte die Annahme Cheynes am wahrscheinlichsten sein, dass man v. 1 2ª u. 7 אֲרִיאֵל zu punktieren habe und dass diese Form eine absichtliche Modifikation von אֻרוּשְׁלֵם, dem alten Namen für Jerusalem (vgl. *Urusalim* auf den Amarna-tafeln), sei, um zu sagen, Jerusalem werde nicht länger *Uriel*, sondern *Arial* = Opferherd, der vom Blut der Erschlagenen trieft, heissen vgl. zu v. 2ᵇ. Aus v. 1ᵇ ist zu ersehen, dass wieder ein Festcyklus zu Ende ist, die Rede somit an die beim Herbstfest Versammelten gerichtet ist. Es mögen noch ein- oder mehrmal die Feste kreisen; bald werden die Zeiten sich ändern.
2 Jahwe ergreift selber das Wort; es ist daher möglich, dass die Überleitung von v. 1 zu v. 2 ausgefallen ist (Duhm, Cheyne). *Dann werde ich Ariel* resp. Uriel *bedrängen und wird Gestöhne und Stöhnen entstehen, Und sein wirst du mir wie ein Opferherd,* wie ein Arial. Mit Duhm ist für וְהָיְתָה die 2. Pers. femin. וְהָיִית auf Jerusalem-Uriel bezüglich zu lesen, da auch im Folgenden, bes. schon in der zweiten Hälfte (v. 3ª) unserer Verszeile, Jerusalem angeredet ist. Beachte die Paronomasie תַּאֲנִיָּה וַאֲנִיָּה. Wenn Jahwe Jerusalem bedrängt, dann wird Gestöhne und Stöhnen anstatt des Festjubels zu hören sein, dann wird ihm Uriel ein Arial, ein Opferherd, da er nun ein Schlachten anrichtet und die ganze Stadt und ihre Umgebung vom Blute der erschlagenen Menschen

trieft, wie sonst der Opferherd an den grossen Festen von dem der geopferten Tiere. 3ᵃ *und ich lagere mich wider dich* כַּדּוּר; wie man dies Wort erkläre: „wie ein Ball“ oder „wie im Kreise“, es passt nicht zu עַל und nicht zum Belagern, das doch im Kreise geschieht. Auch die Lesung כִּידוֹר = כַּדּוּר Hi 15 24 (DUHM) ist sehr problematisch, da die Bedeutung Kriegsgetümmel für dies Wort selber nicht feststeht. Daher ist mit LXX, LOWTH und vielen Neueren כְּדָוִד *wie David* zu lesen. Jerusalem ist Jahwe eine kanaanäische Stadt geworden, die er belagert, wie einst David, und ihre Bewohner sind ihm Kanaanäer. Darum heisst es v. 3ᵇ: *Ich ziehe immer enger gegen dich die Heeresposten zusammen und werfe Schanzen gegen dich auf.* Es wird zu einer förmlichen Belagerung kommen, die den Ring immer enger zieht und mit den Belagerungswerken immer näher rückt. 4 *Dann wirst du unten von der Erde her reden und aus dem Staube tönt gedämpft deine Rede.* וְשָׁפַלְתְּ steht adverbiell vor dem asyndetisch folgenden Hauptverb vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 120 g, und תִּשַּׁח, Niph. von שָׁחַח, bedeutet: gebeugt, gedämpft werden, also von der Stimme: gedämpft tönen. Jerusalem liegt vor dem Belagerer im Staube, sein Stolz und Jubel sind verschwunden.

Zu v. 4ᵃ giebt v. 4ᵇ die Erklärung eines Glossators, wie die genaue Parallele zeigt: *Es wird deine Stimme sein wie die eines Gespensts aus der Erde, und aus dem Staube wird deine Rede flüstern;* so gedämpft wird ihre Rede sein, wie das Geflüster eines Totengeistes vgl. 8 19.

5 bis עָרִיצִים: *Und sein wird wie dünner Staub der Schwarm deiner Feinde* (oder viell., wenn man צָרַיִךְ liest: deiner Bedränger) *Und wie zerstiebende Spreu der Schwarm der Tyrannen.* Diese Worte passen nicht in den Zusammenhang; vorher und nachher ist nicht von dem Feinde als leichtem Staub, noch von der Rettung Jerusalems die Rede, denn Jahwe ist der Feind und die schwerste Heimsuchung der Stadt das Thema. Auch ist das Metrum nicht dasselbe; vorher enthalten die Hälften der Verszeilen meist drei Hebungen, hier aber in der Regel nur zwei. Endlich kommt עָרִיצִים nur in späteren Stücken vor. Dieses Distichon stammt daher nicht von Jesaja (so auch DUHM, CHEYNE).

Die Fortsetzung von v. 4ᵃ bildet der Schluss 5ᵇᵝ, der mit 6 zusammengehört: *Dann geschiehts plötzlich urplötzlich, von Jahwe der Heere wirst du heimgesucht* (l. תִּפָּקְדִי 2. Pers. femin.) *Mit Donner und Dröhnen und lautem Schall, Sturm und Wetter und der Flamme verzehrenden Feuers.* Es handelt sich nur um eine Strafheimsuchung: Jahwe, der die belagernden Assyrer leitete, fällt dann urplötzlich über Jerusalem her; mit Donner und Blitz, mit Sturm und Wetter fährt er darein und der längst drohende und vorbereitete Zusammenbruch tritt plötzlich ein vgl. 30 13.

7 und 8 sind spätere Zusätze zu der mit v. 6 deutlich abgeschlossenen Prophetie. In v. 7 erinnert nicht nur „der Schwarm der Völker“, sondern auch das Metrum an v. 5ᵃᵇᵅ; beide Verse stammen daher von derselben Hand, beide haben auch denselben Zweck, den Worten Jesajas eine tröstliche Deutung zu geben: *Und es wird sein wie ein Traum, ein Gesicht der Nacht, Der Schwarm all der Völker, die wider Uriel streiten,* d. h. es kommt die Zeit, wo die Belagerung durch die Tyrannen (v. 5) mitsamt all ihrer Angst vorüber ist, wo sie

nur noch als ein Traum erscheinen wird. Der Rest von v. 7 enthält entweder die Trümmer eines weiteren Distichons von ähnlichem Sinn oder wahrscheinlicher, da v. 8 nur auf v. 7^a Rücksicht nimmt, verdorbene Glossen, die im Blick auf v. 2f. sagen wollten, dass nicht allein die feindlichen Völker, sondern auch alle ihre Heeresposten und Belagerungswerke einst nur noch wie ein Traum den Bewohnern Jerusalems vorkommen werden, צביה ist nämlich nach der Vermutung Duhms wohl Verderbnis für מְצָבֶיהָ resp. מצבֵיהֶם, wie מְצֹדָתָהּ für מְצֹרֹתֶיהָ resp. מְצֹרֹתֵיהֶם.

8 ist Erklärung von v. 7, wie v. 4^b von v. 4^a; aber nach ihr sind die Feinde Zions nicht ein Traum wie in v. 7, sondern die Träumenden: *Und es wird sein, wie wenn ein Hungriger träumt, dass er esse, Dann aber aufwacht ...... und noch ungestillt ist seine Gier Und wie wenn ein Durstiger träumt, dass er trinke, Dann aber aufwacht und noch matt ist und seine Gier noch lechzend, So wird es dem Schwarm all der Völker ergehen, die wider den Zionsberg streiten.* Nach dem ersten הֵקִיץ ist ein dem וְהִנֵּה עָיֵף hinter dem zweiten הֵקִיץ entsprechendes Sätzchen ausgefallen (Duhm).

Die Umarbeitung hat auch hier die Worte Jes's auf die Endzeit umzudeuten verstanden. Jesaja hat im ursprünglichen Bestande (v. 1–4^a $5^{b\beta}$ 6) Jerusalem das Gericht durch die Assyrer und das direkte Einschreiten Jahwes gedroht; Jahwe leitet die Assyrer wie bei Am 9 1–4 und wie bei Hes 4 1–3 die Chaldäer. Die Zuthaten (v. $5^{ab\alpha}$ u. 7) deuten die Prophetie auf das Völkergericht: die Völker ziehen gegen Zion, aber sie erreichen ihre Absicht nicht; sie sind wie zerstiebende Spreu, wenn Jahwe dareinfährt (פָּקַד v. 6 bekommt dann durch diese Beifügung den Sinn einer Heimsuchung *in Gnaden* vgl. 23 17), und für Jerusalem ist die Belagerung vorübergegangen wie ein Traum. Auf dem gleichen Standpunkt mit den Zuthaten stehen die erklärenden Glossen v. 4^b u. 8, die letztere besonders zeigt, wie der Sturm der Völker gegen Zion vergeblich sein wird.

b) 29 9–12 Die Verblendung des ganzen Volkes.

Aus der Hypnose, in die Jahwe das Volk versetzt hat, wird eine völlige Narkose, Erstarrung und Verblendung, werden, wenn Jahwe im Gericht erscheint, das mit Krachen und Donnern (vgl. v. 6) die in Schlaf Versunkenen aufweckt, aber mit seinem Blitzen und schrecklichen Scheine sie gänzlich blind macht und betäubt. **9** *Erstarrt und starrt, erblindet und seid blind! Seid trunken, doch nicht vom Wein, taumelt, doch nicht von Met!* Für הִתְמַהְמְהוּ, das nur *zaudern* von מָהַהּ (vgl. Gen 19 16) bedeuten könnte, ist das Hithp. von תָּמַהּ *staunen,* also הִתַּמְּהוּ, zu lesen (Cheyne, Guthe, Duhm); ebenso ist in der zweiten Zeile der Imperativ zu lesen: שִׁכְרוּ und נֻעוּ (so Duhm und Cheyne). Was geschehen wird, befiehlt der Prophet: Alle werden erstarren vor dem Entsetzlichen, was sie sehen werden, sie werden geblendet und erblinden vor Jahwes Erscheinung und seinem Gericht, taumeln werden sie, wie Trunkene, wenn das Unfassbare geschieht. Unfassbar wird das Gericht ihnen aber sein, denn schon jetzt liegt ein tiefer Schlaf auf ihnen, sodass sie von dem Kommen des Gerichtes nichts merken: **10** *Denn gegossen hat auf euch Jahwe den Geist eines tiefen Schlafs, Hat verschlossen eure Augen und eure Häupter umhüllt.* הַנְּבִיאִים und הַחֹזִים sind unrichtige Glossen, die die „Augen" und „Häupter" auf die Propheten und Seher deuten, während nach Jes eine תַּרְדֵּמָה, ein Tiefschlaf, ein Geist der Schläfrigkeit und Lethargie, von Jahwe „ausgegossen" (da רוּחַ als etwas Materielles gilt), auf dem ganzen Volke liegt. Natürlich würde Jes nicht bestreiten, dass die erste Schuld an dieser Versunkenheit in Schlaf die

blinden Leiter des Volkes treffe; aber das ganze Volk ist wie hypnotisiert, sodass es keine Augen und keinen Sinn mehr hat für das, was Jahwe will und thut. Wohl wird es aus diesem Schlafe durch die Donner des Gerichtes aufgeweckt, aber über dem Schrecken des Gerichts wird es Hören und Sehen, Gehen und Stehen gänzlich verlieren und in völlige Betäubung und Blindheit versinken (vgl. v. 9).

11 und **12** sind ein prosaischer Anhang, der v. 9f. auf die Endzeit bezieht, die Ungläubigen seiner Zeit, welche von dem Kommen des Gerichts nichts wissen wollen, als die in v. 10 geschilderten vom Tiefschlaf Befallenen ansieht und sich eben den Unglauben an die prophetische Eschatologie aus diesem Tiefschlaf erklärt. Den Ungläubigen allen kommt die Weissagung von all diesen Dingen (חָזוּת הַכֹּל) wie die Worte eines versiegelten Buches vor: die Schriftkundigen unter ihnen verstehen sie nicht, weil es ihnen ein versiegeltes Buch ist, in dessen Geheimnis sie nicht eindringen können, und die Analphabeten erst recht nicht, weil sie nicht einmal lesen können. Der Artikel von הַסֵּפֶר הֶחָתוּם v. 11 ist generell = jedes, ein versiegeltes Buch, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 126 l.; aber mit Ḳĕrē ist er bei dem zweiten סֵפֶר zu tilgen. עַל v. 12 steht für אֶל־, wie oft in Stücken später Herkunft.

Der Verf. dieses Anhangs v. 11 f. ist nicht Jesaja, sondern einer von den מַשְׂכִּילִים (Dan 12 10), der wie der Verf. von Daniel in den prophetischen Schriften zu lesen versteht und darin die Offenbarung der Ereignisse der Endzeit findet, darum auch den Ungläubigen oder רְשָׁעִים (Dan 12 9f.) gegenüber, die die prophetischen Schriften nicht verstehen, aber in fassungslosem Erstaunen ihre Wahrheit erleben werden, an der jüdischen Eschatologie festhält. Man wird am besten diesen Zusatz in das 2. vorchristliche Jahrh. verlegen, in welchem auch das versiegelte Buch Daniels (Dan 12 4) geschrieben ist.

c) **29 13 14 Die Bestrafung des äusserlichen Gottesdienstes.**

13 וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי ist eine nachträgliche Einleitung des mit יַעַן כִּי beginnenden Spruches, ganz wie 3 16; übrigens lesen auch hier manche Codices יהוה für אֲדֹנָי. *Weil sich nähert dies Volk mit seinem Munde Und mit seinen Lippen mich ehrt, sein Herz aber fern von mir hält, Sodass ihre Furcht vor mir nichts wurde als angelerntes Menschengebot.* Gegen die Accente ist בְּפִיו mit dem Vorangehenden zu verbinden und wegen des Singularsuff. in שְׂפָתָיו der Singular כִּבְּדָנִי zu lesen (Duhm, Diehl Das Pron. pers. suff. 49, Cheyne). Für das Pi. רִחַק *fernhalten* liest LXX das Ḳal רָחַק *fern sein,* was ebensogut ist; dagegen ist kaum mit LXX וְתֹהוּ μάτην für וַתְּהִי zu setzen, da nicht nur ein zweites Prädikat störend wirkte, sondern auch das zusammenfassende Urteil über das Ergebnis solchen Gottesdienstes zerstört würde. Beide Eigentümlichkeiten der LXX sind ins NT Mt 15 8 9 übergegangen. Bei dieser Art Religion ist das Herz unbeteiligt, das nachmals Jeremia so sehr als das Organ der Religion hervorgehoben hat vgl. Jer 4 3 4 24 7 31 31 ff.; bei dem Gottesdienste des Volkes spürt man nichts von wahrer Ehrfurcht vor Gott, von einem lebendigen inneren Verkehr und einer Verbindung mit Gott; man lernt Formeln auswendig und übt alte Gebräuche, ohne auf den zurückgeführt zu werden, von dem sie stammen, und ohne von ihm und seinem Willen berührt zu werden. Sonst würde man merken, dass er ganz andere Forderungen stellt, als Dienen mit dem Munde und Opferkult vgl. die Thora 1 10-17 und Mt 7 21. Solche

Religion ist daher nur angelerntes Menschengebot zu nennen und verdient den Namen Religion nicht mehr, weil von Gottes Wirken nichts mehr zu sehen ist. **14** folgt der Nachsatz: *Darum werde ich auch ferner wunderbar verfahren, wunderbar und wundersam, Dass die Weisheit seiner Weisen vergeht und die Klugheit seiner Klugen sich verbirgt.* אֶת־הָעָם הַזֶּה ist ein überflüssiges und nach הָעָם הַזֶּה in v. 13 sehr unschönes Objektsexplicitum, das zu tilgen ist (Duhm, Cheyne); יוֹסִף ist in das Part. יוֹסֵף zu verbessern, wie יִסַּד (28 16) in יֹסֵד, und הַפְלִיא bedeutet wunderbar handeln, ein befremdliches Werk vollbringen vgl. 28 21, hat also hier andern Sinn als in dem unjesajanischen Gedicht 28 29. „Fernerhin" will Jahwe wunderbar verfahren; demnach hat sich bereits seine feindselige, befremdliche Stellung gegen das Volk gezeigt. Es sind wohl schon schwere Ereignisse eingetroffen und das Volk meint mit Opfern und Gottesdienst Jahwe günstig zu stimmen (vgl. Cap. 1); aber alles wird nichts helfen: Die sich weise dünken und sich selber meinen helfen zu können (vgl. 5 21 28 9f.), werden bald mit ihrer Weisheit und Einsicht sich verkriechen und sehen, wieviel dieselben wert sind.

5) 29 15–31 9 Fragmente von Reden über das ägyptische Bündnis mit andern Stücken aus derselben Zeit und mit Ergänzungen einer späteren Zeit.

a) 29 15–24 Das erste Bruchstück (v. 15) **mit einem Anhang** (v. 16–24).

Der einzige jesajanische Rest, der von dieser Rede geblieben, ist **15**: *Wehe denen, die tief vor Jahwe ihre Pläne verbergen, Und es geschieht im Finstern ihr Thun ...., Sodass sie denken: Wer sieht uns und wer weiss von uns?* הַמַּעֲמִיקִים steht adverbiell zu לַסְתִּר, das die Mas. = לְהַסְתִּיר fasst, das man aber besser mit Siegfried-Stade u. a. לְסַתֵּר liest. In der zweiten Zeile fehlt offenbar ein Teil, sei es nach וְהָיָה oder nach מַעֲשֵׂיהֶם (Duhm, Cheyne), der vermutlich etwa gelautet hat: וּבְאֹפֶל פָּעֳלָם *und im Dunkel ihr Treiben.* Bei den geheimen Plänen, bei deren Beratung sie weder Jahwe noch seinen Propheten befragen, handelt es sich wohl um das ägyptische Bündnis. Aber Jahwe weiss es doch und Jesaja erfährt es doch; Jahwe giebt ihm das Verständnis der geheimnisvollen Beratungen und er wird es auch an der Strafe für dieses Bündnis, das seinem Willen zuwiderläuft, nicht fehlen lassen. Im jetzigen Text ist zwar die Strafe weggefallen, ähnlich wie mehrmals in den „Wehe" 5 8–24.

Die Ergänzung v. 16–24 fasst eine andere Verkehrtheit als die, zu meinen, man könne etwas vor Jahwe verborgen halten (v. 15), ins Auge, nämlich die verkehrte trostlose Ansicht, dass Gott das Heil niemals verwirklichen werde und die Not seiner Diener nicht kenne. **16** *O über eure Verkehrtheit! Oder ist dem Thone gleich der Töpfer zu achten, Dass das Geschöpf von seinem Schöpfer spräche: nicht hat er mich geschaffen, Und das Gebilde von seinem Bildner sage: er hat keine Einsicht?* Das klingt schon wenig jesajanisch: Jesaja hat sich nicht in theologische Diskussion mit seinen Gegnern eingelassen, noch weniger, wie es v. 17 geschieht, sich auf ein: es steht geschrieben oder die Aufstellungen der Dogmatik berufen; ihm sind die Gegner Rebellen 30 1. Auch erscheinen erst bei Deuterojesaja (vgl. 45 9) „die Vorstellungen vom Töpfer und Thon, Schöpfer und Geschöpf", in der alten Welt ist Jahwe

der König seines Volkes, der seinen Unterthanen seinen Willen befiehlt (s. Duhm). Statt הִפְכְּכֶם Inf. mit Suff. ist nach der besten Überlieferung mit Baer, Ginsburg הַפְכְּכֶם *eure Verkehrtheit* von הֶפֶךְ Hes 16 34 zu punktieren, und לְ hat hier wie oft nach einem Verbum des Sagens, Redens den Sinn von *über* lat. *de* vgl. Gen 20 13. Die Angeredeten stellen die Sache auf den Kopf, wenn sie sich erdreisten, dem, der sie geschaffen hat, die richtige Kenntnis der Lage seiner Gebilde und die Kraft zu ihrer Rettung abzusprechen. **17** Abweisung dieser dreisten Zweifel durch den Hinweis auf die Schrift 32 15 und die Lehren der Eschatologie: ***Gehts denn nicht nur noch eine geringe Weile*** (vgl. auch 10 25 16 14), ***so verwandelt sich der Libanon in ein Fruchtfeld Und das Fruchtfeld wird dem Walde zugerechnet.*** Das Citat ist nicht genau: 32 15 redet von der Umwandlung der Steppe in einen reich mit Bäumen besetzten fruchtbaren Garten; hier ist es der Libanon, der die Wandlung zum Fruchtfeld durchmacht. Offenbar denkt der Verf. an die allgemeine Umänderung der Weltverhältnisse, nicht nur an die wunderbare Fruchtbarkeit des heiligen Landes in der Endzeit, an das grosse Ganze der jüdischen Eschatologie und nicht an einen einzelnen Zug. Dann repräsentiert auch hier, wie 10 34, der Libanon die heidnische Weltmacht, die erniedrigt werden soll, während das niedrige Feld, d. h. die Juden, erhöht wird. **18** ***An jenem Tag*** d. h. an dem Tag, da die das Heil herbeiführende Weltumwälzung (v. 17) sich vollzieht, ***werden die Tauben Schriftworte hören Und aus Dunkel und Finsternis heraus die Augen der Blinden sehen.*** Die geistig Tauben und die Verblendeten, die jetzt nichts verstehen von der Verheissung, denen „die Weissagung von all diesen Dingen" (v. 11) ein versiegeltes Buch ist, werden dann, wenn das Dunkel d. h. die Zeit der Not vorüber und „jener Tag" mit seinem Licht angebrochen ist, die Wahrheit der Schrift erkennen und ihre Erfüllung sehen. Der Verf. kombiniert 42 18 und 29 11 f.; daraus wird das „Hören" der „Schrift" verständlich, aber zugleich auch die späte Herkunft unseres Gedichtes ersichtlich. Übrigens vergleiche man, was Jesaja den Tauben und Verblendeten in Aussicht stellt: 6 11 28 13ᵇ und 29 9. **19** Die עֲנָוִים und ***die Ärmsten der Menschen*** sind die frommen und gottergebenen Leute, die sich geduldig in die schwere Lage schicken, wohl über die Not klagen, aber doch auf Jahwe stetsfort hoffen. Es sind das die „Elenden", die wir aus den Psalmen als die frommen Juden kennen vgl. Ps 14 6 22 27 etc.; „elend" und „arm" steht auch in den Psalmen, wie hier, nebeneinander vgl. Ps 35 10 72 3 74 21. Diese Frommen werden neue und erhöhte Freude über ihren Gott empfinden und ***jubeln*** בִּקְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל, was wohl mit Duhm als Verkürzung von בְּשֵׁם ק׳ zu fassen ist und bedeutet: unter frohlockendem Ausrufen des Namens Jahwes; sie werden somit bald wieder freudig Gottesdienst feiern, der jetzt untersagte Tempelkult zu Ehren Jahwes soll bald wieder hergestellt werden. **20** ***Denn verschwunden ist der Tyrann und dahin der Spötter,*** עָרִיץ und לֵץ stehen ohne Artikel, ganz wie in Daniel, wo doch bestimmte Personen gemeint sind; hier besagt es: alles was Tyrann und was Religionsspötter (Ps 1 1) heisst. Unter den Tyrannen ist an Antiochus Epiphanes und an die Syrer, unter den Spöttern an die mit den Syrern verbündeten jüdischen Spötter über ihre väterliche Religion zu

denken. Die *Unheilswächter,* d. h. die darauf bedacht sind, wie sie Unheil bereiten (sonst ist שָׁקַד mit עַל konstruiert), werden **21** näher beschrieben: sie sind מַחֲטִיאֵי אָדָם *die Leute schuldig hinstellend* בְּדָבָר, also die Denuncianten; man kann sich nur fragen, ob בְּדָבָר heissen soll „mit Worten, mit geschickter Verleumdung" oder nicht: „um eines Wortes willen"; letzteres wäre nach Koh 10 20 nicht unmöglich, doch spricht 32 7 für ersteres. Die Denuncianten verstehen sich ja gut aufs Reden, sie sind gute Advokaten: ***dem Schiedsrichter legen sie Schlingen im Thore*** d. h. bei der Gerichtsverhandlung ***und durch Nichtiges,*** durch Rabulistereien und Vorbringen gänzlich haltloser und eitler Dinge vgl. 59 4 ***stossen sie den, der Recht hat, weg*** davon, dass er Recht bekommt, bringen sie ihn um sein Recht vgl. 10 2. Für יְקֹשׁוּן, das man von קוש, einer ad hoc angenommenen Nebenform von יָקֹשׁ ableiten will, ist wohl mit Ges.-Buhl יְקֹשׁוּ zu lesen. **22** *Darum,* weil dies alles (v. 17–20) geschehen wird, nur getrost! Die kommende herrliche Zeit wird alles verständlich machen. So lange man אֶל־ nicht in אֵל *Gott* verbessert, kann man versucht sein, in אֲשֶׁר פָּדָה אֶת־אַבְרָהָם eine Glosse zu sehen; bei richtiger Lesung ist es nicht mehr nötig: ***Darum so spricht Jahwe der Gott des Hauses Jakobs, der Abraham erlöste;*** der Relativsatz spielt an eine spätjüdische Sage an, nach der Abraham in Ur Kasdim verfolgt und von Gott aus dem „Feuer der Chaldäer" befreit wurde. Wenn nur יַעֲקֹב und nicht בֵּית י׳ dastände, könnte die Emendation von Ruben-Cheyne: אֲשֶׁר פָּדָה אתו מֵרֶחֶם eher richtig sein. Dann wird Jakob nicht enttäuscht, im Gegenteil: **23** Wenn Jakob dann sieht, was Jahwe in seiner Mitte thut, wird es ihn als den heiligen verehren und ihm die schuldige Ehrfurcht beweisen. יְלָדָיו ist Glosse zu מַעֲשֵׂה יָדַי, das statt vom göttlichen Gericht von den „Kindern Jahwes", den Israeliten, verstanden wird, vgl. die ganz ähnliche Glosse וְעַל־בָּנַי 45 11 (so Cheyne). **24** Auch die תֹּעֵי־רוּחַ und רוֹגְנִים, die in ihrem Geist irre gegangen sind, sich in die gegenwärtigen Geschicke nicht finden können und gegen Gott murren, wie v. 16 zeigte, werden dann die Weisheit der Wege Gottes, die בִּינָה, die sie v. 16 Gott absprachen, erkennen und die Lehre לֶקַח d. h. das Gesetz und die ganze religiöse Belehrung annehmen und daran sich halten.

Dass v. 16–24 ein anderer Epilog sind, als er zu v. 15 und zu Jesaja passt, ist aus dem ganzen Inhalt klar. Jesaja tadelt v. 15 die Politiker, die im Geheimen einen Vertrag mit Ägypten geschlossen haben; v. 16–24 dagegen werden die Juden, die die Not der Zeit nicht verstehen, getröstet. Jesaja weiss für jene politischen Machenschaften nur die göttliche Strafe zu verkünden; v. 16–24 verheisst den murrenden Juden den Eintritt des messianischen Heils in allernächster Zukunft. 29 15 stammt aus dem Jahre 703 v. Chr., v. 16–24 dagegen am ehesten aus den Jahren 168—165 v. Chr., aus der Zeit, da Antiochus Epiphanes (der עָרִיץ v. 20) den jüdischen Kultus sistiert hatte; vgl. oben zu v. 19 und v. 20, ferner Ps 74, der aus den gleichen Jahren stammt.

b) 30 1–5 Das zweite Bruchstück.

Die Zeilen werden durch eine Cäsur halbiert, die Hälften sind meist zwei-, doch bisweilen auch dreihebig. **1** *Wehe den widerspenstigen Söhnen, ist der Spruch Jahwes, Auszuführen einen Beschluss, der nicht von mir ist, Auszugiessen Gussopfer, die nicht nach meinem Geist, So dass sie häufen Sünde auf Sünde.* Die Judäer sind Jahwes בָּנִים s. 1 2 4, aber solche, die sich

um den Rat des Vaters nicht kümmern und nicht von seinem Geist leiten lassen, sich vielmehr demselben wie dem Propheten, in dem er lebendig ist, entziehen und zuwiderhandeln vgl. 29 15 und 30 2, daher סוֹרְרִים vgl. 1 23. In dieser Widerspenstigkeit ***giessen sie Gussopfer aus*** d. h. durch Ausgiessen der bei einem Bundesschluss üblichen Libationen machen sie den Vertrag perfekt (vgl. σπονδαί = Vertrag). Die Folge solchen Verhaltens ist, dass sie Sünde auf Sünde häufen. **2** sagt nun deutlich, dass es sich um das ägyptische Bündnis handelt, worüber sie Jahwes ***Mund nicht befragten*** d. h. sein Urteil nicht einholten. Zu dem Inf. constr. עוֹז ***Zuflucht suchen*** mit o statt u vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 72 q. **3** ***Gereichen wird euch der Schutz zur Schande und die Zuflucht zur Schmach;*** vgl. 20 5. Mit Duhm und Cheyne sind פַּרְעֹה und בְּצֵל־מִצְרַיִם als nach v. 2 eingesetzte Glossen zu tilgen. **4 5** führen aus, warum die Judäer an den Ägyptern Schimpf und Schande erleben werden. Beide Verse gehören zusammen, v. 4 ist Vordersatz; die Suffixe in שָׂרָיו und מַלְאָכָיו können nur auf den Pharao bezogen werden, behält man sie bei, so kann es sich nur um die Angabe der weit ausgedehnten Macht des Pharaos handeln, der seine שָׂרִים ***Beamten*** in צֹעַן ***Tanis*** (s. zu 19 11) habe und dessen Gesandte bis nach חָנֵס gelangen. Nun kommt חָנֵס nur hier vor, man identifiziert es mit Hnês, griech. Ἄνυσις, späterem Heracleopolis magna, heutigem Achnâs el-Medîne, das weit südlich vom Delta und Memphis zwischen Nil und dem Fajûm liegt. Der Pharao, mit dem die Judäer ein Bündnis geschlossen hatten, kann dann nicht ein äthiopischer Herrscher, der Unterägypten unterworfen hätte (die Reihenfolge der Städte müsste die umgekehrte sein), sondern nur ein Fürst sein, der sich gegen die Angriffe der Äthiopen hatte halten können und sogar seine Macht bis Hanes ausdehnte. Doch hat diese Annahme historische Schwierigkeiten; ferner sollte man, wenn v. 4 von ägyptischen Fürsten die Rede ist, in v. 5 „das Volk" (הָעָם mit Artikel) erwarten, und endlich ist bei dieser Fassung das כֹּל hart. Es wird sich daher, da auch LXX wenigstens keine Suffixe wiedergiebt, empfehlen, mit Cheyne zu lesen: כִּי חָנוּ בְצֹעַן שָׂרִים וּמַלְאָכִים תַּחְפַּנְחֵס יַגִּיעוּ ***So oft noch Fürsten in Zoan sich lagerten und Gesandte nach Thachpanhes gelangten;*** bei diesem Texte kommen nur nichtägyptische Staatsgesandte in Frage, die in den ägyptischen Grenzstädten Zoan oder Thachpanhes, nahe bei Pelusium, erschienen, und diese sind nun auch Subjekt in v. 5 und unter כֹּל zu verstehen. Immerhin ist auch hier der Text fraglich: Weder das Kĕtîb הִבְאִישׁ, noch das Kĕrē הֹבִישׁ ist ohne Anstoss; ersteres heisst sonst entweder stinkend, verhasst machen oder stinken, verhasst sein, aber nicht: Unehre davontragen, und zu letzterem, = enttäuscht werden, passt die Einführung der Sache, worüber die Enttäuschung erfolgt, mit עַל und לְ nicht. Daher lese man mit Krochmal, Grätz, Cheyne: כֻּלָּם הֵבִיאוּ שַׁי ***Sie alle haben Geschenke gebracht einem Volk, das nichts nützt, Einem Volk, das keine Hilfe bringt, sondern Schande und Schimpf dazu.*** Also: noch niemals hat Ägypten Hilfe gebracht. Mit Duhm, Cheyne ist לָמוֹ „ihnen", da man zu לֹא יוֹעִילוּ kein Objekt braucht vgl. das Ende von v. 6, in לְעָם, wodurch dem לֹא לְעֵזֶר ein trefflicher Halt gegeben wird, zu verbessern, und das von LXX nicht wiedergegebene וְלֹא לְהוֹעִיל zu tilgen.

Da v. 4 keine Aufschlüsse über ägyptische Verhältnisse giebt, ist nach v. 1–3 nur zu sagen, dass der Ausspruch in die Zeit des Abschlusses des ägyptischen Bündnisses fällt, also in dieselbe Zeit wie 29 15, wahrscheinlich kurz nachher, denn jetzt ist der definitive Beschluss gefasst (um 703 v. Chr.). Die Verse 4 und 5 weisen darauf hin, dass schon mehrmals die Ägypter den Palästinensern (es brauchen die Judäer nicht allemal mit im Bunde gewesen zu sein) keine Hilfe waren. Man denkt an die Erhebungen der palästinensischen Küste gegen Sargon in den Jahren 720 und 713—711 v. Chr. Hat Winckler (s. o. zu Cap. 20) Recht, dass damals nicht Ägypten, sondern Muṣri-Arabien Hilfe versprochen hatte, so ist man gezwungen, v. 4f. als die Einfügung eines Späteren anzusehen, der nicht mehr zwischen Muṣri-Arabien und Miṣraim-Ägypten unterschied und bereits gegen Sargon die Ägypter im Bunde dachte. Der Parallelismus zwischen v. 5 und 6 scheint dieser Annahme günstig (so Cheyne; vgl. noch zu v. 6f.).

c) 30 6 7 Das dritte Bruchstück.

Als solches muss man v. 6f. von v. 1–5 trennen, weil der Inhalt mit v. 4f. sozusagen identisch, aber die Form (hier dreihebige Hemistiche) eine andre ist. Übrigens ist das Fragment sehr verstümmelt und am Anfang und Ende durch fremde Zuthaten vermehrt. **6a** מַשָּׂא בַּהֲמוֹת נֶגֶב ist Überschrift, es fragt sich aber, ob sie nach der Stichworttheorie von 21 1 11 13 22 1 (dann dürfte man den Anfang des Fragments darnach zu ergänzen suchen), oder nach dem Inhalt gebildet ist. בַּהֲמוֹת נֶגֶב bedeutet *die Tiere des Negeb*, und Negeb ägypt. *Ngbu* ist die Bezeichnung für das im Süden von Juda gelegene Gebiet, für das Südland vgl. Gen 20 1 und Max Müller, Asien u. Europa 148, ist aber später auch der apokalyptische Name für Ägypten vgl. z. B. Dan 11 5. Bleibt man bei der früheren Bedeutung, so ist die Überschrift sehr einfach, denn von den Tieren des Südlandes ist in v. 6 hinlänglich die Rede; fasst man נֶגֶב = Ägypten, so wird man in בהמות den בְּהֵמוֹת von Hi 40 15, das Nilpferd (ägypt. *p-ehemau*), finden, und dann ist das „Nilpferd des Südlands" eine Umschreibung für das unbewegliche Ägypten, das nicht hilft. Mit diesen beiden Erklärungen gewinnt man allerdings nichts zum Verständnis des Fragmentes, was man nicht aus demselben schon wüsste. Das ist natürlich kein Grund gegen die Erklärung einer solchen nachträglichen Überschrift, wie v. 6a jedenfalls ist; aber vorteilhafter wäre es, wenn noch ein paar Trümmer des Orakels in der Überschrift erhalten wären. Duhm schlägt vor, בְּשַׁמּוֹת נֶגֶב oder בִּמְשַׁמּוֹת נֶגֶב *in den Wüsten des Südlandes* als am Anfang des Fragmentes weggefallen zu betrachten, Worte, die noch vorhanden waren, als die Überschrift beigeschrieben wurde, welche nach dem Stichwort ursprünglich מַשָּׂא בְּשַׁמּוֹת נֶגֶב (oder מְשַׁמּוֹת), also: Orakel „in den Wüsten (oder „Wüsten) des Südlandes", gelautet habe, aber nach dem Wegfall des Orakelanfangs in בַּהֲמוֹת geändert worden sei. Das Alles ist natürlich unsicher, doch vgl. noch zu v. 7b. **6b** Die erste Hälfte der Zeile fehlt: .... *durch ein Land der Angst und Enge, Der Leuen und knurrenden Löwen, der Ottern und fliegenden Drachen Führen sie auf dem Rücken von Eseln ihre Habe und auf dem Höcker von Kamelen ihre Schätze Zu einem Volk, das nicht nützt.* Für מֵהֶם „aus ihnen", das auch zweifelhaft bliebe, wenn am Anfang ein מְשַׁמּוֹת ausgefallen wäre, l. mit Klostermann, Cheyne נֹהֵם *knurrend*, ferner mit Ḳĕrē עֲיָרִים. Zu dem שָׂרָף מְעוֹפֵף s. 14 29. Das Land, das hier beschrieben ist, ist der Negeb vgl. Dtn 8 15 Jer 2 6. **7a** *dessen Hilfe eitel und nichtig ist* bildet den Schluss der mit עַל־עַם (v. 6) beginnenden

Zeile, sowie des alten Bestands des Fragmentes. וּמִצְרַיִם ist Glosse zu עַם v. 6 (Duhm, Cheyne), wie auch das Fehlen der Präposition zeigt.

7ᵇ ist weder Jahwes noch des Propheten Wort, keiner von beiden wird Ägypten einen rätselhaften Namen ausgesucht haben. Dazu konnte ein Späterer Lust verspüren, als man die mythischen Wesen der Urzeit als Sinnbilder der Erdenreiche verwandte vgl. 27 1 Hes 29 3 Ps 87 4. Da nun in der That רַהַב (wörtlich: das Ungestüm) als Name Ägyptens Ps 87 4 vorkommt, und da זֹאת ohne Frage nur auf die Glosse מִצְרַיִם (als Land gefasst) zu beziehen ist, liegt es nahe, auch hier diesen Sinn zu finden: darum habe ich Miṣraim den Namen gegeben: Rahab hem schabet. Wie man die letzten zwei Wörter nun auch fasse, hebräisch ist es unmöglich, הֵם als Permutativ von רַהַב und שָׁבֶת als Prädikat dazu zu fassen: Rahab, sie — ein Sitzen (ein Sitzstill). Man ist hier zur Konjektur gezwungen: רַהַב הַמָּשְׁבָּת (so Hensler) hat neuerdings viel Anklang gefunden (Gunkel, Budde, Cheyne), aber „das geschweigte Ungetüm" bleibt wirklich ein völliger Rätselname, da die Beziehung auf den Inhalt von v. 6 f. verborgen bleibt. Auch Duhms רַהַב הַמְּשַׁמּוֹת, Rahab der Wüste d. h. ein Wasserungeheuer auf dem Trockenen, obschon es mit Recht auf die Überschrift hinweist, leuchtet nicht ein. Es möchte daher am Ende auch hier בהמות נֶגֶב (die drei ersten Buchstaben sind im jetzigen Text noch beisammen, die vorangehenden רה könnten verlesene Dittographie von בה sein, die zu רהב führte), wie in der Überschrift v. 6ᵃ, zu lesen sein: *Behemot des Südlandes*, das unbewegliche Nilpferd des Südens; v. 7ᵇ rührt dann von dem her, der die Überschrift hinzufügte, und begründet dieselbe (darum auch das Perf. קָרָאתִי: ich habe genannt, nämlich in der Überschrift).

Der Redaktor, mag er nun selber die Überschrift v. 6ᵃ, die Unterschrift v. 7ᵇ und die Glosse וּמִצְרַיִם v. 7 beigegeben haben oder nicht, hat das Fragment auf den Transport von Geschenken nach Ägypten bezogen; das ist der Grund, warum er es hier einfügt. Lässt man diese späteren Zugaben weg, so führt die Beschreibung des Landes, welches durchzogen wird, und der Gegenstände, die transportiert werden, auf den Gedanken, es möchte sich um Arabien als Ziel und um die Flüchtung aller wertvollen Habseligkeiten handeln. Um nach Arabien zu gelangen war die Reise beschwerlich und gefährlich, nach Ägypten doch weniger. Dann muss man an die Flucht Hannos von Gaza 720 v. Chr. oder an die Jamanis von Asdod 711 v. Chr. zu Pir'u, dem König von Muṣri d. h. Nordarabien, denken, und das Volk, das nicht nützt, ist v. 6 nicht Ägypten, sondern Arabien (so Winckler und Cheyne). Weiter ergiebt sich aber dann, dass v. 4 f. erst vom Redaktor, der v. 6 f. auf die Sendung Hiskias nach Ägypten bezog, zur Verbindung der beiden ursprünglich auf verschiedene Ereignisse gehenden Fragmente v. 1–3 und v. 6ᵇ 7ᵃ eingesetzt ist (Cheyne). Diese Folgerungen sind notwendig, wenn die Erklärung, die Winckler den keilinschriftlichen Berichten giebt, richtig ist. Vgl. oben zu Cap. 20.

d) 30 8–33 Der bevorstehende Untergang des Staates, mit verschiedenen Anhängen.

α) 30 8–17: Unglaube und Ungehorsam sind der Grund des jähen Zusammenbruchs, wie der Prophet, auf Jahwes Befehl jetzt sein Wort niederschreibend, der Zukunft bezeugt. Zwölf Distichen; die Cäsur in der Mitte zerlegt die Zeilen in fast regelmässig zweihebige Hemistiche. 8 *Jetzt geh hinein, es niederzuschreiben und in ein Buch aufzuzeichnen, Dass es sei für eine spätere Zeit zum Zeugen für immer.* Mit Targ., Pesch., Vulg. und den meisten Neueren l. לְעֵד *zum Zeugen* für das tautologische לָעַד = für immer; ferner ist עַל־לוּחַ אִתָּם „auf eine Tafel in ihrem Dabeisein" eine den Sinn verdunkelnde und den Stichos überladende Glosse, die nach 8 1 f. an die Niederschrift auf eine Tafel, die doch kein Buch ist, und bei den unbekannten „sie" (ָם von אִתָּם) an die 8 2 genannten Zeugen denkt, die einem für alle Zukunft, nicht nur für die lebende Generation bestimmten Buche nichts nützen (Duhm,

Cheyne). Für חָקָק = γράφειν vgl. 49 16 Hes 23 14; der zweite der beiden asyndetischen Imperative בּוֹא כָּתְבָה (resp. בּוֹא חֻקָּה) giebt die Folge des ersten: *geh um zu schreiben.* Das Objekt der beiden Imperative, wie das Subjekt zu וּתְהִי ist nicht das masc. סֵפֶר, sondern das Aufzuschreibende, das der Prophet vorher gesprochen hatte, und das aufgeschrieben zum Zeugen dienen soll, die תְּעוּדָה „das Zeugnis". Die Pronom. suff. weisen daher auf einen grösseren Zusammenhang hin, wahrscheinlich auf die in Cap. 28 29 und 30 zusammengestellten Reden aus der Zeit des Abschlusses des ägyptischen Bündnisses. Nur Spott und Ungehorsam waren dem Propheten entgegengetreten, עַתָּה *jetzt* erhält er den Auftrag, seine Reden niederzuschreiben. Demnach ist zu folgern, dass wir in 28 1–4 7–22 29 1–4a 5bβ 6 9f. 13f. 15 30 1–3 8ff. eine von Jesaja selbst herrührende Schrift, also einen Ansatz zu dem Buche Jes, haben; vgl. auch 8 16–18. Wie das עַתָּה den Zeitpunkt markiert, da Jesaja die öffentliche Thätigkeit wenigstens für einige Zeit aufgeben sollte, so weist auch das בּוֹא den Propheten von dem Verkehre mit den Führern des Volkes in sein Haus. Was Jesaja niederschreibt, soll für alle Zeiten ein Zeugnis sein und zwar, wie **9** zeigt, zunächst ein Zeugnis für den Unglauben seiner Zeitgenossen, aber dann natürlich damit eine sichere Beglaubigung der Wahrheit der prophetischen Verkündigung. ***Denn ein widerspenstiges Volk ist es, Lügenkinder*** (vgl. בָּנִים סוֹרְרִים v. 1), ***Kinder, die nicht hören wollen die Weisung Jahwes.*** Die väterliche Weisung wollen sie nicht (28 9–12), sie verleugnen ihren Vater; die Thora, die Jes zu verkündigen hat, ist v. 15 kurz zusammengefasst, vgl. ferner zu 1 10 8 16 28 12. **10** ***Sie gebieten den Sehern: seht nicht! und den Schauern: schaut uns nicht, was recht ist, Redet uns, was angenehm ist, schaut Täuschungen.*** Der erste Stichos ist lang; doch ist es vielleicht zu gewagt, לָרֹאִים לֹא תִרְאוּ ו und לָנוּ wegzulassen, obschon man inhaltlich nichts verlöre. Die Leute haben nicht wirklich in diesen Worten zu den Propheten gesprochen, Jes legt ihnen, wie 28 15, sein eigenes Urteil in den Mund. Aber im tiefsten Grunde hat er Recht: Nicht die Wahrheit (נְכֹחוֹת) wollen sie hören, sondern, was angenehm ist, ihnen schmeichelt (חֲלָקוֹת), und Täuschungen מַהֲתַלּוֹת, Illusionen, Hypnotisierung mit patriotischen Phrasen und blendender Rede. Die Propheten sollen, so wünschen sie, doch auch die Verhältnisse ins Auge fassen, auf den Augenblick sehen, die materiellen Faktoren in Berechnung ziehen; aber das wäre ein Verleugnen der Wahrheit, ein Verlassen des einzig richtigen Weges, der nach dem Unbedingten frägt, ein Schweigen von Jahwe, wie die Fortsetzung der Forderung der Leute zeigt. **11** ***Weicht ab vom Wege, biegt ab vom Pfade, Lasst uns doch in Ruhe mit dem Heiligen Israels!*** Das ist der letzte Wunsch der Leute: Vom „Heiligen Israels" sollen die Propheten schweigen, nämlich von ihm, wie die Propheten, ein Jesaja besonders, ihn als heilig kennen; kultisch wollen sie ihn schon verehren (29 13), aber nichts davon hören, dass er durch Recht und Sittlichkeit zu bekennen sei (vgl. 6 3). Davon sollen die Propheten *schweigen vor ihnen*, die ja wissen, dass die sittlichen Begriffe nichts sind (vgl. 5 20 21), und ihre eigene Politik treiben (28 9). Ähnliche Forderungen an die Propheten s. Am 2 12 7 12 Mch 2 6 11 3 11. מִנֵּי für מִן resp. מִנֵּי kommt nur hier vor.

Die vier folgenden Distichen v. 12–14: das göttliche Urteil über solche Widerspenstigkeit. **12** *Darum spricht so der Heilige Israels: Weil ihr dies Wort verachtet Und auf Verkehrtes und Verdrehtes vertraut und auf solches euch verlasst.* Von dem Heiligen wollen sie nichts wissen, darum sagt gerade der Heilige (sie können sein Wort, seine Thora v. 9, nicht hören vgl. zu מָאָסְכֶם Ges.-Kautzsch[26] § 61 d), was ihm zuwider ist, und v. 13 f., was diese Sünde des Widerspruchs gegen sein Wesen für Folgen nach sich zieht. Dass der „Heilige Israels" nicht *Krummes* (l. עִקֵּשׁ oder עִקֵּשׁ für עֹשֶׁק „Erpressung" wie 59 13 Ps 73 8) und *Verdrehtes*, Abfall von Assur und heimliches Bündnis mit Ägypten, will, zeigt deutlich seinen sittlichen Charakter und damit die Auffassung, welche Jesaja vom קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל hat. **13** beginnt der Nachsatz von Jahwes Rede v. 12. Das erste Distichon v. 13a: *Darum wird euch sein diese Missethat Wie ein Einsturz drohender Riss, der sich ausbaucht an einer hochragenden Mauer,* nennt nochmals die Schuld, aber in einem trefflichen Bilde, um zu zeigen, wie die Schuld die Strafe schon in sich trägt. Die eigenmächtige Politik hat einen Riss gebracht in das Verhältnis von Juda und Jahwe, einen Riss, der den Zusammensturz des judäischen Staates herbeiführen muss, da Jahwe, der sein Volk schützen könnte, verleugnet ist. Die hohe Mauer hat einen Riss bekommen, ein Mauerstück reisst sich los und baucht sich aus; was das für die Mauer jeden Augenblick für Folgen haben kann und wirklich haben muss, sagen die beiden Distichen: **13b 14** *Plötzlich urplötzlich tritt ihr Zusammenbruch ein, Wie die Zertrümmerung eines Töpferkrugs, der schonungslos in Stücke geschlagen ist, So dass nicht mehr zu finden ist in seinem Getrümmer eine Scherbe, Um damit Feuer vom Herde zu fassen oder Wasser aus der Cisterne zu schöpfen.* Mit וּשְׁבָרָהּ ist nicht viel anzufangen, ein Subjekt fehlt, man kann doch nicht das vorangehende שִׁבְרָהּ dazu machen; so aber zu lesen ist unnötig, da כְּ (= *es ist wie*) vollständig genügt. Entweder ist ושברה blos fehlerhafte Dittographie oder unnötige Glosse, der die Mas. durch Lesung des Verbums ausweichen wollte. Der Vers begann mit כְּ. Nach den besten Ausgaben ist כָּתוּת zu lesen, da das zu einem adverbialen Ausdruck erstarrte לֹא יַחְמֹל *schonungslos* die aktive Lesung als Inf. abs. כָּתוֹת nicht fordert; vgl. die aktiven Verba bei dem passiven הוּכַן v. 33.

Die letzten vier Distichen v. 15–17 rekapitulieren kurz und kräftig das Ganze: Jahwes Forderung, des Volkes Nichtwollen und des judäischen Staates Zusammenbruch. **15a** *Denn so sprach der Herr, Jahwe, der Heilige Israels: In Umkehr und Ruhe liegt euer Heil, Im Stillehalten und Vertrauen besteht eure Kraft.* Damit ist der innerste Punkt, der Kern der göttlichen Forderungen durch Jesaja genannt, vgl. 7 4 9 28 16; was in diesen Stellen Glaube heisst, wird hier in mehreren Worten gesagt: Ruhehalten נַחַת (vgl. 28 12) und Stillesein הַשְׁקֵט im Vertrauen בִּטְחָה auf Jahwe; nur שׁוּבָה ist nicht sofort durchsichtig in seiner Bedeutung, es bedeutet *Umkehr, Rückkehr* und zwar offenbar von all den kriegerischen Plänen (vgl. Mch 2 8) und von der Anwendung eigenmächtiger Mittel, also ein Verzicht auf die Politik, eine Abkehr von all den Bemühungen an der Peripherie, ein Sichzurückziehen auf das Centrum, eine Reduktion, wie sie die Reformation dem Katholizismus gegenüber bedeutete,

der sich mit allerlei Institutionen und Ceremonien helfen wollte, während die Reformatoren das Heil in Gott fanden. שֶׁבֶת (שְׁבָה) „Stillsitzen“ für שׁוּבָה zu lesen (Grätz), ist kaum nötig. Diese Thora Jahwes wollten die Judäer aber nicht (vgl. 28 9–12), wie noch heute man nicht genug thun kann, sich in allerlei peripherische Machinationen zu verlieren und immer weiter vom Centrum, wo die Hilfe liegt, abzukommen: **15b 16** ***Aber ihr woltet nicht, und sprachet: nein! Sondern auf Rossen wollen wir dahinfliegen! — drum sollt ihr auch fliehen! Und auf Rennern wollen wir reiten! — drum sollen rennen eure Verfolger.*** Die beiden Wörter לֹא־כִי sind zu trennen und jedes einzelne Wort einer besonderen Zeile zuzuweisen: לֹא gehört ans Ende und כִּי an den Anfang der Zeile. Die ägyptischen Rosse, mit denen sie die Assyrer zunichte reiten wollen, sollen ihnen zur Flucht zu gute kommen, aber auch da noch von den Assyrern überritten werden. **17** Ihr Bramarbasieren hilft nichts; sobald nur ein paar Assyrer Miene machen, sie anzugreifen, sind sie mit ihrer Tapferkeit und ihren Heldenthaten am Ende. ***Vor dem Drohen von fünfen werdet ihr fliehen, bis ihr seid ein Rest Wie ein Mast auf einer Bergeshöhe und wie eine Fahne auf einem Hügel.*** Die Anfangsworte (bis אֶחָד) sind Glosse nach Dtn 32 30 Lev 26 8 Jos 23 10: „je eintausend vor dem Drohen eines“ (so schon Bredenkamp). Die Judäer werden völlig versprengt; wer übrig bleibt, ist so einsam wie eine Signalstange auf einem Bergesgipfel (bemerke die Paronomasie נוֹתַרְתֶּם כַּתֹּרֶן). Das Ende ist eine verlassene Fahnenstange, die Mannschaft, die sich um sie sammeln sollte, ist verschwunden.

β) 30 18–26: Die herrliche Begnadigung der Bewohner Zions. Schon der Inhalt lässt vermuten, dass v. 18–26 ein unjesajanischer Anhang sind. Das beweist sofort die Einleitung וְלָכֵן *und ebendeswegen*; denn nur für die spätere Dogmatik, nach welcher es feststand, dass Zion und Israel Gottes Lieblinge seien, kann die Vernichtung ein Grund für die Gnade sein, während für Jesaja das Gericht die Folge und Strafe der Gottlosigkeit und nicht der Grund zu um so herrlicherer Begnadigung ist. Erst nach dem Exil geht die קִנְאָה Jahwes dahin, Jerusalem die eschatologischen Segnungen zu spenden vgl. oben zu 9 6. Übrigens mag der Verf. mit וְלָכֵן an 29 22, resp. an den ganzen Nachtrag 29 16–24, haben anknüpfen wollen; unser Stück 30 18–26 stammt aus derselben Zeit, wie 29 16–24, und hat offenbar auch denselben Verf. (Duhm, Cheyne; vgl. auch Diehl Das Pron. pers. suff. 64).

18 ***Und darum ist Jahwe voll Ungeduld, euch Huld zu erweisen Und darum erhebt er sich, eure Not zu heben*** (wörtlich: sich eurer zu erbarmen); ***Denn ein Gott des Rechts ist Jahwe, Heil allen, die auf ihn harren.*** Die Alliterationen יְחַכֶּה־לַחֲנַנְכֶם und יָרוּם לְרַחֶמְכֶם, die die Übersetzung nach Duhm wiedergiebt, werden zerstört und der Sinn alteriert, wenn man mit Houbigant u. a. יָרוּם ***er erhebt sich*** in יִדּוֹם ***er hält an sich*** ändert. Schon das חוֹכֵי לוֹ (zu stat. constr. mit folgender Präposition s. zu 9 2), das nicht „an sich halten, zögern“, sondern nur „harren, sich sehnen“ bedeuten kann, zeigt, dass das intensive Pi. חִכָּה erst recht den Sinn hat: ***sich nach etwas sehnen, ungeduldig darnach verlangen*** vgl. Hi 3 21. Dann aber ist יָרוּם vollständig an seinem Platz: ***bereits erhebt er sich, ist er aufgestanden sich eurer zu erbarmen,*** es lässt ihm eure Not keine Ruhe mehr; so wird auch der Zusammenhang mit dem Folgenden nicht zerrissen. Jahwe ist ***ein Gott des Rechts*** d. h. des Rechts, das Israel in

der Welt als Gottesvolk hat, des Rechts auf Erhöhung und Emporkommen, Jahwe tritt für dies Recht ein und führt es durch vgl. ganz so 1 27 28 6; im ächten Jesaja bedeutet es etwas ganz anderes, wenn Jahwe zum Gericht sich erhebt vgl. 3 13f. **19** Das Recht auf Erbarmen hat Zion; *Denn du Volk in Zion, das du in Jerusalem wohnst* (l. יֹשֵׁב), *weinen sollst du nicht, Begnadigen wird er dich gewiss auf den Laut deines Schreiens; sobald er es hört, hat er dich erhört.* Die Mitte des Verses ist nach תִּבְכֶּה zu setzen; die Inf. absol. verstärken die Versicherung: Weinen giebt es nicht für Zion, vielmehr Gnade, יָחְנְךָ steht für יְחָנְךָ wie Gen 43 29 s. Ges.-Kautzsch[26] § 67 n; עָנָךְ ist Pausa von עֲנָךְ § 75 ll. שָׁמְעָה ist femin. Inf.-form wie יִרְאָה. Der Wohnort Zion und Jerusalem genügt, um der Gnade sicher zu sein; Zion und Jerusalem haben ein besondres Privilegium als heilige Stätten, wohl weil im 2. Jahrh. dort nur eine rein jüdische und gesetzestreue Bevölkerung sich ansiedeln durfte, während man in den übrigen Städten die Fremden nicht fernhielt (so Duhm). Im strikten Gegensatz zu unserm Verse sagt Jesaja 1 15: und wenn ihr noch so viel betet, höre ich euch doch nicht. **20** וְנָתַן kann beim vorliegenden Texte nur als Bedingungssatz gefasst werden; denn sowohl die geschichtliche Angabe: der Herr gab euch, wie die Aussage von der Zukunft: er wird euch geben, ist im Zusammenhang unmöglich, und man müsste dann v. 20ª als fremden Bestandteil ausscheiden. Entschliesst man sich aber, צַר und לַחַץ als Einfügungen eines Späteren zu entfernen, der den Abschnitt von Jesaja herleitete und darin eine Weissagung auf die Belagerung Jerusalems sehen mochte, so erhält man einen ungezwungenen Satz, der durch die offenbare Parallele 33 16f. empfohlen wird; die Verbindung מַיִם לַחַץ (Apposition statt Annexion vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 131 c) ist ohnehin trotz I Reg 22 27 II Chr 18 26 verdächtig. Also: *Und der Herr wird euch geben Speise und Trank Und dein Lehrer wird sich nicht ferner verbergen Und deine Augen werden stets deinen Lehrer sehen.* An materieller und geistiger Nahrung soll es den Leuten in Zion nicht fehlen; in beider Hinsicht waren die Zeiten der Bedrückung durch Antiochus Epiphanes schwierig. מוֹרֶיךָ ist wegen des Sing. יִכָּנֵף nicht pluralisch zu verstehen, und wegen 'וְהָיוּ, d. i. *sodass stetsfort sehend sind,* wird man nicht das eine der beiden מוֹרֶיךָ, wie man wegen 33 17 (doch s. d.) in Versuchung ist, in מַלְכְּךָ verändern. Unter dem „Lehrer Zions" ist Jahwe gemeint, eine späte, aber in später Zeit recht häufig belegte Vorstellung vgl. 2 3 (s. dort); 28 26; Ps 25 8 94 10 12; ebenso ist Jahwes sichtbare Gegenwart auf Zion in der späteren Eschatologie verheissen vgl. zu 4 5f.; 24 13. **21** Jahwe als Wegweiser und Lehrer ist stets hinter ihnen und ruft sie auf den rechten Weg, wenn sie davon abweichen: *Und deine Ohren werden hinter dir den Ruf hören: Das ist der Weg! Geht auf ihm! wenn ihr nach rechts oder nach links abbiegt.* L. תֵּימִינוּ (תַּאמִינוּ) für תַּאֲמִינוּ. Das ist viel gröber gedacht als Jer 31 31ff., wo im neuen Bund jedem das Gesetz ins Herz gegeben ist; aber bei der Atomistik des Schriftgelehrtentums brauchte man eine Gesetzeskenntnis, die nur ein „Lehrer" haben konnte. **22** Auch wird dann aller Götzendienst verschwinden, wenn Jahwe als Lehrer jeden auf den rechten Weg weist: *Dann wirst du verunreinigen* (l. טִמֵּאתָ mit LXX wegen der folg. Sing.-suff.) *deine silber-*

beschlagenen Schnitzbilder Und deine mit Gold überzogenen Gussbilder; Verstreuen wirst du sie wie etwas Ekelhaftes, hinaus! wirst du sagen dazu. Götzendienst und Götzenbilder kamen in später Zeit noch vor, vgl. Sach 10 2 II Mak 12 40, ferner s. 2 20 17 8 27 9 31 7, sowie 44 9–20 46 6–8 65 3–5 11. 66 3 17. Die Überzüge (diese werden im Hebr. hervorgehoben, das wörtlich sagt: deinen silbernen Schnitzbilderbeschlag, deinen goldenen Gussbilderüberzug) aus Silber und Gold, die offenbar besondere Bedeutung hatten und die als Bestandteile eines Gottesbildes z. B. als Amulette noch leicht getragen werden konnten, werden verunreinigt, sodass sie nicht mehr als קָדוֹשׁ gelten können (vgl. Dtn 7 25f.), ja man pulverisiert und verstreut sie, dass jeder abergläubische Gebrauch unmöglich ist, wie einst Mose das goldene Kalb Ex 32 20 vgl. II Reg 23 8ff. bes. v. 15. **23** Ist aller Götzendienst ausgerottet, so sind alle Bedingungen für das Kommen der herrlichen Endzeit erfüllt (vgl. zu 27 9), die vor allem eine ganz ausserordentliche Fruchtbarkeit des Landes bringt vgl. 32 20 4 2 Der Regen für die Saat, *mit der du den Acker besäst* (זָרַע mit doppeltem Obj. wie 5 2), wird nicht fehlen vgl. Sach 10 1, das Brotkorn (vgl. 28 28), das der Acker trägt, ist דָּשֵׁן וְשָׁמֵן *voll Saft und Kraft,* und *dein Vieh* (מִקְנֶיךָ Sing. wie מוֹרֶיךָ v. 20, s. Ges.-Kautzsch[26] § 93 ss) *weidet auf weiter Aue* l. mit Cheyne בְּנָוֶה רָחָב für כַּר נִרְחָב, da כַּר = *Aue* fraglich ist s. zu 14 30. **24** Auch die Rinder und Esel, die den Acker bearbeiten, bekommen von dem Segen der messianischen Zeit zu geniessen, sie erhalten בְּלִיל חָמִיץ d. h. mit Salzkräutern gemischtes Mengfutter aus Gerste etc., die mit Worfschaufel und Gabel geworfelt (l. Perf. Pu. זֹרָה), also aufs beste gereinigt ist, ein Futter, „das dem Vieh eine Leckerei ist"; vgl. übrigens zu בְּלִיל und חָמִיץ Ges.-Buhl. **25** Aller Wasserarmut des Landes ist abgeholfen; denn *Dann giebts auf jedem hohen Berge Und auf jedem ragenden Hügel Bäche, die Wasser führen* (vgl. Jo 4 18), also nicht blosse Lügenbäche, *Am Tage des grossen Würgens, wenn die Türme einfallen.* Die Epitheta ornantia zu Berg und Hügel werden aus 2 12–15 entlehnt sein, wie auch die מִגְדָּלִים aus jener Schilderung des יוֹם יַהְוֶה (2 15) stammen. Der Verf. unseres Stückes verstand darunter (ganz anders als Jesaja) die heidnischen Mächte, die Reiche der Welt. Zu seiner Zeit wusste jedermann aus der wohlbekannten jüdischen Eschatologie, was *der Tag des grossen Würgens* bedeutete, nämlich den Tag der Vernichtung der Heiden, für deren Leiden unser Autor kein menschliches Rühren fühlt; die Dogmatik erstickt solche Gefühle. **26** Der Tag des Mordens der Heiden ist zugleich der Tag des Heilens der Juden und mit ihm der Tag, da über dem mit neuer Fruchtbarkeit gesegneten Lande am Himmel Sonne und Mond viel herrlicher strahlen: *Dann wird das Licht des Mondes dem Licht der Sonne gleichen Und das Licht der Sonne wird siebenfach sein, Am Tage wo Jahwe den Bruch seines Volkes verbindet Und die ihm geschlagenen Wunden* (wörtlich: die Wunde seines Schlages d. h. des Schlages, den es, das Volk, erhalten hat) *heilt.* Alles ist in der messianischen Zeit aufs herrlichste gesteigert. כְּאוֹר שִׁבְעַת הַיָּמִים, das in LXX noch fehlt, ist eine Glosse, die meinte, den siebenfachen Glanz der Sonne mit dem Licht von sieben Tagen erklären zu müssen. Wenn der Autor, wie Henoch 72 37 73 3, das Sonnenlicht für siebenmal so stark wie das Voll-

mondlicht ansieht (s. Duhm), so ist nach ihm in der messianischen Zeit alles siebenfach gesteigert. Zu den poetischen Namen לְבָנָה und חַמָּה für Mond und Sonne s. 24 23.

Die Theologumena des Abschnittes 30 18–26 sprechen für unjesajanische Herkunft: Jahwe brennt vor Ungeduld Zion zu begnadigen und diesem „sein Recht" zu verschaffen (v. 18); Jahwe ist ein Lehrer, der sein Volk in den Wegen der Thora unterrichtet (v. 20 f.); die wunderbare Umgestaltung der Natur, des Himmels und der Erde (v. 23–26) mit Jahwes sichtbarer Gegenwart in Zion (v. 20); der Tag Jahwes ein Gerichtstag über die Heiden und ein Tag des Heils für die Juden (v. 25 f.), das alles sind Züge, wie sie mehr oder weniger häufig in den eschatologischen Stücken der späteren Zeit wiederkehren. Der Abschnitt sieht aus, wie eine Fortsetzung zu 29 16–24, ist aber jedenfalls für unsere Stelle hinter v. 17 bestimmt, da dem Gericht über Zion (v. 8–17) der messianische Trost gegenübergestellt werden und die „Heilung des Bruches" v. 26 das Gegenstück zu dem „Bruch" v. 13 f. geben soll.

γ) 30 27–33: Jahwes Erscheinen zum Entscheidungskampf. Ein nichtjesajanisches Gedicht aus drei Achtzeilern, dessen Text mehrfach durch Glossen entstellt ist.

27 ***Siehe, Jahwes Name kommt von ferne,*** die Fortsetzung folgt v. 28 von לַהֲנָפָה an; was dazwischen liegt, ist Beschreibung Jahwes. Schon der Ausdruck ***Jahwes Name*** führt zu dieser über; denn es bedeutet nicht einfach „er, der Jahwe heisst", „Jahwe persönlich", sondern irgendwie die herrliche Manifestation seiner Macht, da שֵׁם sowohl in Parallele mit כָּבוֹד vgl. 59 19 Ps 102 16, als auch mit גְּבוּרָה vgl. Ps 54 3 von Gott ausgesagt ist. Dass er ***von ferne*** kommt, soll nicht etwa der Vorstellung Ausdruck verleihen, dass er nicht nahe sei vgl. Jer 23 23 f.; an der Nähe Gottes hielt das spätere Judentum fest, so transcendent er ihm war und so sehr es erst seine Erscheinung in sichtbarer Glorie für die herrliche Endzeit erwartete. Gerade dieser Vorstellung, die Jahwe weit erhaben weiss über die Numina, die nur an den Stätten der Verehrung wohnten und nur dort Kraftwirkungen ausüben konnten, trägt das מִמֶּרְחָק Rechnung (vgl. Ps 138 6). Die Beschreibung Jahwes wird in selbständigen Sätzchen gegeben: ***Brennend ist sein Zorn und Wucht die Erhebung*** d. h. gewaltige Wolkenmassen erheben sich, ***Seine Lippen sind voll von Grimm Und seine Zunge wie verzehrendes Feuer.*** Das Bild ist hergenommen von einem Gewitter, das sich am fernen Horizont erhebt mit gewaltigen aufsteigenden Wolken, die von Blitzen durchzuckt sind; ein beliebtes Bild für die Theophanie. **28** ***Und sein Atem ist wie ein überströmender Bach, Der bis an den Hals reicht. Der Atem*** bedeutet die Windstösse, mit denen das nahende Gewitter sich ankündigt und unter denen es losbrechend die Bäche überfluten lässt, sodass das Wasser den nicht rasch genug entfliehenden Menschen bis an den Hals reicht, wörtlich: sie bis an den Hals in zwei Teile teilt. Von לַהֲנָפָה an Fortsetzung von v. 27aα: ***Zu schwingen Völker in der Schwinge des Unheils, Und als ein irreführender Zaum an den Backen von Nationen.*** Es sind zwei disparate Bilder, die beide gleichfalls ausser Zusammenhang mit dem Bilde vom Gewittersturme stehen, eine Darstellung, die nicht für jesajanische Herkunft spricht, sondern für eine spätere Zeit, der die Tradition verschiedene, nicht mehr nach dem ursprünglichen Sinn empfundene Bilder an die Hand gab. Wie man נָפַת שָׁוְא fasse, dass die Schwinge Unheil heisst oder

ist, kommt auf dasselbe hinaus: Jahwe bringt Unheil, stürzt ins Verderben. Weiter heisst Jahwe ***ein irreführender Zaum*** etc., er führt ganze Nationen, wie man Tiere leitet, aber in die Irre, ins Unglück, vgl. 19 14 und 16, ferner 37 29 Hes 19 4 29 4. So lose v. 28^b sich an das Subjekt des Hauptsatzes v. $27^{a\alpha}$ anschliesst, so wird man sich bei dem Texte beruhigen müssen, der auch durch die grosse Parenthese den Zusammenhang lockert.

29 ***Lieder werdet ihr singen*** wörtlich: das Singen (vgl. 23 16) wird euch sein, ***Wie in der Nacht, wo das Fest gefeiert wird, Und von Herzen fröhlich sein wie der, der unter Flötenspiel einhergeht, Um zu kommen auf den Berg Jahwes zum Felsen Israels.*** Mit הַשִּׁיר ist kein bestimmtes Lied, sondern das Singen gemeint: Ums Singen wird es euch sein. Mit dem ***euch*** sind zweifelsohne die treuen Juden gemeint, deren grösste Freude es ja ist, ein Jahwefest zu feiern und in Prozession unter Musikbegleitung auf den Zion zu wallen. Die ***Festfeiernacht*** ist nach Ex 12 42 am ehesten die Vigiliennacht des Passahs (לֵיל שִׁמֻּרִים), da wir nur von dieser Nachtfeier wissen und bei derselben nach der späteren Ordnung Ps 113—118 gesungen wurden. Die Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten passte sehr gut zu dem Inhalt unserer Stelle, die Jahwes Besiegung der Heiden schildert. Möglich ist es immerhin, dass noch andere Feste mit fröhlicher Nachtfeier eingeweiht wurden; aber der Ausdruck חַג zwingt nicht dazu, darunter das Herbstfest zu verstehen. Zu dem fröhlichen Jubel und Gesang, wie in einer Festnacht, gesellt sich ***Herzensfreude***, wie sie der Festwallfahrer empfindet, der nach dem Berge Jahwes zum Felsen Israels zieht. Der ***Berg Jahwes*** ist doch der Zion und der Autor denkt an die Festwallfahrten nach Jerusalem, und zu dem ***Fels Israels*** vgl. zu 17 10. Der letztere Ausdruck, der im ächten Jesaja nicht vorkommt, spricht so wenig für jesajanische Herkunft, wie die Vergleichung der Freude über das Kommen Jahwes mit dem Jubel und der Fröhlichkeit der Wallfahrer und Festfeiernden vgl. zu 1 10–17, s. auch Am 5 23. **30** Der Jubel über Jahwes Erscheinen ist vollauf am Platz; denn jetzt bricht das Gewitter los und fährt Jahwe in die Feinde darein: ***Und hören lässt Jahwe seinen hehren Donner Und das Herabfahren seines Armes lässt er sehen Mit grimmigem Zorn und Flammen verzehrenden Feuers, Mit Sturm und Wetter und Hagelstein.*** נַחַת, vom Verb. נָחַת, = ***das Herabkommen, das sich Herabsenken*** des Armes Gottes, um zu schlagen; vgl. הַנְחַת Hiph. Jo 4 11 in ähnlicher Schilderung, wo Jahwe seine Helden herabschickt gegen die Heiden. Zu dem Arm Gottes vgl. 52 10 Dtn 33 27. נֶפֶץ nur hier, wie auch נַחַת. Jahwe wird gegen die Feinde mit einem Hagelwetter kämpfen, wie einst gegen die Kanaaniter Jos 10 11.

31 bis v. 33 bringt nun im letzten Achtzeiler die Schilderung des Kampfes gegen die Feinde und ihrer Vernichtung. Das כִּי begründete viel besser v. 29 als v. 30, wie überhaupt v. 30 besser vor v. 29 stände; aber zu einer Änderung verspürt man doch nicht recht den Mut bei einem Stücke, das Disparates zusammenstellt und lose Konstruktion liebt (s. zu v. 27 und 28). ***Denn vor dem Donner Jahwes wird Assur erschrecken*** nennt den Feind; ***Assur*** spricht aber nicht für jesajanische Herkunft, es kann Syrien bedeuten, so gut wie 19 23. בַּשֵּׁבֶט יַכֶּה ist Glosse aus 10 24; denn, wie man es auch fasse, bleibt

es störend (Duhm). Zieht man es als Relativsatz zu אַשּׁוּר (= der mit dem Stabe schlug), so ist es eine Beschreibung Assurs, die im Kontexte ganz vereinzelt steht, nimmt man gegen die Grammatik יְהוָה zum Subjekt (= wenn Jahwe mit dem Stabe schlägt), so ist es gerade so gut Prolepse des Folgenden, wie wenn man יֻכֶּה liest (= Assur, der mit dem Stabe geschlagen wird). **32**
ist noch viel schwieriger. Der allgemeine Sinn wird wohl sein, dass zu dem Schrecken des Donners (v. 31) nun die Schläge kommen, welche die Blitze verursachen. Wahrscheinlich ist mit Duhm אֲשֶׁר יָנִיחַ יְהוָה עָלָיו ebenfalls eingeschoben und bildet mit den beiden Wörtern v. 31ᵇ ein Sätzchen zur Erklärung von מַטֶּה in v. 32: Mit dem Stabe wird er geschlagen (יֻכֶּה), den Jahwe auf ihn herabsenkt. Ferner ist wohl וְהָיָה bei der Einfügung der Worte dieser Glosse in den Kontext von vor בְּתֻפִּים an die Spitze von v. 32 verpflanzt, wo blos ו zu lesen ist, und endlich ist מַטֵּה מוּסָדָה „Rute der Gründung", mit dem nichts anzufangen ist, am besten mit Duhm in מַטֵּה מוּסָרֹה zu ändern, so dass der Vers bedeutete: ***Und jeder Streich des Stabes wird seine*** scil. Assurs ***Züchtigung sein Und es wird geschehen, unter Pauken- und Zitherspiel Und mit Kämpfen der Schwingung bekämpft er sie*** (l. mit Ḳĕrē und einigen Codd. בָּם scil. die Assyrer). Auch so bleibt manches noch dunkel, vor allem ist das der Fall mit „den Kämpfen der Schwingung"; es handelt sich wohl um das Schwingen des Armes (vgl. נַחַת זְרוֹעוֹ v. 30 ferner Ps 125 3) bei den Schlägen, die Jahwe versetzt (nach תְּנוּפָה 19 16), wozu dann das Singen und Spielen der fröhlich zuschauenden Juden (v. 29) die Begleitung ausmacht und den Sieger begrüsst (Ex 15 20). Ferner liegt doch der liturgisch-technische Sinn von תְּנוּפָה (Lev 7 30 9 21 Num 6 20 8 11 21), nach welchem schon Ewald an „Schwungopferkämpfe" dachte, das hiesse: Kämpfe, da Gott die Assyrer als Vorbereitung zur Opferung schwingt, um sie dem Tode zu weihen (Duhm), wozu dann Pauken und Zither, wie bei der eigentlichen תְּנוּפָה, die Festmusik spielten. **33** Unter
den Schlägen Jahwes fallen die Assyrer; für die Toten ist schon alles bereit, dass man von ihnen nicht noch belästigt wird, wie bei Hes 39 11 von den erschlagenen Scharen Gogs. Es handelt sich nämlich v. 33 nicht um ein riesiges Menschenopfer, sondern um die Vernichtung der Toten: ***Denn zugerüstet ist bereits*** (l. מֵאֶתְמוֹל, da מאתמול *gegenüber* keinen Sinn giebt) ***die Feuerstätte, Errichtet ist sie tief und breit, Ihr Holzstoss ist Feuer und Holz in Menge, Der Hauch Jahwes wie ein Schwefelstrom setzt es in Brand.*** Für תָּפְתֶּה, das man als Weiterbildung von תֹּפֶת, der Brandstätte des „Moloch"kultus im Ben-Hinnomthale südlich von Jerusalem Jer 7 31 f. 19 6 13 II Reg 23 10, erklärt, ist wohl das gewöhnliche תֹּפֶת auch hier zu lesen, dessen ursprüngliche Aussprache entweder nach ταφεθ (LXX) תָּפֶת oder nach dem entsprechenden Aram. Wort תְּפַת gelautet haben wird. Die Mass. hat dies Wort, wie so manches andere (z. B. auch מֹלֶךְ für מֶלֶךְ), durch die Vokale von בֹּשֶׁת verunstaltet (W. R. Smith Rel. of Sem.² 377). Das überflüssige ה ist als Fragepartikel dem folgenden גַּם vorzusetzen, so dass wir nun das Fragesätzchen: ***ist auch sie dem „König"***? (= ist es ein Moloch geweihtes Tophet?) erhalten, das nur Randglosse sein kann und mit dem מֶלֶךְ eben den Melek resp. Moloch, nicht den assyr. König meint. Das Kĕtīb הוא fasst תפתה als masc., das Ḳĕrē הִיא als femin. Neben

הוּכָן sind die folgenden Hiph. im Inf. abs.: הַעֲמֵיק הַרְחֵב und ebenso ist מְדֻרָתה mit masc.-suff. zu lesen, da תפתה als masc. behandelt ist, vgl. הוּכָן (Duhm, Cheyne). Das Suffix in בָּהּ bezieht sich neutrisch auf אֵשׁ וְעֵצִים oder auf מְדֻרָה. Die Feuerstätte, die den Assyrern „bereitet ist“ (vgl. Mt 25 41), und zwar tief und breit, und der es an Feuermaterial (für אֵשׁ denkt Duhm an קַשׁ *Stoppeln*) nicht gebricht, sodass das Feuer nicht verlischt, erinnert schon sehr an die Geenna des Buches Henoch und der Evangelien, ja lässt vermuten, dass auch dem Verf. eine ähnliche Vorstellung geläufig war, vgl. übrigens auch 66 24. Dass der Hauch Jahwes wie ein Schwefelbach das Feuer anfacht, spricht nicht dagegen, auch Dtn 32 22 brennt Jahwes Zornesfeuer bis in die Tiefen Scheols.

Man kann die Darstellung dieses Abschnittes grossartig finden, aber ihre Künstlichkeit und Überschwänglichkeit sprechen nicht für Jesaja; am allerwenigsten sind die Gedanken jesajanisch: Der Jubelgesang und der Paukenschlag der Juden zum Niederdonnern der Syrer (denn die sind mit „Assur“ gemeint) und zu deren Niedergeschleudertwerden in den Feuerpfuhl der Geenna ist ein würdiges Seitenstück zu 66 24, aber passt nicht in die Auffassung der Wege Gottes, wie sie Jesaja besass. Nach Jesaja war Jahwe weit davon entfernt, einen grimmigen Hass gegen die Völker und nichts als Huld und Gunst gegen die Juden zu haben. Nimmt man dazu das Einzelne, auf das schon bei der Erklärung hingewiesen ist, wie z. B. die Bezeichnung Zions als des Berges Jahwes κατ' ἐξοχήν, den Namen Jahwes als Fels Israels in v. 29 und die Vorstellung vom „Feuerpfuhl“ in v. 33, so wird man Hackmann Zukunftshoff. 42 f. und Cheyne beistimmen, die diese Verse 27–33 Jesaja absprechen, durch die man weit mehr an Jo 4 und Deuterosacharja Cap. 9 f. erinnert wird.

Das Gedicht ist offenbar an diese Stelle versetzt, um den „Tag des grossen Mordens“ v. 25 näher zu schildern. Es stammt wohl nicht von dem Verf. von v. 18–26, von dessen Darstellungsart es sich zu sehr unterscheidet. Es braucht aber nicht viel jünger zu sein; es giebt dem Hass gegen die Syrer Ausdruck und erwartet wie die Apokalypse Daniel den Untergang der Weltmächte. In das 2. Jahrh. weist auch am ehesten die Vorstellung von der Geenna v. 33.

e) 31 1–9 Das vierte und fünfte Bruchstück nebst einem Anhang.

In dem ersten der beiden hier vereinigten Bruchstücke v. 1–3 liegt ein Teil einer Rede gegen das ägyptische Bündnis ganz vor. Dagegen ist in v. 4–9 nur ein kleines jesajanisches Fragment vorhanden und der Hauptteil der Verse enthält eine spätere Ergänzung des abgebrochenen Schlusses.

1 ist parallel 30 1–3; das Fragment stammt daher aus der gleichen Zeit, wie 30 1–3, und geht gleichfalls gegen die Grossen in Jerusalem, welche vom Bündnis mit Ägypten einen Schutz gegen die assyrische Strafe für den Abfall erwarteten. LXX übersetzt יִשְּׁעֲנוּ mit demselben Wort wie שָׁעוּ; darum l. mit Duhm und Cheyne für das erstere יִשְׁעוּ. Ebenso ist mit diesen beiden Exegeten aus metrischen Gründen וַיִּבְטְחוּ vor עַל־פָּרָשִׁים zu versetzen; so erhalten wir vier Zeilen, die je durch eine Cäsur in zwei gleiche Teile zerlegt werden: *Wehe denen, die hinabziehen nach Ägypten um Hilfe, Die auf Rosse schauen und auf den Tross, weil er gross ist, Die vertrauen auf die Reiter, weil sie sehr zahlreich sind, Aber nicht schauen auf den Heiligen Israels und Jahwe nicht befragen.* Jahwe würde ihnen gesagt haben, was Rosse wert sind vgl. 2 7 s. auch Dtn 17 16. Die erste Zeile ist im Verhältnis zu den übrigen etwas kurz, D. H. Müller (Strophenbau und Responsion 17 f.) zählt daher

nur drei Zeilen und rechnet als erste ganz v. 1[a] ohne jegliche Textänderung, während CHEYNE für möglich hält, als zweiter Hemistich der ersten Zeile sei hinter לְעֶזְרָה einzusetzen: וְעַל־כּוּשׁ יִשָּׁעֵנוּ *und auf Kusch* d. i. Äthiopien *sich stützen.* **2** Die weisen Politiker meinten mit dem ägyptischen Bündnis etwas erreicht zu haben, das ausser dem Gesichtskreis Jahwes gestanden habe und daher seine Drohungen aufhebe; aber τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν I Kor 1 25 vgl. Jes 29 14[b], Jahwe hat nichts zurückzunehmen, er treibt keine Politik und seine Pläne können nicht durch Diplomatie hintertrieben werden: *Doch auch er ist weise und bringt Unheil, seine Worte hat er nicht zurückgenommen, Er wird sich erheben gegen das Haus von Bösewichtern und gegen die Hilfe der Übelthäter.* Die Bösewichter (vgl. 1 4) und Übelthäter sind die Judäer und ihre Hilfe die Ägypter. Für וַיָּבֵא *er brachte* wird man besser וְיָבִיא lesen: Jahwe ist so weise und schaut so weit, wie ihr, habt keine Sorge! *er wird Böses bringen* über die Übelthäter, wie er gedroht hat. **3** Die Ägypter hindern Jahwe am Siege nicht: *Die Ägypter sind ja Menschen und nicht Gott und ihre Rosse Fleisch und nicht Geist! Jahwe streckt seine Hand aus: so stürzt der Beschützer und fällt der Beschützte.* Klar und scharf stellt hier der Prophet die Mächte, die mit einander im Kampfe liegen, einander gegenüber: auf der einen Seite steht אֵל und רוּחַ, Gott und Geist, auf der andern אָדָם und בָּשָׂר, Mensch und Fleisch. Jahwe, der Gott ist, und sein Reich des Geistes bilden den strikten Gegensatz zu den Ägyptern, die in die Kategorie der Menschen gehören und deren Reich ein Reich des Fleisches bleibt, mögen immerhin die ägyptischen Götter mit ins Feld ziehen. Hier ist die alte Anschauung überwunden, als ob Jahwe nur der Gott Israels und nur an Macht den Nachbargöttern überlegen sei; Jahwe ist das geistige Prinzip in der Geschichte der Welt, seine Macht ist höherer Art als die von Mensch und Fleisch und er repräsentiert eine höhere Ordnung als die der blossen Zahl und Masse. Und diese höhere göttliche Ordnung des Geistes wird siegen: Jahwe „braucht nur die Hand auszustrecken, so liegen die sarkischen Reiter am Boden“; die „Bösewichter“ und „Übelthäter“ werden gerichtet und die Mächte der Welt überwunden. Hier verstehen wir, wie Jahwes Herrlichkeit die ganze Welt erfüllt (6 3), sehen wir, wo die Wurzeln des Universalismus und einer weltüberwindenden Religion liegen (s. DUHM zu d. St. und vgl. Kleindruck zu 8 18). Die letzten Worte: *und zusammen gehen sie alle zu Grunde* sind so allgemein, dass man sie mit DUHM für Glosse halten muss; auch CHEYNE erklärt sie wenigstens für ausserhalb des metrischen Schemas stehend.

4 Die Einleitung: *Denn so sprach Jahwe zu mir,* ist nachträglich von dem Sammler hinzugefügt; denn es folgt nicht eine Rede Jahwes, sondern ein Wort des Propheten, das der Sammler der späteren Auffassung gemäss (vgl. zu 1 1) als Gotteswort bezeichnen konnte. *Wie der Löwe knurrt und der Jungleu über seiner Beute, Wenn aufgeboten wird gegen ihn die Vollzahl der Hirten, Vor ihrem Geschrei erschrickt er nicht, noch verliert er vor ihrem Lärm den Mut, So fährt Jahwe der Heere herab zum Kampf gegen den Berg und Hügel Zion.* So wenig sich ein Löwe, der über seine Beute herfällt, auch durch das Aufgebot aller Hirten fortscheuchen lässt, wird Jahwe sich von der

Verwirklichung seiner Absichten gegen Jerusalem abhalten lassen. Wenn auch zuzugeben ist, dass das יֵרֵד nicht völlig der Ausführung des Bildes entspricht, da der Löwe seine Beute bereits erfasst hat, so wird man doch v. 4b nicht als sekundär beanstanden dürfen; am allerwenigsten kann man צְבָא עַל in einem andern als feindlichen Sinn verstehen vgl. 29 7 und 8. Zudem hält Jahwe bereits seine Beute fest, das Aufgebot der Ägypter, „der Hirten", wird sie ihm nicht entreissen. Mindestens müsste eine ganz ähnliche Aussage ursprünglich dagestanden haben vgl. 5 29. **5** *Wie flatternde Vögel* .... statt der Fortsetzung zu diesem Anfang, erhalten wir einen neuen Nachsatz zu dem כַּאֲשֶׁר in v. 4, der offenbar den Nachsatz v. 4b ersetzen, dem dortigen כֵּן ein anderes כֵּן entgegenhalten und das Bild von v. 4a in einen freundlichen Sinn umbeugen sollte. Zu dem Anfang, der als jesajanisches Gut festzuhalten ist, wird die Fortsetzung etwa gelautet haben: wie davonflatternde Vögel ***werden die prahlerischen Beschützer*** die klugen Politiker und die herbeigerufenen Ägypter ***auseinanderfliegen.*** Ganz anders lautet die Fortsetzung: ***So wird beschirmen Jahwe der Heere Jerusalem, Beschirmend und errettend, verschonend und befreiend.*** L. mit Stade ZATW 1886, 189 statt der Perff. Hiph. gleichfalls den Inf. abs. וְהַצִּיל und וְהַמְלִיט s. Ges.-Kautzsch[26] § 113 t und vgl. 30 33. פָּסוֹחַ *verschonend* hat nur einen Sinn, wenn es sich hier darum handelt, dass wie bei der Verschonung in Ägypten Jahwe an seinem Volk vorübergeht und die übrigen Völker richtet; der Autor denkt an das Weltgericht in der Nähe Jerusalems, da Zion verschont und die Heiden vernichtet werden. Das ist die Passahnacht, in der es den Israeliten ums Singen sein wird vgl. 30 29.

6 7 sind weder ein jesajanischer Rest, noch ein integrierender Bestandteil der späteren Umdeutung der jesajanischen Worte, die in v. 5 beginnt, sondern die Mahnung, die ein Leser nach 2 20 und 30 22 an den Rand setzte, doch endlich vom Götzendienst zu lassen, dessen Wertlosigkeit am Tage des Gerichts so offenkundig sein werde, vgl. zu 30 22. Der Imperativ שׁוּבוּ wird durch die Suff. der 2. Pers. in v. 7 gestützt; die 3. Pers. der LXX in v. 7 wird durch ihre eigene 2. Pers. in v. 6 widerlegt.

8a ist die Fortsetzung von v. 5: ***Und fallen wird Assur durch das Schwert eines Nicht-Menschen und das Schwert eines Nicht-Sterblichen wird ihn fressen;*** die Auslegung hierzu steht 30 27-33, und dass Gott לֹא אָדָם und לֹא אִישׁ heisst, ist Erinnerung an 31 3.

8b ***Und flüchten wird er sich vor dem Schwerte Und seine Krieger werden dem Frohndienst verfallen*** kann nicht Fortsetzung von v. 8a sein, da die durch das Schwert Erschlagenen (v. 8a) doch nicht mehr fliehen können und zum Frohndienst nicht mehr gut brauchbar sind. **9a** Fortsetzung von v. 8b. Wegen des parallelen שָׂרָיו wird man geneigt sein, סַלְעוֹ als Subj. zu betrachten; *sein Fels* muss dann etwa als seine Kerntruppen verstanden werden und עָבַר wird wie 29 5 *zerstieben* bedeuten: *sein Fels*, also wahrscheinlich die Truppen des Heeres, auf die sich der König verliess, ***wird vor Grauen auseinanderstieben*** wird Spreu ***Und im Schrecken verlassen seine Offiziere die Fahne;*** מִנֵּס bedeutet *von der Fahne weg*. Diese Fassung ist der andern vorzuziehen, die סַלְעוֹ als Obj. nimmt: an seinem Fels, wo er Zuflucht und Schutz fände, läuft er vor Grauen, wie ein gehetztes Wild, vorbei. Der Vierzeiler v. 8b 9a stammt aus irgend einem andern Gedicht (Duhm); die Kürze des Wortlauts erlaubt keine nähere Bestimmung dieses Bruchstücks.

9b Fortsetzung von v. 8a und zugleich Abschluss des Zusatzes v. 5a 8b 8a 9b. ***Ist der Spruch Jahwes, der ein Feuer in Zion hat und einen Ofen in Jerusalem.***

Unter dem Feuer und Ofen Jahwes in Jerusalem ist nicht der Altar und das Feuer darauf im Tempel gemeint; den Altar einen Ofen zu nennen wäre zu sonderbar trotz Gen 15 17. Es ist das Feuer, das nach 30 33 dort bereitet ist, vgl. das Buch Henoch 98 3 103 8, wo die Gehenna ebenfalls als feuriger Ofen vorgestellt wird, und s. auch in Apk Joh 9 2 die Vergleichung der ἄβυσσος mit einem Ofen. So gefasst schliessen sich v. 8 und 9ᵇ so wenig aus wie 30 32 und 33. Auch zu v. 9ᵇ ist der Abschnitt 30 27–33 der beste Kommentar.

Jesajanisch sind in Cap. 31 die Verse 1–3 (bis עָזֻר), die der gleichen Zeit entstammen, wie 30 1–3; ferner v. 4 (von כַּאֲשֶׁר an) mit den beiden ersten Wörtern von v. 5, ein Fragment wahrscheinlich aus derselben Zeit.

Diesem Fragment hat ein Späterer eine mit der späteren Eschatologie übereinstimmende Umdeutung gegeben durch die Hinzufügung von v. 5 (von כֵּן an), v. 8ᵃ und v. 9ᵇ. Diese Verse sind in ihrer Anschauung mit 30 29–33 so verwandt, dass sie demselben Autor angehören werden. Auch Hackmann und Cheyne sprechen den Komplex v. 5–9 Jesaja ab. Jedenfalls sind alle Schlüsse unrichtig, die die Exegeten aus v. 9ᵇ dafür ziehen, dass Jesaja mit diesen Worten die Grundlage zu der Anschauung von der Alleinheiligkeit Jerusalems gelegt habe.

Von noch andern Händen rühren die Mahnung v. 6 und 7 und der Vierzeiler v. 8ᵇ 9ᵃ her.

Zu v. 1–3 vgl. D. H. Müller Strophenbau und Responsion 17 f.; zum ganzen Cap. vgl. bes. noch Hackmann Zukunftserwart. des Jes 43 f.

6) 32 1–20 Eine Schilderung der messianischen Zeit (mit zwei Einfügungen).

a) 32 1–5 Die gerechten Regenten und die frommen Bürger im messianischen Reich, ein Seitenstück zu 11 1–8 nach Inhalt und Metrum: zwei sechszeilige Strophen.

Die erste Strophe v. 1 2: der Segen einer gerechten Regierung. **1** *Einst wird nach Gerechtigkeit herrschen ein Herrscher Und werden Regenten nach dem Rechte regieren.* Das לְ vor שָׂרִים ist als Fehler (Abirren des Schreibers auf das folgende Wort) zu tilgen, da eine Hervorhebung („und was die Regenten *betrifft*") nicht am Platze ist. Auch 11 3 f. ist צֶדֶק und מִשְׁפָּט als die Norm des messianischen Königs genannt, und so wenig wie 11 1 liegt eine ausgesprochene Verbindung mit dem Vorhergehenden hier vor, vgl. unten am Ende des Cap.; הֵן *siehe*, bei dem ächten Jesaja immer הִנֵּה, weist auf die Zukunft und hat den Sinn von וְהָיָה *einst.* **2** Da die Verse ausserordentlich regelmässig und einander genau parallel gebaut sind, ist vor סֵתֶר statt וְ zu lesen וְגֶבֶר כָּ״, das bei dem gleichen Auslaut des folgenden Wortes leicht ausfallen konnte; es bedeutet *jeder*, wie Thr 3 39 und bes. Jo 2 8, wo es wie hier in Parallele zu אִישׁ steht. Also: *Jeder wird sein wie ein Bergungsort vor dem Wind Und ein jeder wie ein Versteck vor dem Unwetter, Wie Wasserbäche in dürrer Steppe, Wie Schatten eines mächtigen Felsen in lechzendem Lande.* Jeder Beamte bietet Schutz vor Gefahr und Erquickung in der Not, sie sind alle Väter und Versorger des Volkes; zu dem „schweren, massiven Fels", der nicht nur einen durchsichtigen Baumschatten gewährt, vgl. Vergils umbra saxea Georg. III, 145.

Die zweite Strophe v. 3–5: Die religiöse Empfänglichkeit und die Sittlichkeit der Bürger unter solchem Regiment. **3** Für לֹא

תִּשְׁעֶינָה „sie werden nicht sehen", das einen unmöglichen Widerspruch zu v. 3b bildete, ist vom Verbum שָׁעַע 6 10 29 9 entw. Kal תִּשְׁעֶינָה (Ewald) oder Hoph. תָּשְׁעֶינָה (Ges.-Buhl) *nicht werden verklebt sein die Augen der Sehenden* zu lesen. Die Unempfänglichkeit des Volkes in religiöser Hinsicht hat dann ein Ende, die Klage des Propheten (Cap. 6) ist dann nicht mehr nötig. **4** Jeder besitzt dann Klarheit des Urteils und der Erkenntnis und Leichtigkeit zur Aussprache seiner Gedanken; jeder weiss, was recht ist, ist ein לִמּוּד יְהוָה 54 13 und hat eine לְשׁוֹן לִמּוּדִים 50 4, vgl. hierzu Jer 31 31 ff. Es giebt keine נִמְהָרִים *Übereilte, Unbesonnene* und keine עִלְּגִים *Stammelnde* mehr. צַחוֹת plur. von צַח *blendendweiss* in Cnt 5 10, hier in übertragenem Sinne = *Klares, Deutliches* zu nehmen, scheint erklärende Glosse; der Vers ist lang genug und der Sinn klar genug ohne diese Erklärung. **5** Die Verkehrung der sittlichen Begriffe hat dann aufgehört vgl. zu 5 20; נָדִיב *edel, adlig* und שׁוֹעַ *vornehm* heisst dann keiner mehr wegen seines Standes und seiner Herkunft, es sind sittliche Prädikate, die auch einem aus den höchsten Kreisen stammenden נָבָל *Frevler*, der sich um Gottes Gebot nicht kümmert, oder כִּילַי *Betrüger, Ränkeschmied* niemals zukommen können. Vgl. zu נָבָל und כִּילַי v. 6–8.

b) 32 6–8 ein Lehrgedicht über die Begriffe נָבָל und כֵּלַי,

in zwei dreihebigen Sechszeilern. Die erste Strophe **6**: Der נָבָל. Das ist der religiöse Thor, der in seinem Wandel Gott leugnet vgl. zu 9 16. *Er redet Gottloses*, Frevelhaftes und *sinnt Unheil* (für יַעֲשֶׂה, das zu dem Subjekt לִבּוֹ nicht gut passt und mit dem folgenden לַעֲשׂוֹת sich stösst, l. mit LXX νοήσει: יַחְשֹׁב). In dem Stichos לַעֲשׂוֹת חֹנֶף ist eine Hebung (vielleicht das in v. 7 entbehrliche וְשֶׁקֶר [zu üben Ruchlosigkeit] *und Trug* vgl. Jer 6 13) ausgefallen; im letzten Stichos löst das Verbum finitum die vorangehenden mit לְ eingeleiteten Inff. ab. Die Kennzeichen des נָבָל sind: Verübung von Ruchlosigkeit d. h. Irreligiosität und Immoralität, Reden von תּוֹעָה *Irrsal*, d. h. zu Abfall und Irrtum führenden Urteilen über Gott (Cheyne schlägt תִּפְלָה Anstössiges Hi 1 22 dafür vor) und Herzlosigkeit gegen die Not des Nächsten.

7 8 Die zweite Strophe: v. 7 der כֵּלַי, so ist hier wohl wegen des Gleichklangs mit dem folgenden כֵּלָיו für כִּלַי (vgl. v. 5) punktiert. Nach der hier gegebenen Erklärung bezeichnet das Wort den Ränkeschmied, der es versteht, selbst den das Recht beweisenden Armen zu verderben, vgl. auch 29 20 21. L. בַּאֲמָרָיו *durch seine Reden* vgl. zu v. 6. **8** Im Gegensatz zu נָבָל und כֵּלַי wird noch der נָדִיב, *der Edle*, gezeichnet als der, der von edler Gesinnung ist und bei edler Handlungsweise beharrt.

c) 32 9–14 Bedrohung der sorglosen Jerusalemerinnen,

eine Dichtung, bestehend aus drei Vierzeilern, deren vierzeilige Stichen durch eine Cäsur halbiert sind.

Die erste Strophe v. 9 f. **9** קֹמְנָה ist mit Bickell zu tilgen, es stört den Parallelismus und macht den Hemistich zu lang. Der Vers erinnert an die Gedichtsanfänge 28 23 Gen 4 23, die Epitheta der Frauen an Am 6 1 4; womit die Jerusalemerinnen ihre Vertrauensseligkeit und Sorglosigkeit bewiesen, ist nicht gesagt, sie gehören wohl zu den Weltmenschen (vgl. Ps 123 4), die in ihrer vermeintlichen „Sicherheit" an das Kommen des Gerichtes nicht glauben.

10 *Über Jahr und Tag* d. h. in nicht viel mehr als einem Jahr, also in nicht allzuferner Zukunft kommt Verwüstung und Verödung des Landes, nach v. 11–14 infolge von Eroberung und Verheerung von Stadt und Land durch die Feinde.

Die zweite Strophe v. 11–13a. **11** Die beiden ersten Zeilen (bis סֹפְדִים v. 12) fordern die Frauen zur Trauer auf, die beiden letzten nennen die Verluste, über welche sie klagen sollen. Der Text ist in mehrfacher Weise entstellt: עַל־שָׁדַיִם *auf die Brüste* passt zu dem Verbum סָפַד *klagen* nicht, giebt auch ein seltsames Wortspiel zu dem folgenden עַל־שְׂדֵי; liest man aber mit manchen Exegeten עַל־שָׂדִים, so wäre damit nur eine unglaubliche und ungeschickte Vorwegnahme des folgenden עַל־שְׂדֵי gewonnen. Es wird daher darin ein Versehen des Abschreibers, der zuerst סֹפְדִים übersah, liegen; als es im Texte stand, las man, wie jetzt die Mass., wohl oder übel עַל־שָׁדַיִם und setzte zu dem vorhergehenden Verb ein paralleles עַל־חֲלָצַיִם *auf die Hüfte.* Beides, dem Text ursprünglich fremd, ist mit Bickell zu tilgen. Weiter existiert in den Verbalformen רְגָזָה, חִרְדוּ etc. und סֹפְדִים (mascul., 4 femin. und dann wieder mascul.) eine unmögliche Inkongruenz, nur das Femininum kann richtig sein, daher ist חֲרָדָה (Duhm, Cheyne), aber auch סְפֹדָה zu lesen und in diesen Formen auf ־ָה haben wir die aramäischen Formen des femininen Plurals im Imperativ zu sehen vgl. Dalman Gramm. des jüd.-paläst. Aram. 221 und 224. עֹרָה ist von עָרַר *sich entblössen* abzuleiten und die beiden Zeilen lauten: חֲרָדָה שַׁאֲנַנּוֹת רְגָזָה בֹּטְחוֹת פְּשֹׁטָה וְעֹרָה חֲגֹרָה וּסְפֹדָה = *Zittert, Sorglose, bebt, Vertrauensselige, Zieht euch aus und entblösst euch, umgürtet euch und klaget.* Das Ausziehen der üblichen Kleider und das Umgürten des groben Lendentuchs sind die Zeichen der Trauer. **12b** Zu שְׂדֵי חֶמֶד vgl. 27 2 Am 5 11, zu פֹּרִיָּה 17 6. **13a** *Über den Acker meines Volkes, der in Dornen und Disteln aufgeht;* mit קוֹץ beginnt ein Relativsatz, das Subj. zu תַּעֲלֶה ist אַדְמַת vgl. zu 5 6.

Die dritte Strophe v. 13b und 14: Die fröhliche Stadt wird für immer zerstört. **13b** Mit Bickell ist nach LXX für כִּי עַל־כָּל־בָּתֵּי zu lesen: מִכָּל־בֵּית. מִן bedeutet *ohne* wie z. B. Gen 27 39: *Ohne irgend ein Haus der Freude ist die fröhliche Stadt* d. h. in der ganzen fröhlichen Stadt ist kein Haus der Freude mehr. Warum, sagt **14**. Anfang und Ende sind klar, עֲדָרִים wird man schwerlich wegen des Parallelismus in עֲרֹדִים *Wildesel* Hi 39 5 ändern; dagegen ist der Text in der Mitte verdorben, denn הָיָה בְעַד bedeutet nicht: als etwas dienen. Es empfiehlt sich, mit Bickell dafür הָיָה לְבָעֵר resp. הָיְתָה (s. 5 5) zu lesen und die in LXX fehlenden Ophel, d. i. die Anhöhe am südöstlichen Teil des Tempelberges, und Bachan, den Wartturm, viell. den Turm in der Gegend des Ophel (vgl. Neh 3 25–27), als spätere Einfügung zu betrachten. Aber auch מְעָרוֹת lässt sich nicht halten, jedenfalls nicht in der Bedeutung von „Höhlen"; ob es *Blössen* (Duhm) heissen kann, ist fraglich, man wird am ehesten nach Jer 49 13 etwas wie חֳרָבוֹת *Trümmerhaufen* vermuten: *Sie ist geworden zum Abweiden, ein Trümmerhaufen auf immer.*

d) 32 15–20 Die Fruchtbarkeit des Landes und die Sicherheit der Bürger im messianischen Reich.

Das Metrum ist dasselbe, wie v. 1–5; auch der Inhalt spricht dafür, dass

wir v. 15–20 den Abschluss der dort begonnenen Schilderung des messianischen Glückes haben, vgl. auch 11 6–8, die Parallele zu v. 15–20, wie 11 1–5 parallel zu 32 1–5 ist. Unmittelbare Fortsetzung ist v. 15 ff. allerdings nicht, da **15**ª ebensowenig zu v. 5, wie zu v. 14 passt. Von der Ausgiessung des Geistes in der glücklichen Endzeit könnte zwar nach Jo 3 1 2 im Zshg. von v. 1–5 und v. 15–20 die Rede sein, aber עַד und עָלֵינוּ (vgl. 2. Pers. in v. 20) zwingen dazu, v. 15ª als Klammer zu betrachten, welche v. 15–20 an v. 14 anknüpfen sollte (Bickell), dabei jedoch עַד־עוֹלָם in v. 14 völlig vergass.

15ᵇ **16**, der Rest einer Strophe, vier statt sechs Zeilen. Da מִדְבָּר ohne Artikel steht, ist gegen das Ḳĕrē in v. 15ᵇ kein Artikel zu lesen: was jetzt Steppe ist, wird zu einem Fruchtgarten werden, und was jetzt Fruchtgarten ist, mit Bäumen derart besetzt sein, dass er einem Walde gleicht. In der messianischen Zeit werden auch die Naturverhältnisse andere und mehrt sich in herrlichster Weise die Fruchtbarkeit des Landes vgl. 4 2 und s. 29 17. Ferner herrscht im ganzen Lande **16** Recht und Gerechtigkeit, auch in der Steppe d. h. in dem Teile des Landes, der dann Steppe sein wird, in entfernter liegenden Landstrichen (vgl. v. 20), die bis dahin öde Wüste sind und in denen jede Rechtsordnung und Sicherheit noch fehlt, vgl. Gen 16 12.

Die letzte Strophe v. 17 f. 20: die Sicherheit und Ruhe der messianischen Zeit, vgl. 9 5 f. 11 6–9. **17** מַעֲשֶׂה und עֲבֹדָה haben hier die Bedeutung von *Wirkung, Folge.* In v. 17ᵇ ist mit Duhm zu lesen: וַעֲבֹדַת הַמִּשְׁפָּט בֶּטַח *Und die Wirkung des Rechtes ist Sicherheit;* מִשְׁפָּט und צְדָקָה wechseln auch v. 16 (vgl. v. 1) und הַשְׁקֵט ist das verdorbene מִשְׁפָּט, עַד־עוֹלָם aber macht den Stichos zu lang. **18**ᵇ ist jedenfalls auch zu lang; möglicherweise ist für die beiden letzten Wörter zu lesen: מְנוּחָתוֹ *Und in sicheren Wohnungen ist seine Niederlassung.*

19 ein späterer Einschub. בָּרַד als Verb. denomin. von בָּרָד *Hagel = hageln* gefasst, ist zu einzigartig, und die etymologische Paronomasie, die auch in v. 19ᵇ vorliegt, wird erst deutlich, wenn man mit manchen Erklärern וְיָרַד liest: *Und sinken wird mit Sinken der Wald Und in Niedrigkeit niedrig werden die Stadt.* Ist der Wald wie 10 18 33 f. die Weltmacht, so muss die Stadt die Hauptstadt derselben bezeichnen; aber eine Schilderung des Sieges über die feindlichen Weltmächte kommt hier verspätet, denn dieser geht dem Eintritt der messianischen Zeit voran, vgl. zu 11 33 f. Ist aber mit der Stadt Jerusalem gemeint, so passt der Vers ebenso wenig in den Zusammenhang. Es wird ein Citat sein, das ein Leser als Bemerkung zu v. 14 an den Rand setzte; es könnte demselben Gedichte entnommen sein, dem die ebenfalls in eine Bedrohung der Jerusalemerinnen eingesetzten Worte 3 25 f. angehören.

20 eine abschliessende Glücklichpreisung der Landleute der messianischen Zeit, die überall wohlbewässertes Land haben und deren Weidland von keinen Raubtieren gefährdet ist. Ihr Land ist ein Garten Eden, wo auch die Tiere in Frieden leben vgl. 11 6–8 resp. 9.

Von den vier Stücken des Capitels gehören das erste v. 1–5 und das letzte v. 15ᵇ–20 (excl. v. 19) zusammen. Sie geben eine Schilderung des Glücks der messianischen Zeit und sind ein deutliches Seitenstück zu 11 1–8 (vgl. auch 4 2 9 6). Dass unsere Schilderung einen originaleren Eindruck erwecke als ihre Parallelen, ist von niemand behauptet, dadurch ist schon die Annahme jesajanischer Herkunft ausgeschlossen, für die Gründe ist einfach auf die Ausführungen zu jenen Abschnitten zu verweisen. Und wie jene nicht von

Jesaja herrührenden Parallelen den Abschluss kleinerer Sammlungen bilden, so ist es auch hier der Fall: der Sammler von Cap. 28—31 wollte auch hier am Ende einen Ausblick auf die messianische Zeit haben. Durch die lehrhafte Darstellung und die breite und matte Form werden wir bei diesem Abschnitt an die Art und Weise der Spruchliteratur erinnert und müssen daher seine Entstehung in die griechische Zeit setzen.

Ganz der Maschalliteratur gehört der Zusatz v. 6–8 an, der zu v. 5 die Begriffe von נָבָל und כֵּלַי entwickelt, ein Zusatz, der ad hoc entstanden ist und wegen seiner Verwandtschaft mit 29 20f. auch die selbe Entstehungszeit wie der Abschnitt 29 16–24 haben wird (s. zu 29 16–24).

Das Drohwort gegen die jerusalemischen Frauen v. 9–14 ist ebenfalls schwerlich von Jesaja, man braucht nur die Parallelstelle 3 16—4 1 damit zu vergleichen, um den gewaltigen Unterschied sofort zu erkennen; dort ein plastisches und höchst anschauliches Bild, jeder Vers, ja fast jedes Wort bringt einen neuen bedeutsamen Zug und lebendige Farbe in das Bild, hier dagegen spürt man von der Gedankenfülle eines Jesaja wenig, die Darstellung ist breit und zeigt keine Kraft, dazu weist der Text noch Aramaismen auf (vgl. zu v. 11). Es ist daher wahrscheinlich v. 9–14 als ein Seitenstück zu 3 16—4 1 entstanden und sollte wie dieses der Schilderung des messianischen Heiles unmittelbar voranstehen vgl. 4 2–6, ist aber irgendwie aus der Stelle vor 32 1 in das Capitel selbst hineingeschoben worden. Ist v. 9–14 mit v. 1–5 + v. 15b–20 zum Abschluss der Sammlung Cap. 28—31 bestimmt gewesen, so wird die Entstehungszeit für beide dieselbe sein.

Auch Stade ZATW 1884, 266—271 und Cheyne sprechen sämtliche Stücke des Cap. Jesaja ab, während Hackmann a. a. O. S. 46 in Bezug auf v. 9–20 schwankt, Duhm dagegen nur v. 6–8 für unjesajanisch erklärt. Vgl. noch Bickell Wiener Zeitschr. f. Kunde des Morgenl. 1897, und Brückner a. a. O. bes. S. 77—84, die sicher nur v. 9–14 als jesajanisch festhalten.

7) 33 1–24 Das zukünftige Glück der aus der Gefahr geretteten Hauptstadt Jerusalem.

Es fehlt dem Capitel an einer klaren Disposition; einzelne Verse stehen fast isoliert und ohne Zusammenhang. Da jedoch solche apokalyptische Stücke vielfach gegebenes Material verwenden, ist es nicht gesagt, dass ursprünglich eine bessere Ordnung existierte, die durch nachherige Umstellungen zerstört wurde. Immerhin ist Bickells Versuch sehr beachtenswert; vgl. darüber unten am Schluss des Capitels. Das ganze Cap. ist aus vierzehn Vierzeilern zusammengesetzt.

Die erste Strophe **1**: Die Vergewaltiger und Räuber (das heisst בּוֹגֵד hier, wie 21 2 24 16), denen selbst Vergewaltigung und Beraubung angedroht wird, sind die Syrer des zweiten Jahrhunderts, von denen die Juden wahrlich genug zu leiden hatten. Zu dem Inf. הֲתִמְךָ von תָּמַם statt הֲתִמְּךָ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 67 v und zu dem Partic. שׁוֹדֵד, parallel dem לִבְגֹּד, § 120 b; für כַּנְּלֹתְךָ, das man als synkopiert aus כְּהַנְלֹתְךָ (= wenn du völlig erreicht hast) erklärt, ist mit Cappellus u. a. כְּכַלֹּתְךָ zu lesen, vgl. die parallelen כָּלָה und תָּמַם auch 16 4. Vgl. noch Schlussbemerk. zu dem Cap.

Die zweite Strophe **2**, die Bitte um Jahwes gnädige Hilfe, hat einen Stichos zu wenig, die Parallele zu v. 2a ist wahrscheinlich ausgefallen (Duhm, Cheyne). Für זְרֹעָם, dessen Suffix sich zwar auf die in der ausgefallenen Zeile möglicherweise genannten Krieger beziehen könnte, ist doch konform dem sicheren Reste des Verses זְרֹעֵנוּ zu lesen.

Die dritte Strophe **3 4**, Jahwes gewaltige Macht: wenn er eingreift unter Donner und Tosen vgl. 5 30 13 4 30 30, so zerstieben die Feinde; so war es und wird es auch jetzt sein, wenn endlich Jerusalems Glück kommen soll. מֵרֹמְמֻתֶךָ

ist ein spätes Inf.-Nomen: *wenn du dich erhebst;* zu נְפֹצוּ, Niph. von פוץ statt נָפֹצוּ, vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 67 dd. **4** *Und hingerafft wird Beute, wie die Heuschrecken hinraffen* für שְׁלַלְכֶם l. dem parallelen v. 4[b] entsprechend שָׁלָל כְּמוֹ (DUHM, CHEYNE), *Und wie die Grashüpfer rennen, rennt man darauf.* מַשָּׁק ist mit aram. מ gebildetes Inf.-Nomen von שָׁקַק „auf etwas losstürzen" mit בְּ.

Die vierte Strophe **5 6**: die Erfüllung Zions mit einem reichen Schatz an geistigen Gütern. *Erhaben ist Jahwe; denn er wohnt in der Höhe* begründet die Erhabenheit Jahwes mit einem Satz der jüdischen Dogmatik, nach welchem die Transcendenz (das Wohnen in der Höhe, in der Ferne) die Überlegenheit Jahwes über die Götter der Heiden sicherte vgl. zu 30 27, sowie Ps 135 5 6. Dieser erhabene Gott füllt auch Zion mit Recht und Gerechtigkeit; das Gesetz und die Weisheit werden darin wohnen, 1 26 wird sich erfüllen. **6** Die ersten Worte fallen auf wegen der Anrede in עִתֶּךָ, die nur an Zion resp. die Bewohnerschaft Zions und nicht an Jahwe wie v. 2f. gerichtet sein kann. Man wird daher mit CHEYNE וְהָיָה אֱמוּנַת עִתֶּיךָ *und er* (oder es) *wird die Beständigkeit deiner Zeiten sein* (d. h. dann haben die bewegten unruhigen Zeiten für Zion ein Ende) als Glosse zu dem Folgenden ansehen müssen, das die weiteren Segnungen Zions beschreibt: *Ein Reichtum von Glücksfülle ist Weisheit und Erkenntnis Und die Furcht Jahwes ist sein Schatz.* Das Suffix in אוֹצָרוֹ kann sich nur auf Zion beziehen, dessen Reichtum und Glück die Folgen der von Jahwe gespendeten geistigen Gaben: Jahwefurcht, Weisheit und Erkenntnis sind. Zu der stat.-constr.-form חָכְמַת vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 130 b.

Die fünfte Strophe **7 8**: Der Kontrast der Gegenwart mit dieser Verheissung der Zukunft. Bei dem dunkeln אראלם denkt die Mas. mit ihrer Vokalisation, wie Targ. etc., an אראה לם, wahrsch. = אֵרָאֶה לָם (לָהֶם) „ich erscheine ihnen"; wie wirklich zu lesen ist, bleibt ungewiss אֲרָאֵלִים oder אֲרִאֵלִים, zu der ersten Form vergleicht man ägypt. *ìraìra* „Helden", zu der zweiten 29 1, wobei man entweder an den Sinn „Jerusalemer" oder „Gotteslöwen" (vgl. Gen 49 9, wo Juda ein Löwe heisst, und I Mak 3 4, wo Judas der Makkabäer so genannt wird) denkt. Nach dem Zshg. ist es kaum zweifelhaft, dass die Krieger Judas', die Helden im Feld, gemeint sind; denn als beste Situation empfiehlt sich der Zeitpunkt (163 v. Chr.), da Antiochus Eupator den mit den Verteidigern des Heiligtums geschlossenen Frieden, den ihnen geschworenen Eid brach und die Mauern niederreissen liess vgl. I Mak 6 18-63 (so DUHM). **8** Den Grund der Klage der Krieger und Friedensboten giebt v. 8[b]; v. 8[a] stört diesen Zshg. und überfüllt die Strophe, es ist als Randglosse zu v. 9 anzusehen (DUHM, CHEYNE). Ferner wird ebenfalls mit DUHM für עָרִים besser עֵדִים *die Bundeszeugen* zu lesen sein, da מָאַס *verachten* (nicht *misshandeln*) bedeutet und der Sinn ist, dass Antiochus Eupator bei dem Friedensbruch sich weder um die Zeugen seiner Versicherungen noch überhaupt um irgend einen Menschen kümmerte.

Die sechste Strophe **9**: Das Mittrauern der Natur (vgl. 24 4). אֶרֶץ hat hier ganz den Sinn von *Natur*; für אָבַל ist das femin. אָבְלָה zu lesen, הַשָּׁרוֹן ist die fruchtbare Saronebene, die jetzt *einer Steppe* (der Artikel regelrecht wie bei den Vergleichungen), nicht der Araba, der Jordanniederung, gleicht. נֹעֵר

= *entlaubt* von נָעַר abwerfen, abschütteln scil. die Blätter. Nach I Mak 6 49 53 war es ein Sabbathjahr und Judas und seine Mitkrieger litten Hunger und Not, als sie Bethzura und den Tempel übergeben mussten; wären die bösen Menschen verschwunden und die herrliche Endzeit angebrochen, so würden auch im Sabbathjahr die unbestellten Äcker Nahrung genug bieten.

Die siebente Strophe **10 12**: Jahwe antwortet auf die Bitte (vgl. v. 2) und Klage (vgl. v. 7–9) mit der Versicherung, dass er jetzt sich aufmachen werde zur Hilfe. Die dreifache Wiederholung bezeugt die Unabänderlichkeit seines Entschlusses. Der erste Stichos v. 10ª ist in Ps 12 6 citiert. In אֵרוֹמָם Hithpal. (mit ā statt ē wegen der Pausa) für אֶתְרוֹמֵם ist ת dem folgenden ר assimiliert vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 54 c.

11 ist formell und inhaltlich verdächtig. Wenn die eigne Zornglut (רוּחַ wie 25 4) die Feinde vernichtet, so braucht sich Jahwe nicht zu erheben; dann aber sind hier die Feinde angeredet, während v. 12 Jahwe in der 3. Pers. von ihnen spricht. Der Vers wird daher mit Bickell als Glosse anzusehen sein; dies umsomehr, als das Bild v. 11ª nicht original ist (vgl. 59 4 Hi 15 35 Ps 7 15).

12 giebt das Resultat der Erhebung Jahwes: *Die Völker sind zu Kalk verbrannt*, also gänzlich vernichtet vgl. Am 2 1, *Abgehauene Dornen, die in Feuer auflodern* (יִצַּתּוּ, Ḳal von יָצַת, mit Dag. in ת für יִצְּתוּ Ges.-Kautzsch[26] § 20 i). Was von ihnen übrig bleibt, ist Kalk und Asche.

Die achte Strophe **13 14ª** setzt die Rede Jahwes fort: Staunen ergreift die Fernen und Nahen über meine That und Schrecken die Sünder in Zion. Nach LXX und dem Perfect עָשִׂיתִי, das die Gottesthat als vollendet voraussetzt, entsprechend ist שָׁמְעוּ und וְיָדְעוּ zu lesen: *es hören* und *es erkennen* die Nahen meine Heldenkraft. Die ganze Welt gerät in Erstaunen und die abtrünnigen Juden, die zum Hellenismus übergegangen sind, erzittern; vgl. zu חַטָּאִים 1 28 und zu חֲנֵפִים 32 6.

Die neunte Strophe **14ᵇ 15ª 16ªᵅ**: Die Gerechten aber werden in Zion sicher wohnen; diese Versicherung bekommen nicht die Abtrünnigen, sondern die Frommen zu ihrem Troste, da sie sich ängstlich fragen mussten: *Wer kann uns* (לָנוּ, wie in den bekannten Verbindungen שׁוּבוּ לָכֶם, שְׁבוּ לָכֶם etc. vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 119 s; aber לָנוּ, und nicht לוֹ, weil es eine die Fragenden selbst in erster Linie treffende Frage ist) *weilen bei dem verzehrenden Feuer? Wer kann uns weilen bei den ewigen Gluten?* Wer kann es da aushalten, Jahwes גֵּר, Schutzbefohlener, sein, wenn er sich wie ein verzehrendes Feuer auf Zion niederlässt? Zu dieser Vorstellung von der Erscheinung Jahwes im Feuer vgl. 4 5 24 23, dann auch 30 33ᵇᵝ 31 9, ferner Dtn 5 20–23 Dan 7 9 f. und B. Henoch 14 15 ff.; zu der Frage überhaupt vgl. Ps 15 1 24 3 f. Die Antwort geben die zwei Stichen **15ª** und **16ªᵅ**: *Wer in Rechtschaffenheit wandelt und Geradheit redet*, also wer das Gegenteil der zitternden Abtrünnigen ist (v. 14), die keine צְדָקוֹת gerechten Handlungen aufzuweisen haben und nicht der Wahrheit, der jüdischen Religion, Entsprechendes reden, *Der wird in den Höhen* in Gottes Nähe sicher *wohnen*. Das Objekt ist bei שָׁכַן, wie in v. 14 bei גּוּר, Ortsbezeichnung.

Da der Dichter nicht eine Beschreibung des Gerechten, sondern die Tröstung der vor dem Gericht bangenden Gerechten beabsichtigt, ist **15** von מֹאֵס an eine durch Ps 15 und 24 3 f. inspirierte oder irgend einem ähnlichen Gedicht entnommene Randbemerkung

(Duhm, Cheyne). Nach diesem eingeschobenen Vierzeiler gehört zum Gerechten, dass er den Gewinn von Bedrückungen verschmäht, mit Unwillen jedes Bestechungsgeld von seinen Händen abschüttelt, also schon sich scheut, es nur anzurühren, dass er sein Ohr verstopft, um nicht Dinge zu hören, die eine Blutschuld auf ihn bringen könnten, wobei nicht an Mordpläne, sondern an Verführung zu Götzendienst gedacht ist vgl. Dtn 13 7–19 Hi 31 27f., und endlich, dass er selbst seine Augen verschliesst, um nicht am Bösen sich zu weiden. Ebenso ist aber auch **16**$^{a\beta b}$ dem Zshg. fremd, da wer in der herrlichen Heilszeit in der „Höhe“ bei Gott wohnt, doch der Versicherung nicht bedarf, wohl geborgen und mit Wasser und Brot wohl versorgt zu sein. Die beiden Zeilen sind eine Erklärung zu den מְרוֹמִים v. 16$^{a\alpha}$, die der Glossator als „Felsenburgen“ meinte fassen zu müssen, wo es dann allerdings wichtig ist, dass man gut verproviantiert sei. Der Hunger hatte ja die Makkabäer zur Übergabe von Bethzura und Tempel gezwungen (vgl. zu v. 9).

Die zehnte Strophe **17 18**$^{ab\alpha}$: Bei dem vollkommenen Glück sinnt dann der Fromme (der jetzt direkt vom Dichter angeredet wird) erstaunt nach über den wunderbaren Wechsel der Zeiten. Der jetzige Text spricht von dem „König in seiner Schönheit“, den der Fromme mit eigenen Augen sehen soll, sowie von einem „weitausgebreiteten Land“. Aber man weiss nicht, wer dieser „König“ sein soll: der Messias mit dem messianischen Reich, das die alten davidischen Grenzen (27 12) wieder haben soll, oder Gott, der 30 20 ein Lehrer heisst. Nach v. 20 ist vielmehr zu erwarten, dass es sich um Zion und seine Herrlichkeit handelt, Zion, das überall in dieser Dichtung im Vordergrund des Interesses steht vgl. v. 5f. 14. Daher ist mit Cheyne zu vermuten, dass die beiden ersten Stichen ursprünglich lauteten: מִכְלַל יֳפִי תֶּחֱזֶינָה עֵינֶיךָ תִּרְאֶינָה עִיר מַחֲמַדֶּיךָ *Ein Wunder der Schönheit* näml. Zion vgl. Ps 50 2 Thr 2 15 *werden schauen deine Augen, Werden sehen die Stadt deiner Kleinodien* die Stadt, welche die dir wertvollsten Dinge umschliesst, vgl. 64 10. Der Schluss des Vierzeilers **18**$^{ab\alpha}$: *Dein Herz wird an den Schrecken,* der nun vorüber ist, *sinnen: Wo ist, der zählte? wo, der abwog?* wo sind die Zwingherrn und Beamten, die das als Steuer und Kriegskontribution zu liefernde Geld abzählten und wogen?

Die elfte Strophe **18**$^{b\beta}$ **19**: Das freche Volk, die Syrer und ihre Söldner, sind dann verschwunden. Die letzten Worte v. 18: „Wo ist, der die Türme abzählte?“ passen nicht zur Umgebung; denn das Zählen der Türme ist doch kein Schrecken, auch nicht für Belagerte. Der Text scheint verdorben nach Ps 48 13, wo der Pilger die Türme der heiligen Stadt zählt, um davon in der Heimat zu erzählen, und ist entweder zu lesen: mit Duhm nach Nah 3 17 אַיֵּה טִפְסַר אֶת־הַמִּנְזָרִים „Wo ist der Präfekt (eigentlich: der Tafelschreiber nach assyr. *dupšarru* vgl. Jer 51 27) mit den Landsknechten?“ oder, da מִנְזָרִים selber unbestimmbar und fraglich ist, nach P. Ruben und Cheyne אַיֵּה טַפְסְרִים אַיֵּה מִנְדְּדִים *Wo sind die Tafelschreiber?* die Steuer- und Kontributionsbeamten? *Wo die Abgabenmesser* (nach assyr. *mindidu* der Beamte für das Weizenmessen)? Die drei folgenden Stichen **19** sind klar: Bei dem עַם נוֹעָז *dem Volk, das sich frech aufführt* (part. Niph. von יָעַז = עָזַז vgl. Dan 8 23, wenn man nicht mit Buhl נוֹעָז = לוֹעֵז *barbarisch redend* vorzieht oder letzteres in den Text setzt) ist an das freche syrische Soldatenvolk zu denken, dessen Kauderwelsch den Juden unverständlich ist.

Die zwölfte Strophe **20**: Die bleibende Sicherheit Jerusalems. Es gleicht nicht mehr einem Zelt der Beduinen, das wandert (יִצְעַן); es ist eine feste Wohnstatt, die ungefährdet bleibt und von keiner Not heimgesucht wird. Der Vierzeiler hat einen Stichos zuviel. Danach ist einer der beiden parallelen, fast tautologischen Stichen dem Kontexte fremd. Bickell entfernt עֵינֶיךָ תִרְאֶינָה יְרוּשָׁלַםִ, während Duhm und Cheyne mit Recht wegen des auffallenden Imperativs חֲזֵה צִיּוֹן קִרְיַת מוֹעֲדֵנוּ als ein Randcitat (vielleicht aus einem Pilgerliede vgl. Ps 48 13) betrachten.

Die dreizehnte Strophe muss in **21 22** stecken, wenn man nicht v. 22 als besondere Strophe mit vier viel zu kleinen Stichen nehmen will. Der Text von v. 21 ist unhaltbar; denn die Stellung der Apposition אַדִּיר vor יְהוָה ist nicht möglich und die Verwendung desselben Epithetons für Jahwe und für ein Schiff im gleichen Verse unglaublich, ebenso kann man doch kaum Jahwe „befahren“ und „überschreiten“, wie jetzt die Suff. בוֹ und ־ֶנּוּ verlangen. Zu der Schilderung des verherrlichten Jerusalems gehört nun sonst die Quelle, die befruchtend für das ganze Land vom Tempel ausgeht (vgl. Hes 47 1–12 Jo 4 18 Sach 14 8, s. auch Ps 46 5), und demnach wird auch hier etwas Ähnliches zu suchen sein. Am leichtesten erreicht man diesen Sinn, wenn man ausser der Entfernung von אִם, das aus dem folgenden שָׁם verschrieben ist (Grätz, Cheyne), und von נהרים, einer Glosse, die das folgende יְאֹרִים erklärt (Duhm, Kittel, Cheyne), שָׁם als שֵׁם und יִהְיֶה für יְהוָה liest (König, Cheyne) und das unmögliche מְקוֹם, das man in der Verzweiflung mit „anstatt“ übersetzt, in מְקוֹר ändert, so dass die beiden ersten Stichen dann besagen: ***Denn ein herrlicher Ruhm wird uns sein*** (vgl. dazu 4 2), ***Eine Quelle breitseitiger Ströme***, das heisst: Einen herrlichen Ruhm wird Zion haben, wenn Jahwes Quelle das ganze Land bewässert, sodass breite fruchtbare Ufer an den Strömen liegen, die von Jerusalem ausgehen vgl. bes. Hes 47 1–12. Wem dieser Text noch nicht genügt, mag die schwierigere Änderung von אַדִּיר in נָהָר (Bickell) oder in אָפִיק (Duhm, Kittel) vornehmen: „denn dort ist der Bach Jahwes uns“. In beiden Fällen erscheint aber v. 21^b nicht als gute Fortsetzung, da die Quelle und der Jahwebach für die Operationen einer Flotte wenig Raum bieten. Ist man sicher genötigt, v. 23 (bis zu נָס) als fremden Bestandteil auszuscheiden, so ist das Urteil auch über v. 21^b gesprochen, da beide zusammenhangen und den Gedanken abwehren wollen, die Ströme könnten einer fremden Kriegsflotte als Wege nach Jerusalem dienen. Die beiden Stichen von **22** leiten mit ihrem Schluss: ***er wird uns helfen*** von der Schilderung der zukünftigen Herrlichkeit in die Gegenwart zurück, in der es noch anders steht vgl. v. 2 7–9, aber versichern noch einmal, dass Jahwe Hilfe bringt.

23$^{ab\alpha}$ (bis נָס) durchbrechen den Zusammenhang, der zwischen יוֹשִׁיעֵנוּ und אָז besteht. Auch die Anrede חֲבָלָיִךְ „deine Taue“ zeigt, dass wir hier einen fremden Bestandteil haben, vielleicht eine Randbemerkung aus einer Elegie über Tyrus vgl. Hes 27 26–36 (Cheyne). Am Anfang ist das Citat verstümmelt. Irgendwie kann in denselben Zusammenhang auch v. 21^b gehören und die dortigen Suffixe wird man auf das Meer beziehen müssen: kein Ruderschiff wird mehr das Meer befahren und kein stolzes Schiff es durchsegeln, ... schlaff hangen deine Taue, halten das Gestell ihres Mastes nicht fest, breiten die Flagge (vgl. Hes 27 7, nicht: „das Segel“) nicht aus.

Die vierzehnte Strophe **23**[b] (von אָז an) **24**: Noch einmal kurz die herrliche Folge der Rettung, nämlich Beute in Hülle und Fülle und Vergebung der Sünde. ***Alsdann werden Blinde Raub in Menge verteilen*** l. mit Ges.-Buhl, Cheyne יְחַלֵּק עִוֵּר (oder חִלֵּק), was einen guten Parallelismus zu פִּסְחִים bildet und die bedenkliche Verbindung עַד־שָׁלָל aus der Welt schafft. ***Werden Lahme reiche Beute erbeuten***, vgl. v. 3 4. **24** Wenn so Jahwe die Feinde Zions besiegt und das Gericht vollzogen hat, dann zeigt sich, dass aller Grimm über die Sünde verschwunden und alle Sünde vergeben ist. Dann wohnen keine Sünder mehr in Zion (בָּהּ, das sich auf den Hauptbegriff der letzten Verse, bes. v. 20, nur zurückbeziehen kann, wenn man v. 21[b] und 23[abα] ausscheidet), sondern nur Gerechte vgl. 60 21. Für חָלִיתִי „ich bin krank", das auch zu den Blinden und Lahmen (v. 23) nicht sonderlich passt, ist mit Grätz, Cheyne חָטָאתִי ***ich habe gesündigt*** zu lesen, was dem נְשֻׂא עָוֺן viel besser entspricht. Zu der Verbindung נְשֻׂא עָוֺן vgl. כֶּבֶד עָוֺן 1 4. Dem Dichter liegt offenbar sehr am Herzen, zu sagen, dass im künftigen Jerusalem keine חַטָּאִים und חֲנֵפִים (vgl. v. 13) sich finden werden.

Die Entstehungszeit dieses apokalyptischen Gedichtes kann nicht fraglich sein; denn v. 7 und 8 weisen deutlich auf die Situation des Jahres 163 v. Chr. hin, aber auch die ganze Haltung und Auffassung passt am besten in diese Zeit: mit v. 18 f. sind deutlich genug die syrischen Steuereintreiber und Söldnerscharen geschildert und in v. 14 wird auf die Juden hingewiesen, die der väterlichen Religion untreu geworden sind. Das Capitel ist ein Trostgedicht aus jener unglücklichen Zeit, die aus dem Wortbruch des syrischen Königs schloss, dass jetzt endlich der Augenblick gekommen sei, da Jahwe sich aufmache und das Heil verwirkliche; vgl. das Buch Daniel.

Der erste Vers, der den Vergewaltiger anredet, während doch gleich nachher der Dichter an Jahwe sich wendet, kann vom Redaktor, der den mit הוי eingeleiteten Stücken (vgl. zu 28 1) gegen Israel und Juda auch ein solches gegen den Feind beifügen wollte, als Motto dem folgenden Gedichte vorangestellt sein.

Die etwas unzusammenhangende Reihenfolge der Gedanken in unserem Gedichte hat Bickell zu dem Versuch veranlasst, durch Umstellung eine ursprünglichere Form zu finden. Er nimmt demnach an, dass Cap. 33 aus zwei makkabäischen Dichtungen zusammengesetzt sei. Die erste v. 2 7 8 9 wäre ein nach einer Niederlage an Jahwe gerichtetes Gebet um Hilfe, die zweite ein akrostichisches Gedicht auf Simon, wahrscheinlich aus dem Jahre 142 nach dem Einzug in die von den Syrern übergebene Burg von Jerusalem, das aus neun Strophen mit den Anfangsbuchstaben שִׁמְעוֹן חֲכַם לֵב „Simon der Herzensweise" bestehen soll und dessen Ordnung wäre: ש v. 13 14[a], מ v. 14[b] 15[a] 16[aα], ע v. 10 12, ן v. 5 6, ח v. 20, כ v. 21[a] 22, ם v. 3 4, ל v. 18 19 und ב v. 23 24. Obschon eine solche Akrostichie nicht ein Ding der Unmöglichkeit zu nennen ist (vgl. Ps 110), kann sie hier kaum als wahrscheinlich bezeichnet werden; denn erstlich ist die Ordnung des akrostichischen Gedichtes nicht besser und dann sind Teile des Textes in dasselbe aufgenommen, um die Akrostichie nicht zu verderben, die sich als sekundär erweisen vgl. das חַוָּה v. 20, ferner vgl. v. 23. Darum wird man auch nicht anzunehmen haben, dass die pharisäische Partei das Akrostich durch Versetzung der Verse nachträglich zerstört habe.

Vgl. Stade ZATW 1884, 258—266, Bickell Wiener Zeitschr. f. Kunde d. Morgenl. 1897.

8) 34 1—35 10 Das zukünftige Gericht und die darauffolgende goldene Zeit.

Die beiden in demselben Versmass (drei- resp. zweihebige Vierzeiler) geschriebenen Capitel gehören zusammen als Beschreibung der beiden Seiten der zukünftigen Geschichte und eignen sich als wenigstens das Wichtigste hervorhebende Darstellung der jüdischen

Zukunftserwartungen gut zum Abschluss der Sammlung Cap. 28—35, sowie des ganzen ersten Teiles des Jesajabuches.

a) 34 1–17 Der Tag der Rache an den Völkern, bes. an Edom, siebzehn Vierzeiler.

34 1–4: vier Strophen, die Aufforderung an alle Völker, zu hören (v. 1), und die Gerichtsankündigung (v. 2–4). 1 Der „anspruchsvolle Eingang" entspricht mehr dem poetischen Brauch vgl. Dtn 32 1, als dem folgenden Inhalt, nach dem die aufgerufenen Völker nicht Zuhörer sein, sondern von Gottes Zorngericht getroffen werden sollen. Unter מְלֹאָהּ, *dem, was die Erde erfüllt,* wie unter den *Sprösslingen* des Erdkreises sind hier die Bewohner verstanden. 2 Wie einst (vgl. z. B. Sach 1 2) Jahwe einen Zorn auf Israel hatte, so jetzt auf alle Völker; ausgenommen sind nur die Juden, das ist die späte Anschauung. Es liegt ein Bann auf der Welt; am einfachsten ergänzt man, um den zu kurzen nur in einem Worte erhaltenen dritten Stichos der zweiten Strophe zu vervollständigen, mit Duhm den Inf. abs. הַחֲרֵם vor הֶחֱרִימָם. Zu dem Bann vgl. Mal 3 24 und Dtn 3 6. Zu dem Gerichtstag als einem Tag der Schlachtung vgl. Jak 5 5. 3 enthält nur drei Stichen der dritten Strophe: den Erschlagenen wird kein Grab zu teil, unbegraben vermodern sie (פִּגְרֵיהֶם ist absolut vorangestelltes Subjekt, das durch das Suffix in בָּאְשָׁם wieder aufgenommen wird) und von ihrem Blut zerfliessen die Berge. Als vierter Stichos ist 4aα herüberzunehmen, jedoch ist צְבָא הַשָּׁמַיִם nur eine in den Text gedrungene Glosse zu צְבָאָם der zweitfolgenden Zeile v. 4bα und hat ein dem הָרִים paralleles ursprüngliches גְּבָעוֹת *Hügel* verdrängt (Bickell, Cheyne, Duhm), die vierte Zeile war danach: וְנָמַקּוּ כָּל־גְּבָעוֹת *und zergehen alle Hügel.* Der Rest 4aβb bildet die vierte Strophe: nicht nur zerfliessen die Berge vom Blut der Erschlagenen, beim Weltgericht vergeht auch der Himmel, er rollt sich zusammen wie ein Buch (נָגֹלּוּ mit ō statt mit a, Niph. von גָּלַל vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 67 f.), sein Heer d. h. die Sterne welken ab, wie Laub vom Weinstock und welke Blätter vom Feigenbaum, vgl. Mt 24 29 Apk Joh 6 13. Zu dem Vergehen des Himmels vgl. 51 6 65 17 66 22 Ps 102 27; erst in der späteren Eschatologie erstreckt sich das Gericht auch auf die physische Welt vgl. bes. 24 18–23.

34 5–17: Strophe fünf bis siebzehn handeln vom Gericht über Edom, das sich als das dem Dichter Wichtigste auf dem Hintergrund des Weltgerichts abspielt. 5 Nach dem jetzigen Text müsste Jahwe diesen Vers sprechen, was in Widerspruch zu dem ganzen Capitel steht. Ohnehin ist v. 5a für zwei Stichen zu kurz, sodass man gerne חרבי als Abkürzung für חֶרֶב יַהְוֶה ansieht; dann aber wird vor oder hinter בַּשָּׁמַיִם ein Wort ausgefallen sein, etwa מִזַּעַם (Duhm); *Denn schon ist berauscht* (l. nach Jer 46 10 das Kal רָוְתָה, da das Pi. kausativ ist) *vom Zorn,* der die berauschende Wirkung hat vgl. 51 17 Jer 25 15 f., *Im Himmel das Schwert Jahwes,* das hier personificiert ist, vgl. 27 1 Dtn 32 41–43. Die Ergänzung eines zweiten Verbums שָׁכְרָה (Cheyne) ist nicht durchaus nötig; ebenso hat man nicht דָּאֲתָה resp. דָּוְתָה „es schwebt kreisend" für רותה (Buhl) zu lesen. Dagegen ist in v. 5b חרמו „das Volk *seines Bannes*" herzustellen, vgl. v. 2 10 6. 6a = sechste Strophe: der Gerichtsvollzug gleicht

einem grossen Opferfeste, also die Edomiter den Opfertieren, vgl. zu diesem Bilde Jer 46 10 51 40 Zph 1 7 und bes. Hes 39 17-20, und zu dem *Nierenfett* Lev 3 4. Über das Hothpa''al הֻדַּשְּׁנָה mit assimil. ת, aufgehobener Verdoppelung in שׁ und Tonzurückziehung s. GES.-KAUTZSCH[26] § 54 h. 6^b 7^a = siebente Strophe: Dieses Schlachten, bei dem ganze Mengen von Tieren niedergestochen werden, findet in ***Bozra***, einer edomit. Hauptstadt (wahrscheinlich ***Buṣēra*** BÄDEKER Paläst.[4] 208, doch auch schon mit Petra identificiert, s. zu Gen 36 33,) und im edomitischen Land überhaupt statt, vgl. auch 63 1. In dem beziehungslosen Suff. von עַמָּם wird der Rest eines Nomens, wahrscheinlich מְרִים = מְרִאִים *Masttiere*, stecken (DUHM). 7^b **8** = achte Strophe: Von dem Blute, das so reichlich fliesst, wird die Erde getränkt (l. רָוְתָה wie v. 5) und vom Fette der Boden durchfeuchtet. Diese Abschlachtung ist die Vergeltung לְרִיב צִיּוֹן ***für die Befehdung Zions***, welche Edom sich seit der Zerstörung Jerusalems zu schulden kommen liess und welche den bleibenden Hass der Juden hervorrief, vgl. Hes 25 12 35 5-15 Ob v. 1-21 Mal 1 2-4 Ps 137 7; möglicherweise ist, dem לַיהוָה ganz parallel, לְרָב ***dem Beschützer Zions*** (vgl. 19 20) zu lesen (BUHL). **9** und die beiden ersten Worte von **10** = neunte Strophe: das Land Edom wird das Schicksal Sodoms erleiden und eine Art Hölle werden vgl. zu 30 33 und 31 9. Für die Edomiter tritt jetzt dem Dichter der Begriff Edoms als eines Landes ein, daher die Femininsuffixe. Die beiden letzten Zeilen mit der auch von LXX empfohlenen Herübernahme von לַיְלָה וְיוֹמָם lauten: ***Und sein Land wird zu Pech, Brennend bei Nacht und bei Tage.*** Der Rest von **10**, = zehnte Strophe, fordert eine von der masoretischen verschiedene Abteilung: ***Und*** (וְ nach LXX einzusetzen) ***nicht erlischt es in Ewigkeit, Es steigt sein Rauch auf von Geschlecht und Geschlecht, Öde liegt es fort und fort, Keiner ist, der dadurch hin- oder herzieht*** (ergänze am Schluss nach Hes 35 7 Sach 7 14 9 8 mit BICKELL, DUHM, CHEYNE וָשָׁב oder וְאֵין שָׁב).

Das höllische Feuer Edoms dauert in Ewigkeit, um so auffallender ist die nun folgende Schilderung der Verwüstung; dass die Wüstentiere in das brennende Land nicht passen, daran denkt der Dichter oder, wenn es nicht derselbe ist, wie der von v. 1-10, der Redaktor nicht.

11 Die Verwüstung ist eine vollständige, eine systematische, die Instrumente des Aufbaus werden hier nicht nur bei einem Niederreissen auf eine bestimmte Höhe, sondern bei gänzlichem Abbruch verwendet. Zu den Wüstentieren vgl. 14 23 Zph 2 14. Als Subj. zu נָטָה ist nicht nur für den Sinn, sondern auch für den Text יְהוָה zu ergänzen, das hinter עָלֶיהָ leicht ausfallen konnte, bes. wenn es abgekürzt יה׳ geschrieben war. **12** Von den beiden ersten Stichen der zwölften Strophe hat sich im hebr. Text nur das ganz verlassene חֹרֶיהָ erhalten; nach dem Plus der LXX καὶ ὀνοκένταυροι οἰκήσουσιν ἐν αὐτῇ ist als erste Zeile einzusetzen וּשְׂעִירִים יֵשְׁבוּ בָהּ und wahrscheinlich ebenso an die Spitze der zweiten Zeile, dem οὐκ ἔσονται der LXX entsprechend, etwa יִהְיוּ כְּאַיִן zu stellen (BICKELL, DUHM, CHEYNE): ***Und Satyrn werden drin wohnen, Dahin werden sein*** חֹרֶיהָ ***seine Edeln.*** Die zwei letzten Verse: ***Kein Königtum giebts dort mehr auszurufen*** (יִקְרָאוּ ist Relativsatz) ***Und alle seine Fürsten sind verschwunden*** (zu אֶפֶס vgl. 41 29), besagen nichts von einem Wahlkönigtum, sondern reden davon, dass nun zum letztenmal (vielleicht ist das gerade ge-

schehen) ein neuer König seine Regierung in Edom angetreten habe. **13** bis zum Schluss fallen die Strophen mit den Versen zusammen, v. 13–15 schildern weiter die Verödung des Landes. Das Subj. zu עָלְתָה ist אַרְמְנֹתֶיהָ, vgl. zu der Inkongruenz des Numerus von Subj. und Prädikat Ges.-Kautzsch[26] § 145k; סִירִים ist das Obj. vgl. 5 6 32 13: *Seine Burgen schiessen auf in Dornen.* Nach Baer zu Hos 9 6 ist קִמּוֹשׂ mit שׂ zu lesen; חָצִיר ist in חָצֵר *Gehöft* zu verbessern, wie 35 7, das vielleicht den Anlass zu der falschen Lesung hier gegeben hat. **14** Dort treffen sich die Schreier und Heuler d. h. Wildkatzen und Schakale und begegnet ein Satyr, ein Wüstendämon, dem andern (l. יִקְרָה für יִקְרָא); niemand findet dort Ruhe und Rast als *Lilith,* ein weibliches Nachtgespenst, von dem man in späterer Zeit vielerlei zu erzählen wusste, wie es Kinder tötet, auch allein in einem Hause schlafende Erwachsene ergreift u. dgl. Man nahm auch eine ganze Klasse von solchen Unholdinnen (Lilin, לִילִין) an. Der Glaube an solche Dämonen wird alt sein, aber er hat besonders in späterer Zeit sich verbreitet vgl. Prv 30 15, Weber jüd. Theol.[2] 254 f., Schwab Vocabulaire de l'Angélologie 162, Blau das altjüd. Zauberwesen 11 f., ferner überhaupt Wellh. Reste arab. Heid. 135—140 u. W. R. Smith Rel. of the Sem.[2] 441. Zu der Ruhelosigkeit dieser Geister vgl. Tob 8 3 Mt 12 43. **15** שָׁמָּה wird hier, wie öfters z. B. II Reg 23 8, für שָׁם verschrieben sein (Cheyne); דָּגַר, das wohl ursprünglich bedeutet: Eier zusammenhäufen, um sie dann auszubrüten, hat offenbar dann den Sinn von „ausbrüten" bekommen vgl. Jer 17 11, aber man wird am besten dieses Verbum mit וּבָקְעָה den Platz wechseln lassen (Cheyne). „In ihrem Schatten" giebt keinen guten Sinn, ob man das Suffix auf Edom oder die Pfeilschlange bezieht, zudem fehlt allen drei Verben das Objekt; ändert man in בֵּצֶיהָ *ihre Eier* (Duhm, Cheyne), so ist nach allen Seiten geholfen: *Dort baut die Pfeilschlange ihr Nest und legt, Heckt und brütet aus ihre Eier.* Am Schluss des Verses ist eine Hebung des Stichos weggefallen; der ganze Stichos findet sich aber in v. 16, wo er durchaus störend ist. Offenbar war er zur Verbesserung von v. 15bβ am Rande nachgetragen und ist dann an unrichtiger Stelle in den Text geraten. Nehmen wir ihn an das Ende von v. 15, wo er hingehört, so haben wir auch hier zwei richtige Stichen: *Nur die Geier versammeln sich dort, Keiner vermisst dort den andern* (so Cheyne).

16 17, die beiden letzten Strophen bilden einen eigentümlichen Abschluss dieser Gerichtsdrohung über Edom; denn sie fordern die Leser auf, sich durch genaue Vergleichung dieser Weissagung mit der Erfüllung davon zu überzeugen, dass auch nicht eines von den genannten Tieren und Gespenstern in Edom fehle. Das ist eine Auffassung von der Prophetie, wie sie das spätere Judentum und die Schriftgelehrten besassen: ein Prophetenwort ist tale quale ein Jahwewort, eine Prophetenschrift ein Jahwebuch vgl. zu 1 1 und s. Dan 9 2. Darum kann auch der Verf. von Cap. 34 entweder seine niedergeschriebene Prophetie über Edom für sich oder eine grössere Sammlung (etwa Cap. 28—35 resp. selbst Cap. 1—35), welcher er seine eigene Prophetie einverleibte, ein סֵפֶר יַהְוֶה, eine *Schrift Jahwes,* nennen. דִּרְשׁוּ מֵעַל wörtl. *forscht von auf* dem Buche, weil *darauf* geschrieben wird, also = studiert das Buch Jahwes. וּקְרָאוּ ist erklärende Glosse zu דִּרְשׁוּ = lest das Buch (Cheyne). Diese Auffassung ist

einfacher, als wenn man קָרָאוּ als Schluss von v. 15 betrachtet, wozu dann v. 16aγ eine Variante wäre, oder als wenn man דִּרְשׁוּ als Abschluss von v. 16 fasst und das ו vor קָרָאוּ streicht. אשה ..... פקדו gehört zu v. 15. In v. 16b ist nach פִּי ein יְהוָה einzusetzen (פִּיו „sein Mund" genügt nicht) und, da רוּחַ femin. ist, הִיא קִבְּצָתַן zu lesen (CHEYNE); *Denn der Mund Jahwes, er hat es befohlen Und sein Geist, er hat sie versammelt.* Unter dem Geist, der die Tiere nach Edom versammelt, ist („dem Mund" parallel) Jahwes Willen zu verstehen, der sich eben in der Prophetie des Verf.s Ausdruck verschafft hat (vgl. GIESEBRECHT Berufsbeg. der Proph. 154). **17** Jahwe hat selber den Tieren und Gespenstern das Land Edom zum ewigen Besitz gegeben, wie er einst den Israeliten Kanaan zuwies vgl. Num 26 55 f. Das mascul. לָהֶם, das nach den vielen Femininsuffixen auffällt und durch LXX nicht wiedergegeben wird, ist als eine den Rhythmus störende und überflüssige Explication mit CHEYNE zu entfernen.

b) 35 1–10 Die goldene Zeit des Heils mit der Rückkehr der Diaspora nach Zion, zehn Vierzeiler.

Jede äussere Verbindung mit Cap. 34 fehlt; aber das Glück Judas ist die gegebene Kehrseite der Vernichtung Edoms, sodass man, wenn jetzt vom Jauchzen der Wüste die Rede ist, sofort weiss, es kann sich nicht um das verwüstete Edom, das ja auf ewig öde bleibt, sondern nur um eine israelitische Wüste, Landschaften in Palästina, die man noch מִדְבָּר heissen kann, handeln.

1 2aα (bis רַנֵּן) = erste Strophe. Für יְשֻׂשׂוּם ist יְשֻׂשׂוּ zu lesen, das ם ist aus Dittographie des folgenden מ entstanden. כַּחֲבַצֶּלֶת *wie Krokus, wie die Herbstzeitlosen* (vgl. Cnt 2 1) gehört als Anfang des dritten Stichos zum Folgenden. Zu גִּילַת für גִּילָה vgl. zu חָכְמַת 33 6. **2** (von כְּבוֹד an) = zweite Strophe: Die öden Gegenden Palästinas sollen so herrlich und prächtig werden, wie der Libanon, der Karmel und die Saronebene (vgl. 33 9). הֵמָּה bezieht sich nicht sicher auf Wüste und dürres Land, diese sind im Vorhergehenden mit לָהּ im Singul. genannt; daher sind damit eher die Judäer gemeint, *jene*, die nach v. 3 und 4 mutlos und verzagt sind, *werden die Herrlichkeit Jahwes sehen, Die Pracht unseres Gottes.* **3 4**a Aufforderung an alle, die, wie der Verf. v. 2, noch „unser Gott" sagen, die den Glauben an das Kommen des Heils noch nicht aufgegeben haben, doch die Mutlosen, die Furchtsamen, die Ängstlichen (נִמְהֲרֵי־לֵב, hier in etwas anderem Sinn als 32 4: die sofort den Kopf, den Mut verlieren, in Verzagtheit stürzen), zu stärken. Mit הִנֵּה beginnt die vierte Strophe 4b, die, wie hier überall, fast aus lauter Reminiscenzen besteht vgl. 40 9 f. und die Rede, die die Gläubigen an die Furchtsamen richten sollen, abschliesst. Der Text ist jedoch zu zerrissen (נָקָם steht sehr verlassen da) und zu kurz, als dass er vollständig sein könnte. DUHM hilft in einfachster Weise, indem er jedes der beiden Wörter נקם יבוא doppelt liest: נֹקֵם נָקָם יָבוֹא = zweiter Stichos (Rache übend kommt er) und das zweite יָבוֹא = Beginn des dritten Stichos (Es kommt die Vergeltung Gottes). Die Stichen sind etwas kurz, sodass die Vermutung BICKELLS dem Ursprünglichen vielleicht näher kommt (CHEYNE); darnach hätten die beiden ersten Stichen gelautet: | הִנֵּה אֱלֹהֵיכֶם יָבֹא נָקֹם יִקֹּם אֶת־עַמּוֹ *Siehe! euer Gott kommt, Schwer rächt er sein Volk.* Weiter heisst es dann: *Es kommt Gottes Vergeltung, Er selbst kommt und hilft euch*

(l. יִשָּׂשׂוּם vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 65 f.). 5 6ᵃ = fünfte Strophe: Mit dem Eintreffen der Hilfe kommt die Heilung aller Gebrechen; nicht nur die Verzagten (v. 3 f.) werden neu belebt, sondern auch die mit körperlichen Gebrechen Behafteten Heilung erfahren, vgl. Mt 11 5, sowie die Reminiscenzen unseres Verses aus 29 18 32 3 4 33 23. 6ᵇ 7ᵃ = sechste Strophe. כִּי ist nicht eng mit dem unmittelbar vorangehenden zu verbinden, sondern knüpft mehr an den allgemeinen Gedanken an: Das Heil und die neue goldene Zeit kommt, denn jetzt erfüllt sich, was Dtjes verheissen. Aber wenn jetzt der Dichter auch nicht mehr bloss an palästinische מִדְבָּר und עֲרָבָה denkt, so ist seine Meinung doch nicht die Heimkehr aus dem Exil, die liegt längst hinter ihm, er verwendet vielmehr die alten Verheissungen (43 19 f. 48 21 49 10) als Schilderung des Glückes der Endzeit: Die Wüste wird dann bewässert und שָׁרָב, = arab. *sarāb*, *die Luftspiegelung, Kimmung*, zum Teiche; aber der Teich ist kein guter Gegensatz zu der Fata morgana, man wird daher besser nach dem jüdischen Gebrauche des Wortes und den Versionen שָׁרָב als *trockenes, glühendes Land* verstehen, vgl. 49 10. 7ᵇ enthält die Trümmer der siebenten Strophe, denn ein wirklicher Sinn ist den Worten, auch wenn man חָצֵר *Gehöfte* für חָצִיר *Gras* liest, nicht zu entlocken. Wahrscheinlich sind in denselben die Zeilenanfänge erhalten; dann kann man mit Duhm in folgender Weise ergänzen: *In der Wohnstatt der Schakale* וְאִיִּים *und wilden Hunde* (vgl. 13 22 oder וְצִיִּים 34 14) *Lagern* (l. רִבְצָה) עֶדְרֵיכֶם *eure Herden, Das Gehöft* (l. חָצֵר) בְּנוֹת יַעֲנָה *der Straussen* (vgl. 34 13) *Zu Rohr und Schilf* תִּהְיֶה *wird es sein.* Ist die Supposition, dass die Zeilenschlüsse verloren seien, unrichtig, so ist man freier in der Auffüllung der Lücken, aber im Wesentlichen stimmen auch Bickell und Cheyne mit Duhm überein. Sicherheit ist natürlich nicht zu erlangen; der ursprüngliche Sinn ist jedoch wahrscheinlich mit solcher Ergänzung getroffen vgl. den Gegensatz 34 13. 8 = achte Strophe: die heilige Strasse, die die Frommen sicher nach Zion führt; es ist nicht nur eine zeitweilige Strasse für die Rückkehr der Exulanten (40 3 43 19 49 11), sondern ein bleibender Weg, der der Diaspora, die sich in Zion ansiedeln will (11 16 vgl 62 10–12), aber ebenso auch dem einzelnen Festpilger, der sich ja allein vor wilden Tieren zu fürchten hat, für alle Zeiten dient (vgl. 19 23). So fliesst unserem Dichter alles, was früher prophezeit ist, zusammen. Auch hier ist der Text sehr beschädigt. Einmal ist וְהוּא־לָמוֹ הֹלֵךְ דֶּרֶךְ unverständlich; הוּא kann man nicht = Jahwe deuten, der hier nicht genannt ist, und לָמוֹ ist nicht = לִפְנֵיהֶם, dass man übersetzen könnte: und er wird ihnen voran des Weges ziehen. Die Worte sind eine verdorbene Glosse, für הוּא ist הִיא scil. die Strasse und für לָמוֹ ist לְעַמּוֹ zu lesen, also: *sie gehört nämlich* (nicht den Unreinen, sondern) *seinem Volke, wenn es des Weges zieht.* Dann ist nach LXX ὁδὸς καθαρά für מַסְלוּל וָדֶרֶךְ (ἅπ. λεγ.) zu lesen מְסִלָּה טְהֹרָה und dem entsprechend das Femin. des Verbs וְהָיְתָה und des Suff. יַעַבְרֶנָּה (vgl. יַעֲלֶנָּה v. 9) zu setzen und wohl auch wegen Sinn und Rhythmus am Ende des Verses בָּהּ hinzuzufügen (so Cheyne): *Und sein wird dort eine reine Strasse, Und heiliger Weg wird sie heissen; Nicht wird sie ein Unreiner betreten Und Toren nicht auf ihr in der Irre gehen.* Unter *Toren* sind nicht Unwissende, sondern Ungläubige, Unfromme, Atheisten (soviel wie נָבָל vgl. Ps 14 1) gemeint;

die heilige Strasse ist nicht für sie, die werden sich anderswo in ihrem Irrtum bewegen, wie die Unreinen (Bickell u. a). **9 10**$^{a\alpha}$ (bis יְשָׁבוּן) Die Pilger können sicher diese Strasse ziehen und die Diaspora: *die Erlösten und Befreiten Jahwes* (62 12), sie aufs beste benutzen. לֹא תִמָּצֵא שָׁם ist Variante zu לֹא־יִהְיֶה שָׁם oder zu בַּל־יַעֲלֶנָּה, also zu tilgen; nach LXX ist נָּה hinter הֹלְכוּ einzusetzen und vielleicht am Anfang von v. 9 וְ vor לֹא (Cheyne). Selbst *das reissendste der* wilden *Tiere* (פְּרִיץ חַיּוֹת, Cheyne: חַיַּת הָאָרֶץ und dann תַּעֲלֶנָּה) wagt sich nicht aus seinem Versteck hinauf auf die Strasse. **10** (von וּבָאוּ an) = zehnte Strophe: Jubelnd ziehn die Erlösten Jahwes in Zion ein; jetzt ist aller Kummer und alles Seufzen entflohen und ewige Freude wartet ihrer; vgl. auch hiezu frühere Stellen 51 3 61 7. L. mit LXX יַשִּׂיגוּם נָסוּ (mit Suff. und ohne וְ), Freude und Wonne sind personificiert, wie Kummer und Seufzen, und während diese flohen, haben jene nun ihr Objekt erreicht. Auf ihrem Haupt ist ewige Freude, ein Ausdruck, der auf die Sitte zurückgehen wird, nach welcher man sich zum Zeichen der Freude und Ehre mit einem Kopfbund schmückte vgl. 61 3 Ps 8 6. Der ganze Vers findet sich mit der geringen Variante יַשִּׂיגוּן נָסוּ (ן für וְ) als Randcitat noch einmal in Jes 51 11.

Die vielen Reminiscenzen aus sehr späten Stücken des B. Jes (vgl. nur 34 9 10 mit 30 33 31 9; ferner 35 5 mit 32 3 4 33 23 und 35 8 mit 11 16 19 23) beweisen schon, dass wir die Entstehung von Cap. 34 35 weit ins zweite Jahrh. hinein verlegen müssen. Ebendahin führt auch die merkwürdige Auffassung einer Prophetenschrift als Jahweschrift (s. zu 34 16). Ein Veto dagegen legt nichts ein, am wenigsten der Hass gegen Edom, der vom Exil an lebendig blieb (s. zu 34 8) und gerade vor und in der Makkabäerzeit, da die von den Nabatäern nach Norden gedrängten Edomiter immer mehr von judäischem Gebiete besetzten, kräftig aufloderte (vgl. Buhl Gesch. der Edom. 81 f., Lury Gesch. der Edom. im bibl. Zeitalter 66 f.). Man wird daher mit Duhm die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts als Entstehungszeit annehmen dürfen, wohl noch vor der Unterjochung der Edomiter durch Johannes Hyrkanus 128 v. Chr., aber jedenfalls nach 160 v. Chr.

IV. Der geschichtliche Anhang
Cap. 36—39.

Mit Ausnahme von 38 9–20 finden sich Cap. 36—39 auch in II Reg 18 13 17—20 19. Der Text ist im Jesajabuch in etwas kürzerer Form als in II Reg überliefert, vgl. Benzinger HC zum AT II Reg 18—20. Über die Herkunft s. die Schlussbem. zu Cap. 36—39.

I) 36 1—37 38 Jerusalems Rettung vor Sanherib.

Die beiden Capitel enthalten eine doppelte Darstellung von Sanheribs Kriegszug gegen Jerusalem: 1) 36 1—37 9$^{b\alpha}$ (bis וַיִּשְׁמַע) 37 37 38 und 2) 37 9^{b}(von וַיִּשְׁלַח an)-21 33–36, ausserdem aber noch ein Gedicht, das in seinem Hauptteile auf Sanherib geht, 37 22–32.

a) 36 1—37 9^{b} **(bis וישמע) Der Anfang der ersten Darstellung: Der Rabsake fordert Jerusalem zur Übergabe auf; Jesaja aber weissagt den Abzug Sanheribs.**

1 = II Reg 18 13, in Jes ist nur noch וַיְהִי vorgesetzt. Die Zeitangabe *im vierzehnten Jahre des Königs Hiskia*, die schon durch die Voranstellung des Zahlwortes auffällt, ist aus 38 5 (II Reg 20 6) unter Vergleichung von II Reg 18 2 erschlossen, kann daher in keiner Weise dazu dienen, nach dem Jahre des

Zuges Sanheribs 701 v. Chr. den Regierungsantritt Hiskias zu fixieren. Die „summarische Angabe" von der Eroberung aller judäischen Städte passt zudem besser als Einleitung zu den in Jes fehlenden Versen II Reg 18 14–16 als zu 36 2, dessen מֶלֶךְ אַשּׁוּר zeigt, dass ihm ursprünglich 36 1 nicht voranging; hatte Sanherib alle judäischen Städte erobert, so musste er näher bei Jerusalem stehen als Lachisch (s. zu v. 2). Der ganze Vers, nicht nur die Datierung, geht deshalb auf den Redaktor der Königsbücher zurück; 36 1 hat eine allgemeinere Angabe, die zur Einleitung der folgenden Erzählung diente, verdrängt, etwa: וַיְהִי בַּיָּמִים הָהֵם oder בָּעֵת הַהִיא (vgl. 38 1 39 1).

Mit **2** beginnt die ursprüngliche Quelle. רַב־שָׁקֵה, so nach den meisten MSS in zwei Wörtern zu schreiben, ist nicht Eigenname, sondern Bezeichnung eines Würdenträgers, ass. *rab-šaḳē* Oberster der Offiziere. Die II Reg 18 17 dem Rab-sake beigegebenen Begleiter, der Tartan (20 1) und der Rabsaris, fehlen bei Jes mit Recht, vgl. zu II Reg 18 17, dagegen wird im Übrigen die Kürze (vgl. auch מִלָּכִישׁ für "מִן־ל) in Jes auf Kürzung des ursprünglichen Textes beruhen, der wie II Reg יְרוּשָׁלַם erst hinter בְּחֵיל כָּבֵד las und darauf noch das Sätzchen וַיַּעַל וַיָּבֹא יְרוּשָׁלַם bot (Meinhold). Lachisch, entsprechend dem heutigen *Tell el-Ḥasī*, liegt am Wege von Gaza nach Jerusalem, 4 St. von Gaza entfernt (Baedeker Paläst.[4] 139, Buhl Geogr. Paläst. 191 f.). Zu dem *oberen Teich an der Walkerfeldstrasse* vgl. 7 3; da der Rabsake von Südosten kommt, kann er sehr wohl im Süden vor der Stadt erscheinen. Für den stat. constr. חֵיל, den man zwar nach צִיצַת נֹבֵל 28 4 erklären kann, liest man besser stat. abs. חַיִל. Das Fehlen von וַיִּקְרְאוּ אֶל־הַמֶּלֶךְ (II Reg 18 18) zu Anfang von **3** wird wieder von Kürzung herrühren. Von den drei Unterhändlern sind uns die beiden ersten bekannt: der Hausminister Eljakim ben Hilkia (22 19–23) und der Sekretär Sebna (vgl. zu 22 15–18; ausser II Reg 18 18 26 überall mit א am Ende geschrieben, was vielleicht ein Zeichen der aramäischen Herkunft dieses Ausländers ist); dagegen erscheint Joach ben Asaph, der „vortragende Rat", der Grossvezier (vgl. I Reg 4 3), nur Jes 36 und II Reg 18. Ein anderer Joach bekleidet nach II Chr 34 8 dasselbe Amt des מַזְכִּיר unter Josia.

4 bis v. 10: Der Rabsake richtet seinen Auftrag aus; er nennt Hiskia nicht einmal König, während er von Sanherib als dem *Grosskönig* spricht vgl. 10 8. **5** Für אָמַרְתִּי, wozu die indeterminierten Substantiva עֵצָה וּגְבוּרָה nicht passen (es müsste doch heissen: ich behaupte, d e i n Rat etc. ist nur leeres Gerede), l. mit II Reg 18 20 אָמַרְתָּ, das fragend zu verstehen ist: *meinst du, ein blosses Wort sei schon Rat und Kraft?* Zum Krieg brauchts ganz andre Mittel; *nun* (עַתָּה), welche hast du? Im Folgenden wird ein Mittel nach dem andern als hinfällig, nichtig oder versagend hingestellt: Ägypten schadet den Bundesgenossen nur (v. 6), die eigenen Hilfsmittel sind völlig unzureichend (v. 8 f.), und Jahwe steht auf Seiten Assurs (v. 10). **6** hat gegen die Parallelstelle II Reg 18 21 am Anfang עַתָּה und hinter בָּטַחְתָּ den sog. Dat. ethicus לְּךָ weniger, also wohl wieder Kürzung des Textes. Das Bild von dem Rohrstab hat der Erzähler aus Hes 29 6 7; die Entlehnung deutet הַזֶּה an, das soviel heisst wie *der bekannte* (geknickte Rohrstab); vgl. „jener" Menschensohn im Buche Henoch als Hinweisung auf Dan 7 13.

7 redet von Hiskia in 3. Pers., ist daher nicht an ihn gerichtet und im Zusammenhang von v. 4ᵇ–10 nicht ursprünglich. Für תֹאמַר, das diesen Zusammenhang aufrechterhalten möchte, ist mit II Reg 18 22 תֹאמְרוּן herzustellen, das auch allein dem folgenden Plural בָּטָחְנוּ entspricht. Die Glosse lässt Hiskia die Reform Josias vorwegnehmen, wie die ebenfalls nachträglich eingesetzte Angabe II Reg 18 4ᵃ, und den Assyrer von seinem heidnischen Standpunkt aus die Beseitigung der Altäre in der Provinz als eine irreligiöse Massregel beurteilen; ähnlich erklärt Cyrus auf seinem Cylinder, Nabûnâid habe sich durch die Überführung der Götterbilder aus den Heiligtümern nach der Hauptstadt Babel den Zorn der Götter zugezogen. Der eingeschobene v. 7 kann die durch nichts bewiesene, völlig unwahrscheinliche Annahme einer Kultuskonzentration nach Jerusalem unter Hiskia natürlich so wenig stützen wie die Glosse II Reg 18 4ᵃ; vgl. auch zu II Reg 18 22.

8 Das unnötige אַשּׁוּר ist erklärende Glosse, wie der in Jes richtig erhaltene Artikel von הַמֶּלֶךְ beweist. Die Unzulänglichkeit der judäischen Streitkräfte wird Hiskia zu Gemüte geführt durch das Angebot einer Wette: Wenn Hiskia 2000 Mann aufbringt, die reiten können, so will Sanherib ihm 2000 Pferde schenken. Hiskia hätte die Wette verloren, da er zwar natürlich soviele Krieger hatte, aber nicht so viele, die das Reiten verstanden. **9** Hiskia verfügt nicht einmal über so viel Truppen, wie der kleinste der assyrischen Statthalter; was will er da anfangen, wenn der Grosskönig selber ihn angreift! Für פַּחַת, das unmöglich ist, l. פחת, das als Glosse an den Rand gesetzt war, um die „Knechte“ als „Statthalter“ zu erklären. Durch v. 9ᵇ wird der geordnete Gedankenfortschritt schlimm gestört, da das Vertrauen auf die ägyptische Hilfe in v. 6 behandelt ist; wenn v. 9ᵇ nicht Glosse ist, so gehört es in den Zusammenhang mit v. 6. **10** Die letzte Hoffnung Hiskias ist erst recht nichtig: Jahwe hat ja gerade den Assyrer zum Vollstrecker seines Willens herbeigerufen. Der Erzähler lässt dabei den Assyrer nicht sich auf ein Wort Jes's 10 5–11 oder auf eine direkte Offenbarung Jahwes berufen, sondern einfach auf Grund seiner Erfolge, die ihm Recht zu geben schienen, lügen; Gottes Wille ist ja ein ganz andrer 37 6 f. Für עַל־הָאָרֶץ הַזֹּאת לְהַשְׁחִיתָהּ, das den Text dem Schluss des Verses, wo auch עַל ursprünglich ist, conform gestalten wollte, ist nach II Reg 18 25 das signifikantere עַל־הַמָּקוֹם הַזֶּה לְהַשְׁחִיתוֹ *gegen diese Stätte* (scil. gegen Jerusalem mit dem Tempel) etc. zu lesen.

11 bis v. 22: Da die judäischen Unterhändler wünschen, der Rabsake möchte doch aramäisch sprechen, damit das Volk auf der Mauer nicht durch seine Worte mutlos werde und jede Hoffnung verliere, wendet er sich direkt an das Volk und fordert es auf, sich Sanherib zu ergeben. Niemand antwortet ihm, und die Unterhändler kehren zurück, um Hiskia Bericht zu erstatten. **11** וְשֶׁבְנָא וְיוֹאָח ist nach v. 12, wo nur Eljakim angeredet wird (vgl. bes. וְאֵלֶיךָ), als hinzugefügt zu betrachten; auch II Reg 18 26 spricht hierfür, denn dort ist nur bei Eljakim der Vatername beigegeben. Dass der Rabsake hebräisch sprechen konnte, lässt sich bei den Verbindungen, die Assur mit Palästina in der letzten Hälfte des achten Jahrhunderts hatte, verstehen, ebenso ist es natürlich, dass die judäischen Diplomaten aramäisch verstanden. Dagegen hat man jedenfalls erst nach dem Exil, als die nächsten Nachbarn Judas bereits kein reines Hebräisch mehr sprachen (vgl. Neh 13 24), das Hebräische „jüdisch“ יְהוּדִית genannt; der Erzähler muss daher erst spät gelebt haben. **12** L. אֶל־

האנשים für עַל־ה״; für die im Munde des assyr. Rabsake wohl verständlichen derben Ausdrücke חֲרָאֵיהֶם und שֵׁינֵיהֶם will die Mass. צוֹאָתָם und מֵימֵי רַגְלֵיהֶם gelesen haben. עִמָּכֶם *mit euch* d. h. so lange sie bei euch, unter der Leitung und in den Verhältnissen eines Hiskia und seiner Beamten stehen. Ganz andres hat der Grosskönig seinen Unterthanen zu bieten (v. 16 f.). **13** L. mit II Reg 18 28 דְּבַר für דִּבְרֵי. **14** יַשִּׁא ist Jussiv mit ı statt ē, s. Ges.-Kautzsch[26] § 74 l. **15** Hiskia selber vermag euch nicht zu retten (v. 14) vgl. v. 8 f.; aber ebenso ist es Täuschung, wenn er euch auf Jahwes Hilfe vertröstet vgl. v. 10. **16** אַשּׁוּר ist Glosse wie v. 8. עֲשׂוּ אִתִּי בְרָכָה kommt nur hier vor, bedeutet aber schwerlich: schliesst einen Bund mit mir, sondern: stellt euch mit mir auf freundschaftlichen Fuss, da man sich begrüsst d. h. gegenseitig Wohlergehen wünscht. וּצְאוּ אֵלַי *und zieht zu mir heraus* d. h. ergebt euch vgl. I Sam 11 3; sofort wird eure Lage (vgl. v. 12) sich ändern, ihr werdet ungestört eurer gewohnten Feldarbeit (Jerusalem war keine Handelsstadt) nachgehen und ein behagliches Leben führen können, und dann **17** steht euch erst noch die Übersiedelung in ein reiches fruchtbares Land bevor. Dass der Erzähler den Rabsake das Volk mit der Aussicht auf Deportation ködern lässt, verliert etwas von seiner Seltsamkeit, wenn man bedenkt, wie viele Juden nachmals das Bleiben im fruchtbaren Babylonien der Rückkehr nach Jerusalem vorzogen. II Reg 18 32 bietet einen längern Text; ohne Not ändert Meinhold לֶחֶם in חֲלָקִים „Felder" und entfernt die drei letzten Wörter (v. 17 Jes) als Glosse der vorangehenden.

18 bis v. 20, ein sekundärer Nachtrag in der Erzählung, der die Behauptung v. 14 f.: „Jahwe rettet Jerusalem nicht", mit den Argumenten der assyrischen Erfolgtheologie zu begründen sucht. Der Interpolator hat dabei 10 5–11 vor Augen, vergisst aber, indem er Jahwe mit den Göttern der Heiden auf eine Linie stellt, den Widerspruch mit v. 10, nach welchem Sanherib auf Jahwes Befehl gegen Jerusalem zieht, und verrät sich ausserdem dadurch, dass er Sanherib von sich selber zuerst in der 3. Pers. sprechen lässt (vgl. מִיַּד מֶלֶךְ אַשּׁוּר v. 18 mit אִתִּי, אֵלַי etc. v. 16 f.). Übrigens steht diese Begründung auch an verkehrter Stelle; wäre sie ursprünglich, müsste sie nach v. 15 resp. v. 16ᵃ folgen. Es ist auch möglich, dass sie wirklich vom Interpolator als Fortsetzung von v. 16ᵃ gedacht ist. Jetzt muss man mindestens אַל־תִּשְׁמְעוּ davor ergänzen vgl. II Reg 18 32. Nach der Parallelstelle in Reg ist v. 18ᵇ הַצֵּל stat. abs. vor הִצִּילוּ ausgefallen. **19** Zu חֲמָת und אַרְפָּד vgl. 10 9. סְפַרְוַיִם ist wohl auch eine syrische Stadt, vielleicht = Schabarain der babylonischen Chronik, s. zu II Reg 17 24. Für וְכִי l. הֲכִי *ist es etwa der Fall, dass* und setze davor nach Reg LXX Luc. ein: וְאַיֵּה אֱלֹהֵי אֶרֶץ שֹׁמְרוֹן *und wo sind die Götter des Landes Samarien?* **20** הָאֵלֶּה fehlt mit Unrecht in II Reg 18 35. Die Verse 18–20 sind auch von Duhm, Cheyne, Meinhold als Glosse betrachtet, während Benzinger sie zu halten sucht.

21 Subjekt sind nicht die Unterhändler, die doch dem Rabsake Antwort, wenn auch natürlich keine definitive, geben mussten, sondern die Leute auf der Mauer, die angeredet waren (v. 13–17). Das הָעָם in der Parallele ist daher eine richtige, aber unnötige Explikation. Das Volk hatte Befehl erhalten, sich vor Hohn und Schimpfwort auf die Assyrer wohl zu hüten. Auch die Nennung der Gesandten als Subjekt in **22** zeigt, dass nicht schon v. 21 von ihnen die Rede war.

37 1–7 Die Gesandtschaft Hiskias und die Antwort Jesajas. **1** Das Zerreissen der Kleidung und die Umgürtung des Saḳ, des groben Lenden-

tuches, sind Zeichen der Trauer, vgl. 15 3 32 11. וַיָּבֹא בֵּית יְהוָה ist aus v. 14, der zweiten Erzählung, hier eingefügt, passt aber nicht hierher, da Hiskia, ohne dass von einer Rückkehr etwas verlautet, sich v. 2 in seinem Palaste befindet und seine Massnahme, dass er, von seiner Verwerfung sprechend (s. zu v. 3), die Fürbitte des Propheten anruft, nicht ein eigenes Gebet im Tempel voraussetzt (Duhm, Meinhold, Benzinger). **2** Zu der feierlichen Gesandtschaft (vgl. Num 22 5 7 II Reg 22 12 Jer 37 3) gehören auch die ***Ältesten*** der Priester, die demnach eine nach den Formen der Geschlechterverfassung organisierte Körperschaft bildeten. Die verkehrte Stellung von בֶּן־אָמוֹץ hinter הַנָּבִיא in II Reg 19 2 verrät, dass der Vatername ursprünglich fehlte; dann aber ist daraus mit Duhm zu schliessen, dass die Quelle nicht hier zum ersten Mal Jesaja erwähnte, also vorher schon anderes über Jesaja erzählt hatte. **3** beginnt die Ausführung des Auftrags, der hier nicht ausdrücklich mitgeteilt ist, wie anderswo umgekehrt die Angabe der Ausführung fehlt vgl. 7 3–9 10 f. 8 1–2. Hiskia gesteht das Scheitern seiner ägyptischen Politik und bekennt seine Schuld an der verzweifelten Lage, da ihm jetzt im kritischen Augenblick jede Kraft zur Rettung und zur glücklichen Überwindung der Krisis mangelt. Hiskia erkennt in dieser Not seine ***Züchtigung*** und ***Verwerfung*** durch Jahwe. Die sprichwörtliche Redensart v. 3ᵇ ist auch 66 9 Hos 13 13 verwendet. **4** Nur eins ist noch Hiskias Hoffnung, Jahwe lasse sich durch die Reden des Rabsake, die von der Deportation des Volkes und der Übergabe der heiligen Stadt in die Hand des heidnischen Grosskönigs handelten (36 13–17), zum Einschreiten gegen Sanherib bewegen und werde sich auf die Fürbitte Jesajas hin des noch vorhandenen Restes annehmen. לְחָרֵף אֱלֹהִים חַי, ist Glosse, da es nur zu dem Zusatz 36 18–20 und zu der zweiten Erzählung 37 10–13, aber nicht zu 36 10 stimmt. אֱלֹהִים חַי heisst Jahwe im Gegensatz zu den toten Götzen; ausserhalb der Glosse lässt der von Jahwe verworfene Hiskia sagen ***dein Gott***, Jesajas Gott. Der Prophet steht Gott viel näher, er hat ja auch Gottes Willen gegen die Pläne des Königs von Anfang an vertreten und kann jetzt am ehesten als Fürbitter, auf den man hört, dem über den König erzürnten Gott nahen. Als einflussreichste Fürbitter sind Jer 15 1 Mose und Samuel genannt, vgl. ferner Hi 42 8 Ps 4 4. Übrigens erinnert die Fürbitte für den „Rest", welcher Ausdruck selber eschatologisch klingt vgl. 37 32, an jenes Gebet um Erbarmung und Rettung in der von Joel geschilderten Not Jo 2 12–14. **5** Die Meldung von der Ankunft der königlichen Boten bei Jes, zu dem sie schon v. 3 sprechen, kommt verspätet; wenn der Vers nicht vor v. 3 gehört, so ist er von jemand hinzugefügt, der sagen wollte, Jesaja habe nicht nötig gehabt, den Bericht der Gesandten anzuhören, und bereits vorher von demselben Kunde besessen, wie nach v. 21 von Hiskias Gebet. **6** Die Antwort, die Jes schon bereit hat, ohne erst Fürbitte einlegen zu müssen, lautet günstig: Vor den Drohungen des Assyrers hat sich Hiskia nicht zu fürchten, Jahwe rettet Jerusalem; Sanherib zieht ab und fällt in der Heimat durch Mörderhand. אֲשֶׁר גִּדְּפוּ נַעֲרֵי מֶלֶךְ־אַשּׁוּר אוֹתִי, das sich sehr lose und nach dem vorangehenden Relativsatz sehr hart anfügt, ist ein später Zusatz, auf gleicher Linie stehend wie der Zusatz v. 4; die Gotteslästerung der assyrischen „Buben"

könnte zudem Hiskias Hoffnung auf Jahwes Hilfe, von der er jetzt alles erwartete (v. 4), nur erhöht haben (Duhm). **7** Dass בּוֹ sich auf Sanherib bezieht, leidet keinen Zweifel, auch wenn man die Glosse in v. 6 entfernt hat. Die שְׁמוּעָה, die Sanherib hören wird, ist das Gerücht vom Heranzug Tirhakas vgl. v. 8; dann überkommt den Assyrer eine düstere Ahnung, ein von Gott gesandter Geist, er wagt keine Schlacht, aber daheim ereilt ihn der Tod, dem er entfliehen wollte. Die zwanzig Jahre, die zwischen Sanheribs Zug (701 v. Chr.) und Ermordung (681 v. Chr.) liegen, sind für den späten Erzähler so zusammengeschrumpft, dass ihm beide Ereignisse nahe aufeinander folgen.

8 Der Rabsake kehrt mit der abschlägigen Antwort Hiskias, die man sich hinzudenken muss, zu dem Grosskönig zurück. Warum dieser von Lachisch nach Libna, einer Stadt im Gebiete von Eleutheropolis, dem heutigen *Bēt Dschibrin* (s. zu II Reg 8 22), gezogen ist, wird nicht gesagt. Der Text kann übrigens nicht richtig sein, da sich שָׁמַע, *er* (Rabsake) *hörte*, mit וַיִּשְׁמַע, *er* (Sanherib) *hörte*, stösst. Am besten nimmt man nicht nur an, dass v. 8b Glosse, sondern dass v. 8b samt נִלְחָם עַל־לִבְנָה der Ersatz eines ursprünglichen בְּלָכִישׁ *in Lachisch* sei (Duhm, Cheyne), um die Harmonisierung der beiden Darstellungen über Sanheribs Kriegszug zu vollziehen, da die zweite die Boten wohl von Libna ausgehen liess v. 9b. **9** bis zum zweiten וַיִּשְׁמַע gehört zum ersten Bericht. Die beiden וַיִּשְׁמַע sind auch hier schwerlich ursprünglich; nach LXX Jes wird mit Meinhold zu lesen sein: וַיֵּצֵא תִרְהָקָה מֶלֶךְ־כּוּשׁ לְהִלָּחֵם אִתּוֹ וַיִּשְׁמַע *Da zog Tirhaka, der König von Äthiopien, aus, mit ihm zu streiten, Und da er das hörte* ... Die Textverderbnis des jetzigen v. 9a entstand dadurch, dass וַיִּשְׁמַע v. 9b an den Anfang des Verses geriet; durch die Anderung des zweiten וַיִּשְׁמַע in וַיָּשָׁב II Reg 19 9 suchte der Redaktor die beiden Darstellungen zusammen zu knüpfen. Die wirkliche Fortsetzung s. v. 37.

b) 37 9b (von וַיִּשְׁלַח an) – 21 Der Anfang der zweiten Darstellung: Der Brief Sanheribs, das Gebet Hiskias und die Meldung Jesajas.

9b Mit וַיִּשְׁלַח setzt der Rest einer zweiten Erzählung ein. Als Fortsetzung zu v. 9a wäre die Sendung eines Briefes an Hiskia auffallend, nachdem soeben die heimgekehrten Boten Sanherib den abschlägigen Bescheid überbracht haben; jedenfalls hat es keinen Sinn, wenn Sanherib im Briefe nur ungefähr dasselbe sagt, was er vorher durch seine Obersten sagen liess. Diese Gleichheit zeigt, dass es sich lediglich um eine Parallelerzählung über dasselbe Ereignis handelt, das auch 36 1–37 9a dargestellt wird. Vor וַיִּשְׁלַח ist mindestens die Angabe des Subjektes, wahrscheinlich auch des Standortes desselben (nach v. 8 wohl לִבְנָה), ausgefallen, mag das Sätzchen וַיֵּלֶךְ סַנְחֵרִיב עַד־לִבְנָה *Als Sanherib bis Libna gelangt war* (Cheyne) oder ähnlich: „als Sanherib Libna belagerte“ gelautet haben. **10** Da die Boten einen Brief an Hiskia zu bringen haben (vgl. v. 14), so fehlen in II Reg LXX die Anfangsworte: כֹּה תֹאמְרוּן bis לֵאמֹר, mit Recht (Stade u. a.); übrigens wird der Brief im ursprünglichen Text bereits vorher erwähnt gewesen sein, auch die Aufforderung zur Übergabe Jerusalems ist v. 10 weggefallen. Dem Erzähler lag vor allem die theologische Auseinandersetzung am Herzen. אַל־יַשִּׁאֲךָ vgl. 36 14, wo dies Verb mit לְ konstruiert ist. **11** bis v. 13: die assyrische Erfolgtheologie wie 36 18–20,

vgl. 10 9–11; Sanherib weist hier auch auf die Thaten seiner Vorgänger (= אֲבוֹתַי v. 12) hin, obschon nur Sargon zu seinen Vätern im eigentlichen Sinn gehörte. **12** אוֹתָם mit mascul. Suff., wie in לְהַחֲרִימָם v. 11, geht auf die Länder, resp. deren Bewohner. גּוֹזָן, assyr. *Guzana*, ist Gauzanitis in Mesopotamien, s. zu II Reg 17 6; חָרָן, assyr. *Ḫarrânu* ist das griech. Κάῤῥαι, eine Stadt im nordwestlichen Mesopotamien, s. zu Gen 11 31 und II Reg 19 12; רֶצֶף entspricht dem assyr. *Raṣappa*, dem griech. Ῥησάφα und dem heutigen *Ruṣâfe* an der Strasse, die von Palmyra nordwärts an den Euphrat führt, und die בְּנֵי־עֶדֶן sind die Bewohner des assyr. Bît-Adini, das nordwestlich von den genannten Gegenden zu beiden Seiten des Euphrat liegt, und zwar, wenn man Wincklers Vorschlag, Tel-Bassar (= Til-Baschir) für תְּלַשָּׂר (II Reg תְּלַאשָּׂר) zu lesen, annimmt, die auf der rechten Euphratseite angesessenen bĕnē ʿEden, s. zu II Reg 19 12. Übrigens hat man auch Tel-Assar in jener Gegend zu suchen. **13** Zu חֲמָת, אַרְפָּד und סְפַרְוָיִם s. 36 19. לָעִיר ist schwerlich appellativisch zu fassen; es wird ein verdorbener Name darin stecken, der jedoch verloren ist. Ebenso sind הֵנַע und עִוָּה nicht näher zu bestimmen, es mögen syrische Städte sein; aber der Text ist offenbar nicht gut erhalten. Die Nennung dieser Namen ist ein Beweis für die archäologischen und geographischen Kenntnisse des Erzählers, dass er solche aber auch Hiskia zumutet, ein Beweis für die späte Entstehung der Erzählung.

14 Nachdem Hiskia den Brief (l. wegen der folgenden Sing.-suff. הַסֵּפֶר; das ־ִים ist aus Dittographie des folgenden מ entstanden) gelesen hat, geht er in den Tempel und breitet dort den Brief aus, nicht, damit Jahwe von seinem Inhalt erst noch Kenntnis nehme, sondern angesichts der assyrischen Herausforderung und Überhebung zum Einschreiten angeregt werde. **15** ist mit Ausnahme des letzten Wortes (לֵאמֹר) eine Glosse, die II Reg LXX Vat. mit Recht fehlt und sich auch durch die Wiederholung des Subj. verrät. Die Worte sind eingesetzt, um die Rückbeziehung von v. 21ᵇ auf Hiskias Gebet im Tempel, v. 16–20, ausser allen Zweifel zu setzen. **16** צְבָאוֹת fehlt II Reg 19 15 und ist hier, wie auch sonst oft in Jes, nachträglich eingesetzt vgl. 9 6 und s. 38 5. *Der über den Keruben Thronende* kann Jahwe erst heissen, seitdem Salomo die Bundeslade mit Keruben versah (I Reg 6 23, vgl. I Sam 4 4 II 6 2), mögen auch diese irgendwie mit der alten mythologischen Vorstellung von den Keruben als Hütern des Heiligtums zusammenhangen. Wie aber später die Kerube auch als Träger der Gottheit, also als bewegliche Wesen, erscheinen, so hat diese Bezeichnung Jahwes später eine andere Bedeutung erhalten: Jahwe heisst dann, wie hier, so als der Erhabene, als der den an Holz und Stein oder an bestimmte Regionen gebundenen Göttern der Heiden weit Überlegene, vgl. Ps 80 2 99 1. Zu der Kerubsvorstellung vgl. Bertholet Hes S. 59 f., Benzinger Reg S. 37. Hiskia macht zu seinem Gebet einen längeren Eingang, wie die Späteren, und spricht von der Einzigkeit Gottes und den Heidengöttern als Holz und Stein (v. 19), als ob er, wie der Erzähler, Dtn und Dtjes gelesen hätte, vgl. Dtn 4 28 6 4 Jes 40 19 f. 26–28 41 24.29 42 5 44 6–20 etc. **17** Mit Kĕrē den Dual עֵינֶךָ zu postulieren, ist unnötig, vgl. *das Auge Jahwes* Ps 33 18; כָּל־ vor דִּבְרֵי bietet nur Jes MT, es ist daher schwerlich ursprünglich. Zu לְחָרֵף אֱלֹהִים

חַי vgl. v. 4 und zu der Inkongruenz des Numerus von Substantiv und Adjektiv Ges.-Kautzsch[26] § 132 h. **18** Das wegen des darauffolgenden וְאֶת־אַרְצָם unmögliche כָּל־הָאֲרָצוֹת ist ein Fehler für das richtige הַגּוֹיִם in Reg (II 19 17), der sich in Erinnerung an v. 11 eingeschlichen hat; infolge davon ist auch ursprüngliches הֶחֱרִימוּ (vgl. v. 11) nach 60 12 in הֶחֱרִיבוּ verdorben und diese Änderung selbst in Reg eingedrungen. **19** Der Infin. absol. וְנָתֹן setzt in bes. bei Spätern beliebter Weise das Verbum finitum fort, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 113 z. Zu v. 19^{b} vgl. bei v. 16. **20** Für den Erzähler ist es mehr eine theologische Diskussion, die Jahwe entscheiden soll, als ein politischer Kampf. Nach הוֹשִׁיעֵנוּ ist wahrscheinlich נָא und nach יְהוָה jedenfalls אֱלֹהִים ausgefallen vgl. II Reg 19 19; denn darauf, dass Jahwe allein *Gott* ist, kommt es an.

21 Jes sendet Hiskia die Antwort auf das Gebet durch Boten; er hat somit nach dem Erzähler eine höhere Würde, als in der alten Zeit ihm zukam vgl. 7 3, auch ist er der Mittler zwischen Gott und König. II Reg 19 20 hat am Ende ein שָׁמַעְתִּי, versteht also den mit אֲשֶׁר eingeleiteten Relativsatz als Objekt dazu; das erleichtert die Konstruktion und ist deshalb nicht ursprünglich. Man hat vielmehr אֲשֶׁר auf יְהוָה zu beziehen und אֵלָיו zu lesen und schliesslich אֶל־ס׳ = *über Sanherib* als von אָמַר abhängig zu fassen; so erhält man eine gute Einleitung der Rede Jahwes und ein richtiges Subjekt zu לֹא יָבוֹא v. 33, wo die Fortsetzung zu v. 21 beginnt, s. dort.

c) 37 22–32 Eine Einschaltung: Ein Lied auf Sanherib v. 22^{b}–29 und eine Weissagung an Hiskia v. 30–32.

22^{a} ist die redaktionelle Einführung des Liedes, wie v. $30^{a\alpha}$ die der Weissagung. Ursprüngliche Fortsetzung von v. 21 kann v. 22^{a} nicht sein, denn v. 21^{b} und v. 22^{a} sagen dasselbe; mit עָלָיו nimmt der Redaktor aber Bezug auf סַנְחֵרִיב v. 21^{b}.

Das Lied v. 22^{b}–29 besteht aus zwanzig Langversen im sog. Kinametrum (in der Regel fünf Hebungen mit Cäsur nach der dritten) und zerfällt in zwei gleiche Hälften: 1) des Assyrers gottlästerndes Benehmen v. 22–25 und 2) Gottes Gedanken über Assur v. 26–29.

22^{b} Als בְּתוּלַת (zu dem Stat. constr. vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 130 e), d. i. als unbezwungene Stadt, kann Jerusalem des abziehenden Assyrers spotten. Das Kopfschütteln drückt den Hohn aus vgl. z. B. Jer 18 16 mit 27 39. **23** Die Fragen sind rhetorisch gemeint, wie die Nennung des Verhöhnten im letzten Halbvers zeigt. Der Assyrer wagte, *den Heiligen Israels,* der hier schon als der „Heilige“, der zu Verehrende (vgl. 1 4), aller Völker gedacht ist, zu verhöhnen und gegen ihn die Augen in die Höhe zu heben statt sie zu senken (הַפִּיל). Vor קוֹל ist so wenig der Artikel zu lesen, wie nach רֹאשׁ das Suffix, da diese Objekte mit dem Verbum gleichsam zusammengewachsen sind; dagegen liest man am besten mit II Reg 19 22 עַל statt אֶל־. **24** = vier Langverse; der zweite beginnt in Jes mit בְּרֹב רִכְבִּי, was durch Konjektur aus dem fehlerhaften ברכב רכבי in Reg entstanden ist. Ursprünglich ist nur בְּרֶכֶב *zu Wagen* oder בְּרִכְבִּי *mit meinen Wagen;* letzteres ist besser, da der Assyrer sagen will, dass er mit seinen Hilfsmitteln erreichen kann, was andern unmöglich ist. Die Perfekte seiner prahlerischen Rede sind als Aoriste zu fassen; sie sagen,

was er bereits gethan hat und immer wieder thun kann, vor den Imperff. v. 24b–25b ist daher ‍ֽו consec. zu lesen. Die assyrischen Inschriften bezeugen, dass sich die Könige gerne der Überwindung hochragender Berge und des Fällens von Cedern und Cypressen rühmten (s. Meinhold). בְּיַד ist später Ausdruck s. 20 2. Für das zweite, aus dem ersten verschriebene מְרוֹם ist mit II Reg 19 23 מְלוֹן zu lesen: bis in seine letzte Herberge drang ich vor, in seinen dichtesten Baumwuchs. **25** קור *aushöhlen, bohren* kommt nur in diesem Liede vor, deshalb wird man aber nicht כָּרִתִי dafür lesen. Hinter מַיִם ist זָרִים ausgefallen, s. II Reg 19 24. *Fremdes Wasser* ist fremdes Gut vgl. Prv 5 15 9 17. Den Assyrer hat es nicht abgeschreckt, wenn er durch wasserarme Gegenden, wo man die Brunnen vor ihm verschüttet hatte, oder selbst durch wasserlose ziehen musste; bezahlt hat er das Wasser jedenfalls nirgends (vgl. Num 20 9) und überall den Durchmarsch erzwungen. Ebenso hat ihn auch nirgends die Wasserfülle gehindert: *die Nile Ägyptens* (vgl. zu 19 6; כֹּל kann sekundär sein Budde) hat er ausgetrocknet. In Sanheribs Mund passt dieser Ruhm sehr wenig, da erst im 7. Jahrh. die Assyrer bis nach Ägypten gelangten und auch erst die Nachfolger Sanheribs sich ihrer Züge durch wasserlose öde Gegenden rühmen.

Eine Gotteslästerung (v. 24) nennt der Verf. diese Prahlerei, weil der Assyrer sich und seiner Macht seine Erfolge zuschreibt, statt Gott die Ehre zu geben. Sanherib sollte eben die Forderungen des Dtn's erfüllen vgl. Dtn 8 12–18, bes. v. 15 und 17, und schon lange, wie ein jüdischer Theologe, Gottes Plan kennen (vgl. 10 5f. 22 11 41 21–24), den v. 26–29 darlegt. **26** לְמֵרָחוֹק gehört zu עָשִׂיתִי, obschon es unmittelbar vor der Cäsur steht; הֲלֹא־שָׁמַעְתָּ als zweiten Hemistich hinter עָשִׂיתִי zu setzen, ist unnötig. Im zweiten Langvers liest man wohl besser: לְמִימֵי קֶדֶם nach II Reg 19 25, יְצַרְתִּיהָ ohne ו und וְעַתָּה mit ו nach LXX. Für וּתְהִי, das Budde ohne Not als Dittographie der vorangehenden Buchstaben zu entfernen geneigt ist, hat man וַתְּהִי zu punktieren: *Und so warst du*, kamst du dazu, *zu verwüsten zu zerstörten* (partic. Niph. von נָצָה) *Steinhaufen befestigte Städte.* **27** וָבֹשׁוּ, wofür II Reg וַיֵּבֹשׁוּ hat, ist in dieser Schilderung nicht unmöglich: In ihrer Machtlosigkeit, eigentlich: Kurzhändigkeit, schraken die Bewohner zusammen und wurden zu Schanden. In v. 27b stecken zwei Zeilen, die das Dahinschwinden der Gegner Assurs schildern: die erste reicht bis דֶּשֶׁא, die zweite ist beschädigt, da der Schluss „und Gefilde vor den Halmen“ keinen Sinn giebt. Nicht besser ist שְׁדֵפָה, *Brandkorn* vor dem Halme, in II Reg; man ist auf Vermutungen angewiesen. So liest Klostermann וּשְׁפָיִים *und waldlose Höhen* für ושדמה, Meinhold dagegen setzt וּשְׁדֵמוֹת שְׁדֻפֹת קָדִים „und Gefilde vom Ostwind versengt“ (vgl. Gen 41 6 23 27); beides ist nicht gut parallel zu dem „Gras auf den Dächern“. Cheyne sieht jetzt in ושדמה ein verdorbenes Dittogramm von דשא; die fast identische Parallele in Ps 129 6, wo ein Verbum שָׁלַף und ein seltsames שֶׁקַּדְמַת erscheint (vielleicht שֶׁקָּדִים שָׁדַף zu lesen), lässt jedoch vermuten, dass ungefähr ähnliches hier zu lesen sei, vielleicht mit Ergänzung zu Anfang: שָׁווּ לַחֲצִיר גַּגּוֹת שְׁדוּף קָדִים *sie waren gleich wie* (vgl. 40 25) *Gras auf den Dächern, das vom Ostwind versengt ist.* Jedenfalls ist aber לִפְנֵי קָמָה mit Wellh. als לְפָנַי קָמְךָ, *vor mir*

d. h. mir offenbar ***ist dein Aufstehn,*** zu **28** zu ziehen; denn erst so bekommt וְשִׁבְתְּךָ sein notwendiges Komplement. יָדַעְתִּי ist erst in den Text gedrungen, als durch falsche Lesung und Versteilung das Prädikat לְפָנַי verloren war; weiter bietet dann der Text dieselben Worte zu Ende von v. 28 und zu Anfang von v. 29, sie können nur einmal richtig sein und zwar ohne אֵת und ohne יַעַן, welche beide nur nach der Überfüllung der grammatischen Verbindung dienen sollten. Zu lesen ist daher **29**ᵃ וְהִתְרַגֶּזְךָ אֵלַי וּשְׁאוֹנְךָ עָלָה בְאָזְנָי ***Und dein Toben gegen mich und dein Lärmen ist aufgestiegen zu meinen Ohren*** (so auch Cheyne); mit Budde ist zugleich das singuläre Subst. שַׁאֲנַן, das sonst nur adjektivisch vorkommt, in שָׁאוֹן verbessert vgl. 24 8 25 5. So entsprechen sich die beiden Langverse v. 28–29ᵃ aufs beste und leiten treffend die in den letzten zwei Zeilen dem Assyrer angekündigte Strafe ein: **29**ᵇ Jahwe führt den Assyrer, das wilde tobende Tier, dem ein Ring in die Nase und ein Zaum an die Lippen gelegt ist, des Weges, den er gekommen ist, zurück; vgl. Hes 19 4 29 4 38 4. Anders gestaltet sich das Schicksal der Assyrer nach v. 36.

Die Weissagung v. 30–32 verheisst Hiskia Rettung vor dem Assyrer und eine glückliche Zukunft Jerusalems. **30** Dem Wort über Sanherib (v. 22ᵃ) stellt der Redaktor diese Weissagung an die Seite; denn וְזֶה־לְּךָ הָאוֹת, das auf v. 22ᵃ zurückschlägt, ist redaktionell, und dem Redaktor gilt die Erfüllung des ersten Teils der Weissagung, die Rettung aus der assyrischen Not als das Zeichen, als die Bürgschaft, dass auch der zweite Teil, der von dem Glücke der Endzeit spricht, sich als wahr erweisen wird. Schon Hiskia hat sich nach dem Redaktor nicht sowohl um den Ausgang des assyrischen Feldzugs, als vielmehr um das schliessliche Schicksal Jerusalems in der Endzeit gekümmert. Während letzteres im zweiten Vierzeiler v. 31 32ᵇ beschrieben wird, ist das Zeichen im ersten (v. 30 von אכול an) genannt. Jerusalem wird gerettet: ***heuer*** (= הַשָּׁנָה) lebt man, weil die Assyrer schon im Frühjahr ins Land gefallen sind und die Ernte geraubt haben, von סָפִיחַ d. h. dem Nachwuchs, der von den bei der Ernte ausgefallenen Körnern noch aufgeht, ***im nächsten Jahr*** wird man, weil die Assyrer immer noch im Land sind und nicht vor der Pflüge- und Saatzeit, sondern erst im Spätherbst abziehen werden, nur von שָׁחִים (II Reg 19 29 mit Transposition oder umgekehrter Dissimilation der S-laute סָחִישׁ geschrieben) d. h. von dem Wurzelwuchs, von dem, was ohne neue Saat von selber hervorwächst, zu leben haben, und erst ***im dritten Jahr*** beginnt wieder die gewöhnliche Lebensweise, da man wieder in dem auf den Abzug der Assyrer folgenden Herbst wird säen können. Mit Ḳĕrē und II Reg l. וְאִכְלוּ für וְאָכוֹל. **31** Das mascul. עָשָׂה, das kein Femin. als Subj. vor sich duldet, macht wahrscheinlich, dass das ohnehin den Gedanken von v. 32 vorwegnehmende פְּלֵיטַת samt הַנִּשְׁאָרָה nicht ursprünglich und v. 31ᵃ zu lesen ist: וְיָסַף בֵּית־יְהוּדָה שֹׁרֶשׁ לְמָטָּה (so Duhm). Zu dem Gedanken vgl. 27 6 und Hos 14 6 f. **32** Das festgewurzelte und herrlich gedeihende Juda und Jerusalem ist der Mittelpunkt der Rettung und des Heils der Endzeit vgl. Jo 3 5 Ob v. 18–21 bes. v. 21. Zu den Begriffen פְּלֵיטָה und שְׁאֵרִית vgl. 4 2 f. und zu der Form 2 3. **32**ᵇ ist der redaktionelle Abschluss zu v. 22–32, ganz 9 6 entsprechend. צְבָאוֹת ist auch hier eingesetzt vgl. v. 16. Über קִנְאַת יְהוָה s. zu 9 6.

d) 37 33–36 Der Schluss der zweiten Darstellung: Der Inhalt der Meldung Jesajas und das Sterben der Assyrer in ihrem Lager; das Complement zu 37 9b–21.

33aα ist redaktionelle Einführung, die nach dem Einschub von v. 22–32 notwendig wurde, um v. 21b wieder aufzunehmen und zugleich vom Einschub auf die Fortsetzung von v. 21 überzuleiten.

33aβb Sanherib soll nicht an die Stadt herankommen und sie nicht belagern, so redet der Jesaja der Erzählung, während der wirkliche Jesaja das Gegenteil weissagte, s. z. B. 22 1–5 29 1–4. קִדֵּם hat doppeltes Objekt wie Ps 21 4.

34 ist zusammengesetzt aus v. 29bβ und v. 33aβ, widerspricht v. 36 und schliesst mit נְאֻם־יְהוָה ab, das keine Fortsetzung erwarten lässt; jedenfalls aber braucht Jahwe Jerusalem nicht mehr zu schützen, wenn die Assyrer schon abgezogen sind. Darum ist v. 34 eine Glosse, die das Unmögliche, eine Harmonisierung von v. 29 37 mit v. 36, versucht. So auch Duhm, Cheyne, Meinhold.

35 Der Feind wird Jerusalem nichts anhaben, denn Jahwe wird *diese* unantastbare *Stadt beschirmen, um sie zu retten;* dem Erzähler ähnlich (auch im Ausdruck) lauten die Zusätze 31 5 8a (vgl. וְגַנּוֹתִי v. 35 und den Fall der Assyrer durch den Engel Jahwes v. 36). Jahwe schirmt Jerusalem *um seinetwillen* (לְמַעֲנִי), um seines Namens, seiner Ehre willen, eine Anschauung, die auf Hes und Dtjes zurückgeht vgl. bes. 48 9–11, *und um seines Knechtes David willen,* der bereits nach dem Redaktor von Reg (I 11 13 34 15 4 II 8 19) besondre Rücksicht von Jahwe erfuhr, aber später noch an Ansehen gewann, vgl. Jes 55 3, sowie die Chronik z. B. II 6 42 und Weissagungen wie Jes 11 1 Mch 5 1. **36** Am Anfang fehlt das II Reg 19 35 erhaltene וַיְהִי בַּלַּיְלָה הַהוּא *da geschah es in der folgenden Nacht,* das v. 36b mit וַיַּשְׁכִּימוּ בַבֹּקֶר voraussetzt. Die Kürzung erfolgte vielleicht mit Absicht, da der Einschub (v. 22–31) das Gebet Hiskias und die Sendung Jes's (v. 21) fernrückte. Der Erzähler behält, wie die spätere Zeit, den alten Ausdruck *Engel Jahwes,* wenn er auch nicht mehr die alte Vorstellung, welche darin die an bestimmtem Orte erscheinende Gottheit selber sah, damit verband, sondern einen besondern Boten Gottes, hier offenbar den Pestengel, darunter verstand; vgl. II Sam 24 16 und Ex 12 29 (an welcher Stelle noch unbedenklich sogar Jahwe allein, nicht Engel Jahwes steht). Wie einst zu Moses Zeit die Ägypter, so werden die Assyrer in einer Nacht von der Pest dahingerafft vgl. auch zu 31 5. Ob man v. 36b übersetzen darf: „als man des Morgens früh sich aufmachte, fand man sie alle als leblose Leichen", ist doch sehr fraglich; man muss vielmehr mit Duhm annehmen, dass die „Katastrophe in fast übermütiger Weise mit einem Volkswitz dargestellt wird": *als sie am Morgen aufstanden, waren sie alle tote Leichen.*

Die seit Josephus Antiq. X, 1 4 übliche Kombination der Angabe, dass in einer Nacht die Assyrer, 185000 Mann, in ihrem Lager, dessen Ort nicht genannt, vielleicht aber nach der Meinung des Erzählers Libna ist (s. zu v. 9), an der Pest dahinstarben, mit der Erzählung Herodots (II 141) von der Rettung Ägyptens durch eine grosse Zahl von Feldmäusen, welche im Heere Sanheribs Köcher, Bogen und Schildhandhaben zernagten, unterliegt den grössten Bedenken. Denn einmal ist nicht erwiesen, worauf doch alles ankäme, dass die Maus Symbol der Pest sei: I Sam 6 5 werden goldene Mäuse von den Philistern hergestellt als Bilder der für das Land zur Plage gewordenen wirklichen Mäuse vgl. LXX

I Sam 6 1 und 5 6 und nicht als Symbole der Pest, die vielmehr ihre Darstellung in den goldenen Pestbeulen erhält; ebenso heisst Apollo nicht als Herr der Pest Σμινθεύς, „Mäusevertilger" (?), trägt er doch auch die Beinamen σαυροκτόνος „Eidechsentöter" und λυκοκτόνος „Wolfstöter". Dann aber ist die Erzählung bei Herodot eine ätiologische Sage, die ihm ein beim Tempel des Hephästus in Ägypten gesehenes Standbild des Königs Sethos erklären sollte, das eine Maus in der Hand hält und die Inschrift trug: „Siehe mich an und sei fromm", und zwar eine Sage, die nach dem Urteil von Ägyptologen wohl griechischen Ursprungs ist, wie die Inschrift. Endlich ist in dieser Sage alles ausser dem Namen Sanherib, der aber König der Araber und Assyrer heisst, von den Angaben der Bibel verschieden: der ägyptische König heisst Sethus und die Feinde fallen auf der Flucht. Vgl. den ausführlichen Nachweis bei Meinhold S. 33—42.

e) 37 37 f. Der Schluss der ersten Darstellung: Der Abzug und die Ermordung Sanheribs.

37 setzt v. 9ᵃ, nicht v. 36 (die Assyrer sind ja alle tot), fort: Auf die Kunde von Tirhaḳas Heranzug macht sich Sanherib auf und davon nach Ninive. **38** Ein assyrischer Gott Nisrok ist nicht bekannt, auch die in den Versionen gebotenen Namensformen helfen nicht weiter; es ist daher möglich, dass נִסְרֹךְ aus נסכו = Nusku, einem bisweilen auf assyrischen Inschriften genannten Gott, verdorben ist. Die assyrischen Zeugnisse kennen nur einen Sohn als Mörder Sanheribs, der Name stimmt mit keinem der beiden biblischen Mörder überein; deshalb wird man aber die beiden Namen Adarmelek und Sareṣer (mit שׂ, nicht mit שׁ, zu lesen) nicht als Dubletten eines einzigen ansehen können, wie W. Max Müller ZATW 1897, 332—334, sondern die Verschiedenheit der biblischen Tradition anerkennen müssen, auf deren Namen jedoch kein Gewicht legen dürfen, vgl. zum ersten II Reg 17 31, zum zweiten Sach 7 2. Die Flucht der Mörder nach dem Lande אֲרָרָט assyr. *Urarti* d. i. Armenien erfolgte, als ihr Heer ohne Kampf zu dem von Sanherib designierten Nachfolger, Assar-haddon assyr. *Ašur-aḫ-iddin*, überging, der rasch den Aufstand seiner Brüder niederzuschlagen verstand und von 681—668 v. Chr. regierte. Zwischen der Heimkehr Sanheribs, wenn sich v. 37 auf den Zug des Jahres 701 bezieht, und der Ermordung v. 38 liegen somit 20 Jahre.

Die beiden Darstellungen sind ungeschichtlich; den wirklichen Hergang ersieht man aus II Reg 18 14–16 und Jes hat seinerseits auch nicht die Rettung Jerusalems angekündigt (s. zu 37 33). Die eine Darstellung, welche Sanherib auf das Gerücht vom Auszug der Ägypter aufbrechen lässt, kommt der Wirklichkeit näher, als die andere, welche die Vernichtung aller Assyrer vor Jerusalem annimmt. Eine Beziehung der beiden Darstellungen auf verschiedene Etappen aus demselben Feldzug ist unmöglich, vgl. nur 37 36 mit 37 7 37; aber ebenso ist die neuerdings von Winckler vertretene Ansicht abzuweisen, dass es sich um zwei verschiedene Feldzüge Sanheribs (um 701 und dann vor 681 v. Chr.) handle. Selbst wenn ganz zweifellos feststünde, dass Sanherib zwei Züge gegen Jerusalem unternommen hätte, müsste die durchgehende Parallele der beiden Darstellungen davor warnen, eine Andeutung hievon in dieser doppelten Erzählung zu sehen. Die Darstellung 37 9ᵇ–21 33 35f. ist einfach die spätere Gestalt, in der man dasselbe beliebte Thema von der Rettung Jerusalems unter Sanherib erzählte: man vergleiche den Tod aller Assyrer 37 36 mit dem Abzug 37 37, ferner die Bekanntschaft des Propheten mit dem Gebete Hiskias, ehe er davon Meldung bekommen hat (37 21), mit der Gesandtschaft, die 37 2 Hiskia an ihn richtet, und endlich den ganzen Charakter der Erzählung 37 9ᵃ-21 33 35f., der theologische Diskussion am Herzen liegt (s. zu v. 20) und das eschatologische Schicksal Jerusalems vor Augen steht (v. 35 36).

2) 38 1–22 Hiskias Krankheit und Genesung.

Cap. 38 ist nicht aus einem Guss. Ein selbständiges Element ist das „Lied Hiskias" v. 9–20, das im Paralleltext II Reg 20 vollständig fehlt. Fremd ist der ursprünglichen Erzählung auch hier, wie in 37 30–32, das Beglaubigungszeichen v. 7 f., sowie v. 6 die Parallele zu 37 35. Endlich hat ein Leser zu v. 5 die beiden letzten Verse 21 22 nach II Reg 20 7 an den Rand geschrieben, von wo sie aber nachher an den Schluss des Abschnittes geraten sind.

a) 38 1–5 Die Erzählung. Sie geht auf den Verf. von 37 9^{b}–21 33 35 f. zurück; der Prophet nimmt dieselbe Stellung ein wie dort: er ist der Mittelsmann, der dem König die Erhörung des Gebetes durch Gott zu melden hat (37 21). Ferner vgl. הִתְפַּלֵּל אֶל־ 38 2 mit 37 15 21, sowie שָׁמַע und רָאָה 38 5 mit 37 17.

1 *In jenen Tagen* bezieht sich auf das Stück der Jesajageschichte, das ursprünglich 38 1–5 voranging. Dass dies 37 9^{b}–21 33 35 f. war, kann nicht aus der jetzigen Reihenfolge geschlossen werden, da 37 9^{b} ff. in eine andere Erzählung eingebettet sind. Ein Zusammenhang der Krankheit mit der Assyrerpest 37 36 ist daher keineswegs anzunehmen; obendarein bezeichnet שְׁחִין v. 21 (vgl. II Reg 20 7) durchaus nicht nur die Pestbeule, sondern Geschwür überhaupt, bes. auch den Aussatz. Vgl. übrigens Vorbemerk. zu Cap. 39. *Bestelle dein Haus* d. h. gieb deine letzten Anweisungen für (hier לְ, in II Sam 17 23 אֶל־) dein Haus. **2** Jesaja verstand den Wunsch des Kranken, allein zu sein, und verliess den König vgl. v. 4 f. Das Subj. Hiskia fehlt in Reg, dagegen die Partikel אֶת־ vor פָּנָיו in Jes. **3** Für וַיֹּאמַר steht in II Reg לֵאמֹר, für לֵב auch hier, wie sonst immer mit שָׁלֵם (vgl. I Reg 8 61 11 4 15 3 14), לֵבָב. Hiskia bittet Jahwe, er möchte seiner *Treue, Gottergebenheit* und seines *wohlgefälligen Wandelns* sich erinnern (ähnlich Neh 13 14). Schon der Rahmen der Reg (II 18 3) urteilt so günstig über Hiskia, Jes hat aber noch nicht so gedacht vgl. z. B. 30 1–5 31 1–3. **4** Nach dem ungekürzten Text von II Reg 20 4 hat der Prophet noch nicht den mittleren Vorhof durchschritten, als er den Befehl zur Rückkehr erhält, um dem König die Erhörung des Gebetes zu melden. **5** Infolge der Kürzung von v. 4 hat Jes הָלוֹךְ für שׁוּב II Reg 20 5; ebenso fehlt hinter חִזְקִיָּהוּ das Epitheton נְגִיד עַמִּי, womit die Prophetengeschichten in Sam und Reg gerne den König bezeichnen (vgl. zu II Reg 20 5). Auch in v. 5^{b} ist bedeutend gekürzt: Weder von dem Gang des Genesenen in den Tempel, noch von dem Arzneimittel wollte der Redaktor von Jes berichten (vgl. II Reg 20 5–7), er begnügt sich mit der Angabe der Hauptsache, dass Hiskia noch fünfzehn Jahre leben soll. Die Zahl gehört der Erzählung an und beruht nicht auf Berechnung; im Gegenteil bildet sie den Ausgangspunkt für das Datum 36 1 (s. dort). L. יוֹסִף, s. zu 29 14.

b) 38 6–22 Spätere Zusätze.

α) **6** stammt aus II Reg 20 6, wo die Bemerkung, die auf 37 35 resp. II Reg 19 34 zurückgeht, noch vollständiger erhalten ist. War sie einmal im Paralleltext vom Redaktor eingetragen, so durfte sie auch in Jes nicht fehlen. Gehörte sie ursprünglich zur Erzählung, so müsste sie vor v. 5^{b} (II Reg 20 6) stehen; vgl. ferner zu v. 7 f.

β) **7 f.** Das Zeichen, ganz so eingeleitet wie in der Einfügung 37 30–32,

verbürgt Hiskia die Verheissung (הַדָּבָר), dass sein Tod um fünfzehn Jahre hinausgerückt sei, nimmt also auf v. 6 keine Rücksicht und beweist dadurch, dass v. 6 später als v. 7 f. hinzugefügt ist. Für אֲשֶׁר[1] hat Reg das bestimmtere כִּי. 8 ist kürzer als der Paralleltext in Reg; aber die in Reg Hiskia gelassene Wahl, ob der Schatten zehn Stufen vorwärts oder rückwärts gehen soll, ist spätere Steigerung des Wunders (Stade ZATW 1886, 184 f., Duhm), und auch הִנְנִי מֵשִׁיב braucht nicht Zusammenziehung eines ausführlicheren Textes zu sein, der Prophet hat die Wunderkraft von Jahwe. Im Übrigen ist der Text nicht intakt: Nach LXX ist הַשֶּׁמֶשׁ für בַּשׁ' zu lesen und dann als Subj. zu יָרְדָה vor בְּמַעֲלוֹת אָחָז zu stellen, ferner ist mit Guthe und Cheyne הַצֵּל mit Artikel zu setzen, wodurch der unverständliche „Stufenschatten" wegfällt und die Konstruktion leichter wird (*ich lasse den Schatten die Stufen, die die Sonne bereits am Sonnenzeiger des Ahas herabgestiegen ist, wieder rückwärts gehen*), und עֶשֶׂר מַעֲלוֹת v. 8ᵃ als Glosse zu tilgen, vgl. textkrit. Erläut. bei Kautzsch. Dass שֶׁמֶשׁ auch femininisch gebraucht wurde, zeigt וַתָּשָׁב; das immer mascul. צֵל kann zu יָרְדָה nicht Subjekt sein. Da ein Wunder erzählt sein will, bleibt die Sache dunkel; ebenso ist die Konstruktion der Sonnenuhr, um die es sich doch wohl handelt, zweifelhaft, da מַעֲלוֹת auch Ausdruck für „Grade" sein könnte. Die Sonnenuhr könnte Ahas von Damascus gebracht haben, wie das Modell zu seinem Altar II Reg 16 10.

γ) **9—20** Das Lied Hiskias. Dass es recht spät hier eingesetzt ist, zeigt schon der Umstand, dass es in Reg fehlt. Hiskia für den Verf. halten kann nur, wer auch die Angaben der Psalmenüberschriften als unzweifelhaft richtig hinnimmt und vergisst, wie gerne die Späteren in geschichtliche Texte Lieder einfügten, vgl. das Hannalied I Sam 2 1-10, den Jonapsalm Jon 2, das Gebet Asarjas und den Hymnus der drei Männer im feurigen Ofen zu Dan 3 23. Auch ist das Lied von seinem Verf. nicht im Gedanken an Hiskia, noch mit dem Zwecke, es an diese Stelle zu setzen, gedichtet. Wer es hier einfügte, hat es anderswo (vielleicht in einer Sammlung von Miktampsalmen, vgl. zu v. 9) gefunden und für geeignet angesehen, als Hiskias Gebet gelten zu können. Der Text ist ausserordentlich schlecht erhalten; das Metrum ist das der sog. Ḳinaverse, die Zahl der vierzeiligen Strophen aber fraglich (vgl. zu v. 17). Entstanden ist das Lied sehr spät, wohl erst im 2. oder vielleicht gar im 1. Jahrh. v. Chr. (Duhm), da es viele Aramaismen aufweist vgl. z. B. הִשְׁלִים v. 12, שִׁבֵּר v. 18, ev. auch עָשַׁק v. 14, חַוָּה v. 16.

Vgl. die besondere Literatur: Klostermann StK 1884, 157—167 und Grimme ZDMG 1896, 581—584.

Die Überschrift **9** nennt das Lied *ein Schriftstück* מִכְתָּב *Hiskias*; da diese Bezeichnung keinen Sinn hat, ist mit Kuenen u. a. dafür מִכְתָּם als ursprünglich zu vermuten, obschon dieser Titel, den auch Ps 16 56—60 tragen, nicht klar ist. Vermutlich hat so eine Psalmsammlung geheissen. *Als er krank war und von seiner Krankheit genas,* d. h. als er von seiner Krankheit genesen war, bezeichnet das Lied als Dankgebet, offenbar mit Recht, da man sonst gezwungen wäre, mit Duhm die Perfekta v. 17 (s. dort) in Imperative zu verändern, und sowohl אָמַרְתִּי v 10 f., wie הַיּוֹם v. 19 schwerverständlich bliebe. Die Imperff. v. 12ᵇᵝ-16, die den vor dem Eintritt der Genesung andauernden Zustand beschreiben, sind daher auf die Vergangenheit zu beziehen, wie die damit wechselnden Perff. zeigen.

10 *Ich sprach bei mir* (אֲנִי, ohne besondern Nachdruck wie in später Zeit,

z. B. sehr oft in Koh 2 1 11 12 13 etc.): *ich muss dahingehen Im Mittag meines Lebens, In die Thore Scheols bin ich beordert Den Rest meiner Jahre.* הָלַךְ *gehen* im Sinne von sterben, vgl. Hi 14 20; אֵלֵכָה, das energische Imperf.: *ich gehe gewiss, ich muss gehen,* ist des Metrums wegen mit Duhm, Cheyne vor בִּדְמִי יָמַי zu setzen. דְּמִי *Ruhe* hat man wohl für bildliche Bezeichnung der Mitte, des Höhepunktes (LXX: ἐν ὕψει) des Lebens anzusehen, hergeleitet von dem scheinbaren Stillstehen der Sonne am Mittag. Mit בְּשַׁעֲרֵי beginnt der zweite Stichos; zu den Thoren Scheols vgl. Hi 38 17 Ps 9 14 107 18. פֻּקַּדְתִּי bedeutet: ich bin auf Befehl verwahrt, vgl. הִפְקִיד sq. בְּ Jer 37 21 und s. auch Jer 52 11, und יֶתֶר שְׁנוֹתָי ist Näherbestimmung der Zeit auf die Frage wie lange? **11** *Ich sprach: nicht werde ich Jahwe sehen Im Lande der Lebendigen, Keinen Menschen mehr erblicken Bei den Bewohnern der Welt.* Für das doppelte יָהּ l. mit zwei Mss. יַהְוֶה und für die einzigartige Bezeichnung der Unterwelt mit חָדֶל, „Aufhören", mit vielen Mss. und Auslegern חֶלֶד *Welt* vgl. Ps 49 2; eine Änderung in תֵּבֵל (Cheyne) liegt doch nicht so nahe. Mit dem Sterben hat das „Sehen Jahwes" d. h. die Teilnahme am Gottesdienste vgl. 1 12 Ps 42 3 II Sam 15 25, wie der Verkehr mit den Menschen auf Erden ein Ende. Dieses Verständnis von אֶרְאֶה יַהְוֶה macht die künstliche Erklärung Grimmes unnötig, nach der יָהּ יָהּ als Anrede und בְּ als Einleitung des Objektes von אֶרְאֶה zu fassen wäre: „Nicht soll ich mehr schau'n, o Gott, der Lebenden Land".

12abα *Meine Hütte ist abgebrochen und fortgetragen von mir, Wie ein Hirtenzelt, Abgewoben habe ich, wie ein Weber, mein Leben, Vom Trumm schneidet er mich.* Statt רֹעִי, das unmöglich ist, l. רֹעִים. In zwei Bildern zeigt der Dichter, wie nahe er dem Ende des Lebens zu sein dachte: Seine Leibeshütte schien ihm schon abgebrochen und sein Lebensfaden bereits auf dem Punkte, vom Webstuhle abgeschnitten zu werden. דּוֹר nur hier, wie im Aramäischen, *Wohnung, Haus,* zu dem Bilde für den Leib vgl. σκῆνος Sap 9 15 II Kor 5 4; נִגְלָה Niph. steht bei dem unpersönlichen Subj., das sich muss „auswandern" lassen, wie bei dem persönlichen, das selbst „fortziehen" kann, das Kal גָּלָה sq. מִן, vgl. II Reg 25 21. קִפַּדְתִּי bedeutet *zusammenwickeln* scil. das fertige Gewebe, also soviel wie: *abweben*; Ges.-Buhl möchte lieber קִפַּדְתָּ (du hast abgewoben) lesen, was etwas besser zu dem Weber, der das Gewebe abschneidet, passt, da doch der Dichter dieser nicht selber sein kann, vgl. Hi 6 9; doch ist dann auch תְּבַצְּעֵנִי zu vermuten. דַּלָּה bezeichnet den *Trumm* d. h. die dünnen Fäden, womit der Zettel des Gewebes am Webebaum befestigt ist. **12**bβ **13**a *Von Tag zu Nacht gabst du mich preis, Bis zum Morgen schrie ich, Wie ein Löwe so zerbrach es Alle meine Gebeine;* so sind mit Duhm und Cheyne die beiden Zeilen wiederzugeben. *Von Tag zu Nacht* bedeutet: ununterbrochen Tag und Nacht, so dass der Kranke keine Ruhe findet und bis am Morgen, wo von neuem die Schmerzen beginnen, schreien muss; תַּשְׁלִימֵנִי ist, wie im Aramäischen (vgl. Dan 5 26), im Sinne von *preisgeben, dahingeben* scil. den Schmerzen, gemeint, vgl. auch LXX: παρεδόθη. Für שִׁוִּיתִי, das man dem Zusammenhang zuwider unter Ergänzung von נֶפֶשׁ mit „ich beschwichtigte mein Gemüt" erklären wollte, ist nach Targ. mit Houbigant u. a. שִׁוַּעְתִּי *ich schrie* zu lesen; Grimmes קִוִּיתִי, ich harre, genügt dem Sinne nicht. Als Subj.

zu יְשַׁבֵּר ist der Schmerz, dem der Kranke anheimgegeben ist, zu ergänzen, wenn man nicht geradezu annehmen will, dass כְּאֵבִי *mein Schmerz*, neben כארי ausgefallen, hinter oder statt כֵּן zu lesen ist. **13**ᵇ ist als fehlerhafte Wiederholung von v. 12ᵇᵝ zu entfernen.

14 ***Wie eine Schwalbe so zwitscherte ich, Girrte wie eine Taube;*** עָגוּר fehlt in LXX, ist wohl hier aus Jer 8 7 eingesetzt, da der Kranich nicht zwitschert; zum Girren der Taube vgl. 59 11 Na 2 8 Hes 7 16. Für דַּלּוּ „niedrig sind" ist nach Hi 16 20 דָּלְפוּ zu lesen: ***Es thränten meine Augen zur Höhe;*** auch der Rest des Verses kann nicht richtig sein: „Jahwe, bedrängt bin ich — tritt für mich ein!" setzt voraus, dass ein anderer als Jahwe den Kranken dem Tode nahe brachte, vgl. aber dagegen nur תַּשְׁלִימֵנִי v. 12. Darum liest man עָשְׁקָה, Impera. von aram. עֲסַק, d. h. beschäftige dich mit mir, kümmere dich um mich! = ***Jahwe, nimm dich meiner an!*** und Duhm lässt ausserdem עָרְבֵנִי als erklärenden Zusatz aus Hi 17 3 weg, weil dies Wort der Anschauung der Lesart עָשְׁקָה entspricht und den Halbvers überfüllt. Einfacher, aber farbloser lautet der Text mit der Emendation von Grätz und Cheyne: הַקְשִׁיבָה־לִּי וַעֲנֵנִי (ohne יהוה) ***horche auf mich und erhöre mich!*** Mit **15** ist noch weniger ins Klare zu kommen, als mit dem Schluss von v. 14; man kann zwar die Worte übersetzen, wenn man אֶדַּדֶּה als Hithp. für אֶתְדַּדֶּה von דָּדָה, resp. als Hithpalpel für אֶתְדַּוְדֶּה oder אתדידה von einer Wurzel דו oder די vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 55 g, im Sinne von „dahinschreiten" fassen will, aber einen annehmbaren verständlichen Sinn mit denselben nicht verbinden: Wer hat gesprochen? was hat er gesprochen und gethan? ist die Krankheit, die einen unmittelbaren Tod voraussehen liess, in ein jahrelanges Siechtum verwandelt? Alle diese Fragen bleiben unerledigt; man hat daher zur Vermutung zu greifen: Entweder sieht man in v. 15 die Fortsetzung der Klage des Kranken, dann kann man mit Duhm וְאֹמַר־לוֹ und אֶדֹּדָה (von נָדַד, hin- und herbewegen, ruhelos sein vgl. 10 14) lesen und שְׁנוֹתַי von שֵׁנָה, Schlaf, herleiten, also übersetzen: ***Was sollte ich reden und ihm sagen, Da er's gethan!*** d. h. was kann ich anders sagen, als seufzen zu Jahwe: nimm dich meiner an!, da er selber mir die Krankheit geschickt hat, ***Ruhlos wälzte ich mich all' meine Schlafenszeit*** vgl. Hi 7 4 ***Ob der Bitterkeit meiner Seele;*** oder man lässt hier bereits den Wendepunkt der Krankheit zur Genesung eintreten, dann kann man mit Cheyne folgenden Text vermuten: מָה־אֲדַבֵּר וּמָה אֲשַׁלֶּם־לוֹ וְהוּא הוֹשִׁיעַ אוֹדֶהוּ כָּל־שְׁלוֹתַי עַל־מַרְפֵּא נַפְשִׁי = ***Was will ich versprechen und wie ihm vergelten, Da er geholfen? Ich will ihn preisen all' meine Ruhezeit Für die Heilung meiner Seele.*** Die Entscheidung ist unmöglich, zumal LXX von v. 15 nur den Schluss bietet und in der That auch die graphische Ähnlichkeit von אמר לי והוא עשה mit למרום יהוה עשקה (v. 14) so gross ist, dass man auf den Gedanken kommt, auf לַמָּרוֹם (v. 14) unmittelbar עַל־מַר נַפְשִׁי (v. 15) folgen zu lassen: ***Es thränten meine Augen zur Höhe Ob der Betrübnis meiner Seele.***

Mit **16** ist, so wie er jetzt lautet, erst recht nichts anzufangen; denn die im Geschlecht noch wechselnden Pluralsuffixe in עֲלֵיהֶם und בָּהֶן auf die Wallfahrten und „tröstlichen Verheissungen" oder „thatkräftigen Gottesworte" in v. 15 zu beziehen, ginge nicht an, wenn wirklich von diesen Dingen dort etwas zu lesen wäre. Mit Berücksichtigung der LXX, die zu Anfang περὶ αὐτῆς ἀνηγ-

γέλη σοι bietet, und leichten Änderungen in v. 16ᵇ, wie לְךָ לִבִּי für לְכָל־ב, לְרוּחִי הָנֵח (Impera. Hiph. von נוּחַ) für הן חַיֵּי רוּחִי und וְהַחֲלִימֵנִי für וְתַחֲ״, gewinnt Duhm den Text: אֲדֹנָי עָלֶיהָ יְחַוֶּה לְךָ לִבִּי הָנֵח לְרוּחִי וְהַחֲלִימֵנִי וְהַחֲיֵנִי *Herr, darüber* scil. über die Betrübnis meiner Seele *gab Kunde Dir mein Herz*, was der Kranke nicht in Worten auszudrücken vermag, sagte die innere Sprache seines Herzens, die der Herzenskündiger wohl versteht, vgl. Ps 27 8 und bes. Rm 8 26: ***Erquicke meinen Geist und lass mich genesen Und lass mich gesunden!*** Diese Rekonstruktion giebt dem Text einen tiefen Sinn; nur klingen die beiden letzten Worte etwas tautologisch. **17** Die Worte von v. 17ᵃ fehlen in LXX, sicher mit Recht; denn sie greifen vor, ja bringen den Gedanken von der erzieherischen Bedeutung der Leiden herein, der im ganzen Gedicht nirgends anklingt. Sie scheinen eine witzige Randbemerkung zu sein, die sagen wollte, wie das Bittere (מַר) mit dem Heile den Platz wechselte (מַר von מוּר); Änderung des einen מר in הוּמַר (es wurde verändert, so Grätz) ist dann so wenig nötig, wie die Streichung des zweiten. **17ᵇ** ***Und du bewahrtest meine Seele Vor der Grube des Verderbens; Denn du warfst hinter deinen Rücken Alle meine Sünden.*** Für חָשַׁקְתָּ (du liebtest) l. nach LXX mit Houbigant u. a. חָשַׂכְתָּ, vgl. Hi 33 18, und für das singuläre בְּלִי (Vernichtung) mit Perles Anal. 30, Cheyne בְּלִיַּעַל, Verderben, vgl. Na 1 11. Da der Dichter auf seine Krankheit zurückblickt, von der er genesen ist (vgl. zu v. 9), sind die Perfekta nicht mit Duhm, der das Lied als Bittgebet des noch Kranken auffasst, in Imperative zu verwandeln und ist auch nicht וְעַתָּה für וְאַתָּה zu lesen; würde er erst noch um Heilung bitten, so müsste die Sündenvergebung vor der Bewahrung genannt sein. Warum die Masora hier גֵּוְךָ, und nicht גַּוְּךָ resp. גַּוֶּךָ, wie sonst in dieser Redensart vgl. I Reg 14 9 Hes 23 35 Neh 9 26, punktiert, ersieht man nicht.

Wenn man abgesehen von dem nicht sehr ansprechenden Anschluss von וְאַתָּה an v. 16, weshalb Duhm וְעַתָּה liest, noch einen Grund namhaft machen könnte, der die spätere Einschiebung von v. 16 erklärte, so würden die zwei Langzeilen v. 17ᵇ nicht schlecht auf עַל־מַר נַפְשִׁי (v. 15) folgen, das sich seinerseits unmittelbar an v. 14ᵇᵅ (לַמָּרוֹם) anreihen liesse. Es bildeten dann v. 14ᵃᵇᵅ 15ᵇᵝ 17ᵇ die vier Zeilen einer Strophe, und das ganze Gedicht zählte vier Vierzeiler; Duhm, der in diesen Versen nur v. 17ᵃ ausscheidet, erhält fünf und Cheyne vermutet, dass ursprünglich sechs Strophen da waren, da vor וְאַתָּה (v. 17ᵇ) vier Zeilen unleserlich geworden seien, von denen v. 17ᵃ noch einen Rest bilde.

18 Der Grund der Rettung: die Toten loben Gott nicht, und so hätte auch der Sänger unseres Liedes, dem die Teilnahme am Gottesdienste (vgl. v. 11) so wichtig war, in Scheol Jahwe nicht mehr preisen können; vgl. dieselbe Aussage Ps 6 6 30 10 88 11–13 115 17. Man sieht aus solchen Sätzen, die das Weiterleben nach dem Tode nicht leugnen, aber keine Verbindung der Toten in Scheol mit Gott annehmen, dass der Glaube an ein Fortleben nach dem Tode noch nicht identisch ist mit Religion. לֹא gehört auch zu מָוֶת יְהַלְלֶךָּ; יְשַׂבְּרוּ kommt nur in späten Schriften vor, es ist das aram. סבר, hoffen; für אֶל־אֲמִתֶּךָ, das v. 19 wiederkehrt, während LXX im Ausdruck wechselt, wird אֶל־חַסְדֶּךָ zu vermuten sein, das auch Ps 88 12 mit „Treue" parallel steht. *Die zur Grube Fahrenden* vgl. Ps 28 1 88 5 haben keinen Verkehr mit Gott, nichts mehr von seiner Huld und Gunst zu hoffen. **19** *Nur der Lebende* (חַי steht doppelt um des Nachdrucks willen) ***der lobt dich, Wie ich heute*** scil. heute

wieder, da ich genesen bin, und nicht (mit Duhm vgl. zu v. 9 und 17^{b}): heute noch, da ich morgen vielleicht nicht mehr lebe; von einem Gott preisen in seiner Krankheit, wo die Thränen seine Worte erstickten, ist doch schwerlich die Rede. *Der Vater giebt den Söhnen Kunde Von deiner Treue,* gesund geworden und weiter lebend kann der Sänger seinen Kindern erzählen von der Treue Gottes, die er in der Rettung erfahren. יוֹדִיעַ mit לְ der Pers. und אֶל (= עַל) der Sache ist späte Konstruktion.

Der liturgische Zusatz **20** macht, die Erfahrung des Sängers auf die Gemeinde anwendend, die individuelle Dichtung zu einem Gemeindelied, wie die Plurale נְנַגֵּן und חַיֵּינוּ zeigen, denen gegenüber die Singularsuffixe nicht haltbar sind: für לְהוֹשִׁיעֵנִי ist לְהוֹשִׁיעֵנוּ und für וּנְגִינוֹתַי, das schwerlich nomen abstractum ist, וּנְגִינוֹת, eventuell (vgl. das folg. נ) וּנְגִינוֹתֵינוּ, zu lesen. Da לְ für sich in v. 20^{a} nicht „ist bereit“ bedeuten kann, so wird vorn etwas abgebrochen sein, vielleicht חוּשׁ eile! oder קוּם mach dich auf! oder רְצֵה es gefalle dir! (Duhm), wenn nicht לְ zu tilgen und der Impera. zu lesen ist: *Jahwe, hilf uns! Und Saitenspiel werden wir spielen Alle Tage unseres Lebens Beim Hause Jahwes;* עַל *beim,* nicht *im* Hause Jahwes, da den Laien der Eintritt verboten ist.

δ) **21** f. Die Randbemerkung zu v. 5 nach II Reg 20 7 f.: Anweisung des Arzneimittels und Überleitung zu der Erzählung vom Zeichen v. 7 f. Über den medicinischen Gebrauch der Feigen vgl. zu II Reg 20 7; das Verbum מָרַח (in II Reg einfaches שִׂים) macht deutlich, dass nicht ein blosses Auflegen, sondern ein Aufstreichen der Feigenkuchen auf das Geschwür gemeint ist. Die dritte Person יִשְׂאוּ und יִמְרְחוּ verrät, dass es sich um eine nachträgliche Randglosse handelt, und der bei Jes sonst nicht erwähnte Tempelbesuch v. 22, dass der Nachtrag von II Reg abhängig ist. Der Text ist nicht anders (etwa mit Vav consec. in v. 21^{b}) zu lesen; auch hat die Glosse nicht ursprünglich mehr enthalten, es wird nicht einmal bei der Versetzung an den Schluss des Cap. am Ende von v. 22 das selbstverständliche וַיֹּאמֶר יְשַׁעְיָהוּ abgefallen sein.

3) **39 1–8 Merodach-Baladans Gesandtschaft an Hiskia.** Vgl. II Reg 20 12–19.

Nach der Bemerkung v. 1^{b}, dass die Gesandtschaft auf die Genesung Hiskias erfolgte, ist Cap. 39 die Fortsetzung der Erzählung in Cap. 38. Merodach-Baladan war 721—710 König von Babylon; erst 710 gelang es Sargon, ihn zu verjagen. Beim Tode Sargons 705 bemächtigte sich Merodach-Baladan noch einmal der verlorenen Herrschaft; aber sie war von kurzer Dauer, schon nach neun Monaten im Jahre 704 vertrieb ihn Sanherib nun definitiv. Die Gesandtschaft hatte offenbar politische Zwecke (: Verbindung mit Hiskia gegen Assur) und wird am besten in die elfjährige Regierungszeit verlegt und zwar in die Anfangsjahre, da sich Merodach gegen Sargon behauptet hatte und gegen neue Angriffe sicherstellen wollte. An solche politische Absichten denkt unser Erzähler nicht, wie auch der Chronist (II Chr 32 31) als Grund der Gesandtschaft die Nachfrage wegen des Wunders an der Sonnenuhr nennt. Auf alle Fälle aber, selbst wenn man die Gesandtschaft auf das Jahr 704 ansetzen wollte, gehören die Ereignisse von Cap. 38 und 39 vor den Sanheribzug Cap. 36 f.

1 *In jener Zeit* wird durch v. 1^{b}, wo mit Reg und LXX כִּי שָׁמַע statt וַיִּשְׁמַע zu lesen ist, als die Zeit nach der Genesung Hiskias von der Krankheit (Cap. 38) bestimmt. Merodach-Baladan heisst hier Sohn Baladans, Meinhold möchte בַּלְאדָן lesen, um es mit Bel-iddina, wie auch ein babyl. König im

zwölften Jahrh. hiess, zusammenzustellen und von habal-iddina, dem zweiten Bestandteil im Namen des Königs, zu unterscheiden. Für סְפָרִים, Briefe l. mit DUHM und CHEYNE סָרִיסִים *Eunuchen*, vgl. v. 7. Gesandte sind unentbehrlich und doch nicht so selbstverständlich, dass die Plur.-Suff. in v. 2 auf die Ungenannten, und nicht auf die Briefe, bezogen werden könnten. LXX hat doch wenigstens πρέσβεις neben die Briefe eingesetzt. Eunuchen dienen als Gesandte auch II Reg 18 17. **2** בֵּית נְכֹתֹה, *sein Schatzhaus*, ist das assyr. bīt nakamāti, resp. nakawāti, wahrsch. nach dem Ḳĕrē von II Reg 20 13 נְכֹתוֹ (aus נְכוֹתָיו entstanden) zu lesen. In dem Schatzhaus eines orientalischen Königs dürfen neben Silber und Gold kostbare Spezereien und feine Öle nicht fehlen I Reg 10 10, da sie hohe Wertgegenstände repräsentieren. Das *Zeughaus* wird das „Libanonwaldhaus" sein vgl. 22 8.

3 4 Der Prophet geht zum König, wohl nicht erst nach der Abreise der Boten (vgl. das Imperf. מֵאַיִן יָבֹאוּ), auch nicht, um sich erst über dieselben und ihre Behandlung bei Hofe zu erkundigen, sondern um sich das bereits Bekannte vom König bestätigen zu lassen und um so besser mit seiner Weissagung daran anknüpfen zu können. Die erste Frage: Was haben diese Männer gesagt? wird als für die Anknüpfung der Weissagung gleichgiltig und daher nebensächlich vom Erzähler unbeantwortet gelassen, wenn nicht die Antwort, dass sie den König zu seiner Genesung beglückwünschten, ausgefallen ist. Hiskia nennt Babel ein fernes Land, nicht um von vornherein der bei Jesaja vermuteten Meinung, es handle sich um ein politisches Bündnis, entgegenzutreten; Hiskia erwartet keinen Vorwurf, ist sich auch keiner Sünde bewusst, sondern er fühlt sich durch die Gesandten aus dem fernen Lande in seiner Eitelkeit geschmeichelt, die ihn auch veranlasst hat, mit seinen Reichtümern zu prahlen und in seiner Freude den Fremden alle seine Schätze zu zeigen.

Die Weissagung **5—7** ist so ganz von Jesajas Art verschieden: kein Wort der Strafe an Hiskia über eine Versündigung, etwa seine Prahlerei oder seine Freundschaft mit den Fremden und keine Drohung mit den Assyrern, sondern in aller Gemütsruhe blos die Ankündigung, dass in künftigen Tagen einmal das Widerspiel der Gegenwart sich einstellen werde, nämlich dass die Schätze Jerusalems nach Babel (nicht nach Assur) weggeführt und davidische Prinzen im Palast des babylonischen Königs als Eunuchen dienen werden. Von der wirklichen, für die Gegenwart bedeutungsvollen Prophetie hat der Erzähler keine Kenntnis mehr; die Weissagung greift nicht ins Leben ein und hat mit ihm einen blos zufälligen, äusseren Zusammenhang, der Prophet ist ein „Kenner der Omina", ihre Deutung auf die ferne Zukunft lässt seine Zeitgenossen kalt (vgl. v. 8). **5** צְבָאוֹת ist auch hier Zusatz vgl. II Reg 20 16 und s. zu Jes 37 16. **6** Dem Omen der Gegenwart, dem מוֹפֵת, als welches der Prophet es versteht, dass der König den Babyloniern nichts von seinen Schätzen zu zeigen versäumte, entspricht aufs genauste die künftige Wirklichkeit, beachte bes. v. 6ᵇ (DUHM). **7** Auch dass babylonische Sarisim in die davidische Königsburg kamen, ist ein Omen: einst werden Davididen Sarisim im babylonischen Königspalaste sein. Der Verf. mag schon ähnliche Erzählungen gekannt haben, wie das Buch Dan vgl. Dan 1, bes. v. 3–5. אֲשֶׁר

תּוֹלִיד, schon grammatisch auffallend, ist mit Stade u. a. als unrichtige Glosse zu tilgen, die Hiskias Nachkommen auf seine Kinder limitieren und in den Worten eine Weissagung auf die von der Chronik (II 33 11) erzählte Wegführung Manasses nach Babel sehen wollte; dagegen ist die Änderung von מִמְּךָ in מִמֵּעֶיךָ (Gen 15 4 II Sam 7 12) unnötig.

8 *Gut,* nicht: gütig, nennt Hiskia Gottes Wort in orientalischer Frömmigkeit, der alles, was Gott anordnet und thut, recht ist und die sich voll Ergebung in Gottes Willen fügt. Noch schlimmer steht Hiskia in seinem Gleichmut bei unserm Erzähler da, wenn dieser wirklich die egoistische Überlegung (v. 8b) von ihm ausgesagt hat. Aber vielleicht ist die durch die neue Einleitung וַיֹּאמֶר auffallende Bemerkung der Zusatz eines Späteren, dem die beabsichtigte Rechtfertigung des königlichen טוֹב missglückte, da sie erst recht deutlich Hiskias Gleichgiltigkeit und unköniglichen Egoismus hervortreten lässt (vgl. Duhm, Meinhold).

Der geschichtliche Anhang Cap. 36—39 geht, abgesehen von den verschiedenen Einschaltungen, in seinen erzählenden Partien auf zwei Quellen zurück:

Die erste 36 1—37 9bα 37 38 handelt nur von dem Zuge Sanheribs gegen Jerusalem und seiner plötzlichen Heimkehr auf das Gerücht von Tirhakas Anmarsch.

Die zweite besteht aus drei Stücken a) 37 9b–21 33 35 36 Sanheribs Zug gegen Jerusalem und die Vernichtung der Assyrer durch die Pest, b) 38 1–5 Hiskias Krankheit und Genesung und c) 39 1–8 Merodach-Baladans Gesandtschaft an Hiskia. Über die Zusammengehörigkeit dieser Teile s. Vorbemerkung zu 38 1–5, sowie die Bezugnahme von 39 1 auf 38 1–5. Wenn die Quelle die Ereignisse in historischer Folge behandelte, so kann a) erst auf b) und c) gefolgt sein, vgl. die Vorbemerkung zu 39 1–8.

Dass der Erzähler der zweiten Quelle später als der der ersten gelebt hat, ergab sich bereits bei der Vergleichung der beiden Parallelstücke über Sanheribs Zug (s. S. 259), und auch der Charakter der beiden Stücke b) und c) wird niemand bewegen, den Verf. in eine frühe Zeit zu setzen. Die Auffassung vom Prophetentum, welche er vertritt, lässt erkennen, dass die ins öffentliche Leben tief einschneidende Thätigkeit der Propheten längst vergessen ist, sie gelten noch als wunderbare Mittelspersonen zwischen Gott und den Menschen, um den letztern z. B. die göttliche Erhörung ihrer Gebete anzukündigen oder die Omina, die in den geschichtlichen Begebenheiten für die künftigen Zeiten liegen, zu deuten. Dass auch die Exilierung nach Babel weit hinter diesem Verf. liegt, ergiebt sich aus dem Gleichmut, mit dem er von derselben redet; vgl. auch die gute deuteronomistische Censur, die Hiskia 38 3 erhält. Alles zusammen zwingt uns, die Entstehung in eine Zeit zu setzen, in der man bereits in den Prophetenschriften die Weissagung der einzelnen Ereignisse der Zukunft suchte (vgl. auch zu 37 35f.), die theologische Discussion mehr liebte als den politischen Kampf (37 20) und die Vergeltungslehre nicht nur streng, sondern auch mechanisch anwandte (vgl. Cap. 39 und die Darstellung vom Untergang der Assyrer vor Jerusalem nach dem Urbild des Gerichts über die Ägypter und mit dem Blick auf die einstige Vernichtung aller Heiden beim Zuge gegen Zion 37 35f.). So dürfte es eher zu früh als zu spät sein, wenn die Entstehung dieser Prophetengeschichte auf die Zeit nach Esra fixiert wird. So weit hinunter zu gehen empfiehlt sich auch dadurch, dass die ältere Parallelerzählung der ersten Quelle ebenfalls die Exilierung voraussetzt; denn der Verf. kennt das Buch Hes (vgl. 36 6), nennt die hebräische Sprache jüdisch (vgl. 36 11) und das Land der Deportierten ein fruchtbares Land (vgl. 36 17). Der Prophet empfängt eine Gesandtschaft, die ihn um Auskunft ersucht (37 1–9), wie Jeremia (vgl. auch Sach 7 2 3). Diese erste Quelle ist darum wohl um 500 v. Chr. abgefasst worden.

Die Kombination der beiden Quellen, deren keine mit den erzählenden Stücken innerhalb Cap. 1—35 ähnlicher Art ist, muss vor der Abfassung der Chronik erfolgt sein, die II 32 32 diese Erzählungen schon als Bestandteil des Buches der Könige

von Juda und Israel kennt. Aus II Reg sind die Capp. dann durch den Redaktor von Jes 1—39 entlehnt; vgl. den vom Redaktor von Reg stammenden Vers 36 1.

Von den Einschaltungen sind vor der Entlehnung aus II Reg, wahrscheinlich schon bei der Kombination der beiden Quellen, die Stücke: 37 22-29 das Lied auf Sanherib, 37 30-32 und 38 7 8 die beiden Hiskia gegebenen Zeichen, von denen die Chronik (II Chr 32 31) das letzte erwähnt, eingesetzt; dagegen sind erst nach der jesajanischen Redaktion 38 21 22, der Nachtrag aus dem zweiten Königsbuch, und 38 9-20, das in II Reg fehlende, jedenfalls sehr spät (s. S. 261 zu 38 9-20) entstandene Lied Hiskias, in den Text von Jes 1—39 eingefügt.

Bes. Literatur zu Cap. 36—39: Stade ZATW 1886, 172—186; Meinhold, Die Jesajaerzählungen 1898.

B. Der zweite Teil des Buches

Cap. 40—66.

I. Die Trostschrift des grossen Ungenannten aus den letzten Jahren des Exils

Cap. 40—55.

Ohne jede Aufschrift, aber durch den voraufgehenden historischen Abschluss hinlänglich als ein neuer Teil des Buches gekennzeichnet, beginnen hier die Worte jenes unbekannten Propheten, den man nicht mit Unrecht den Evangelisten des Alten Bundes genannt hat, des sog. Deuterojesaja (Cap. 40—55). Sie stellen ohne Frage einen Höhepunkt der alttestamentlichen Religion dar, sofern hier der Glaube und die Hoffnung eines von Gottes Hoheit und Heilsplan ergriffenen und begeisterten Propheten ihren grossartigen Ausdruck gefunden haben. Man könnte geneigt sein, die Capitel eine Zusammenfassung der prophetischen Theologie zu nennen; aber die Einheit ist mehr eine persönliche als eine systematische, d. h. sie liegt mehr darin, dass der Prophet seine Gefühle, seine religiöse Überzeugung, seine Anschauungen von Gott und dessen Willen mit Israel und der Völkerwelt, aussprechen will. Der Autor von Cap. 40—55 steht so in der Mitte zwischen den alten Propheten, die mit kräftig einschlagenden Worten in die Ereignisse und Verhältnisse ihrer Zeit eingriffen, und den späteren Theologen, denen die Belehrung und der Unterricht am Herzen lagen. Er hat direkt weder eine praktische, noch eine theoretische Absicht: Das erstere nicht, denn er ist nie als Volksredner aufgetreten und hat nie einzelne Ziele verfolgt; das letztere nicht, denn er will nicht unterrichten, noch in logisch genau an einander gereihten Abschnitten und in abgeschlossener Vollständigkeit den Inhalt des israelitischen Glaubens darstellen. Immerhin soll seiner Mittelstellung gemäss die Niederschrift zur Aufmunterung und zum Trost seiner Volksgenossen dienen und hofft er, dass den immer neuen Darlegungen und Beweisen seiner Überzeugung auch die Kraft innewohne, den Glauben und die Hoffnung der Leser zu beleben und zu befestigen. Dieser mehr lyrischen Art entspricht es, dass sich über die wirklichen Zustände und Verhältnisse seiner Zeit im Einzelnen so wenig Andeutungen finden und es daher schwer wird, die einzelnen Stücke genauer zu datieren. Im Grossen liegt ja wohl ein enger Zusammenhang vor mit der Geschichte seiner Tage; denn seine Überzeugung und Hoffnung haben durch die grossen Erfolge des Persers Cyrus ihre besondere Form erhalten, sind nur auf dem Hintergrunde dieser Ereignisse zu verstehen, aber er stellt nun das in seinem Innern Gewordene ohne neue Bezugnahme auf die besondere Lage dar,

dabei dasselbe Thema in immer neuen Wendungen und geistreicher Darstellung behandelnd.

Eine strenge logische Anordnung der jedenfalls nicht in einem Atemzuge geschriebenen Stücke ist nicht zu erwarten, darum aber auch die Entscheidung über die Zugehörigkeit einzelner Teile nicht leicht, auch kaum davon abhängig zu machen, ob immer ein enger Anschluss an die voraufgehenden und nachfolgenden Stücke vorliege. Immerhin fehlt es an einer überlegten Disposition im Grossen nicht (vgl. die Überschriften der Hauptabschnitte und die Vorbemerkungen zu diesen) und zeigen die Capitel auch eine gewisse schriftstellerische Abrundung; denn der Schluss von Cap. 55 kehrt zu dem Anfang Cap. 40 zurück, der in grossartiger und geistvoller Weise das Thema des Ganzen hinstellt. Über die kritischen Fragen in Betreff der Abtrennung von Cap. 49—55, sowie der Ausscheidung der Ebed-Jahwe-Lieder vgl. die Bemerkungen am Schlusse von Cap. 55.

Über die Zeit der Entstehung kann kein Zweifel sein. Die Capitel sind in den Jahren 546—539 entstanden, d. h. in der Zeit, die zwischen den ersten grossen Erfolgen Cyrus', der Besiegung des Lyderkönigs Crösus im Jahre 546 v. Chr., und seiner Eroberung Babels (539/538 v. Chr.) liegt.

I) 40 1—41 29 Der Anbruch der neuen Zeit und Jahwe, der unvergleichliche alleinige Gott, der sie herbeiführt.

a) 40 1–11 Die trostreiche Kunde von dem heilbringenden grossen Ereignis, das sich vorbereitet.

Diese einleitenden Worte künden den Inhalt der Trostschrift Cap. 40—55 in ausserordentlich wirkungsvoller Weise an: Voran steht gleichsam als Motto des Ganzen Gottes Aufforderung zu trösten, da jetzt der grosse Wendepunkt im Geschick seines Volkes gekommen ist (v. 1 2); dann hört der Prophet bereits Stimmen, die zur Vorbereitung aufrufen auf die herrliche Rückkehr der von Jahwe geführten Exulanten, deren vorderste Spitzen man bald von hohem Berge aus wird sehen können (v. 3 f. 9–10), Stimmen, die auch ihn selber ermuntern, die unvergängliche Wahrheit des Wortes Gottes zu predigen (v. 6–8).

Man kann die Stellung von v. 6–8, die die specielle Aufgabe des Propheten angeben, inmitten der zusammengehörenden Verse von der Heimkehr des Volkes und dem Sichtbarwerden seiner vordersten Reihen (v. 3 4 9–10) mit Rothstein erklärlich finden, die Beweglichkeit und Weite des menschlichen Verstandes kann wirklich ganz Disparates unter einen Begriff bringen; aber das Einfachste und Natürlichste ist es, mit Duhm und Cheyne v. 6–8 herauszunehmen und hinter v. 11 zu setzen, wo sie dann die trefflichste Fortsetzung in der Schilderung des unvergleichlichen Gottes erhalten, dessen wahres Wort der Prophet zu predigen hat (v. 8), und von wo sie zunächst wegen des gleichen Anfangs in die Nähe von v. 3 an den Rand, dann im fortlaufenden Text hinter v. 3 f. (5) zu stehen kamen.

Diese dem Gedankengang sehr zu statten kommende Änderung wird durch die metrische Form bestätigt: v. 1–4 9–11 sind vier Vierzeiler im sog. Ḳina-Metrum (s. zu 1 21), während das Tetrastich v. 6–8 in der Mitte halbierte Zeilen aufweist. Man könnte diese Abwechslung im Metrum nur für beabsichtigt ansehen, wenn man sich den Zusammenhang erschweren wollte.

α) 40 1–4 (5) 9–11 Die Ankündigung der neuen Zeit.

1 2 Die erste Strophe: Jetzt ist Jahwes Volk zu trösten, denn die Zeit der Strafe ist vorbei. **1** נַחֲמוּ ist wiederholt, um das Unerhörte der Aufforderung als wirklich gewollt zu bezeichnen: *Tröstet*, meint nicht mich misszuverstehen: *tröstet mein Volk!* Solche emphatische Wiederholung ist besonders bei unserm Verf. beliebt vgl. 43 11 25 48 15 51 9 12 17 52 1. Aufgefordert sind mit dem Propheten alle, die irgend die Fähigkeit zu trösten haben; es klagen so viele (v. 27), aber jetzt ist die Zeit, Mut und Hoffnung zu haben, zu ermuntern

und zu trösten. Auch die Suffixe dienen, den Mut zu beleben: Jahwe ist doch *euer* Gott und will zeigen, dass er es ist und ihr *sein* Volk seid. יֹאמַר *er spricht* scil. jetzt (nicht: in der Zukunft), jetzt in einem fort, das Imperf. hat die Bedeutung des Partic. (vgl. קוֹרֵא v. 3); das Perf. wäre nicht gut und wenn man י als Dittographie des letzten י von עַמִּי ansehen möchte (vgl. aber v. 25 41 21), so müsste man אָמַר lesen. Jahwe redet jetzt in den Ereignissen, die sich vollziehen, in den Siegen, die Cyrus bereits davongetragen und die ihm noch bevorstehen; aus ihnen kann jeder, wie der Prophet, Jahwes Stimme vernehmen. **2** Jerusalem und Jahwes Volk gehören für die Zeit des Heiles zusammen (vgl. auch 52 9), darum tritt jetzt Jerusalem ein für das Volk, dort konzentriert sich die herrliche Zukunft, Jerusalem ist die Heimat und der Inbegriff des gesamten Volkes; jetzt zwar ist es noch in verzweifelter Lage und kann von dem Glück und der hohen Bedeutung, die es haben soll, noch nichts sehen, darum bedarf es herzlicher Ermunterung, vgl. Gen 34 3 50 21 zu דַּבֵּר עַל־לֵב. Diese aber ist jetzt vollauf begründet: *es hat seine Dienstzeit vollendet*, l. מְלְאָה (vgl. Gen 29 27), da צָבָא, das abgesehen von der zweifelhaften Stelle Dan 8 12 immer Mascul. ist, nicht Subj. sein kann (s. ZATW 1895, 319). Zu der Bedeutung harter Dienst, Mühsal für צָבָא, eigentlich Kriegsdienst, vgl. Hi 7 1; die Änderung Cheynes in עַצְּבָהּ „ihr Schmerz" ist doch so unnötig, wie seine Lesung des ganzen Stichos: כִּי הִשְׁלִים עַצְּבָהּ כִּי הִשְׁבִּית עֲבֹדָתָהּ = „dass er (nämlich Jahwe) ihrer Pein ein Ende, dass er ihren Dienst aufhören machte", und wie die Vermutung שִׁלֻּמִים „Vergeltung" für כִּפְלַיִם. *Abbezahlt ist seine Schuld*, כִּי fehlt mit Recht in LXX; zu der Bedeutung von נִרְצָה, das als Partic. Niph. נִרְצָה wegen des mascul. עָוֹן zu punktieren ist, vgl. Kal und Hiph. in Lev 26 34 43. Das Sätzchen erklärt, warum Jerusalem eine harte Dienstzeit auferlegt war vgl. 50 1ᵇ. Die letzte Zeile ist zu lang, das מִיַּד יַהְוָה in der Rede Jahwes auffallend, es scheint daher zur Erklärung aus 51 17 eingetragen; dagegen ist an כִּפְלַיִם kein Anstoss zu nehmen: *Doppeltes* scil. doppelte Strafe hat es empfangen, so beurteilt jetzt Jahwe, da er die neue Zeit herbeiführen will, die Leiden seines Volkes: die Jer 16 18 ausgesprochene Drohung ist jetzt erfüllt. Die beiden כִּי zu Anfang der beiden letzten Zeilen sind koordiniert, sie leiten die indirekte Rede ein.

3 4 Die zweite Strophe: Schon hört man den Ruf, dem nach Jerusalem ziehenden Jahwe die Bahn zu bereiten. Wie den Königen und Vornehmen Boten vorangehen, um die Bahn frei zu machen (vgl. I Reg 18 46), wie die Wege zum Empfange des Königs in Stand gesetzt werden (vgl. Mk 11 8), so vernimmt der Prophet schon eine Stimme, die ebenso Jahwes Heranzug vorangeht. Wer ruft, ist nicht gesagt, jedenfalls nicht Jahwe (vgl. לֵאלֹהֵינוּ), auch nicht Menschen, die nur Menschen, welche unfähig sind, die gegebenen Befehle auszuführen, aufrufen könnten. Ob der Prophet an höhere Wesen aus der Umgebung Gottes (vgl. 6 3) denkt, die einander gegenseitig auffordern, die auch dazu im Stande sind, die geforderte Wegräumung der Hindernisse zu besorgen, ist fraglich. Schwerlich aber sind die Worte von der Wegbereitung trotz manchen Späteren (vgl. 11 15 f. 19 23 35 8 62 10 Ps Sal 11 1–8) in eigentlichem Sinne, sondern bildlich zu fassen von der Umgestaltung der geschichtlichen Verhältnisse (vgl. Hag 2 22 Sach 4 7). Um diese durchzusetzen und alles für den Einzug Jahwes

und die Herrlichkeit Zions zu ordnen, sind wohl die Unsichtbaren am Werk; diese Ereignisse sprechen deutlich für jeden, der hören kann, und ihrer Sprache, der der Prophet mit Staunen lauscht, Gehör zu schenken, fordert er seine Volksgenossen auf: קוֹל קוֹרֵא „Stimme eines Rufenden“, Stat.-constr.-Verbindung = *horch! man ruft.* בַּמִּדְבָּר gehört, wie das parallele (allerdings in LXX fehlende) בָּעֲרָבָה zeigt, zum Folgenden trotz der Anwendung auf Johannes den Täufer in Mk 1 3 Mt 3 3 Lk 3 4 Joh 1 23. *Wüste* und *Steppe* sind nicht auf besondere Gegenden, die diese Namen κατ᾽ ἐξοχήν trugen, etwa die Wüste Judas und die Steppe des Jordanthales, zu deuten, sondern gehören zum ganzen Bilde: Wo bis jetzt kein Weg war, wird ein Jahweweg gebahnt, bereitet die neue Zeit sich wundebar vor. 3^b ist der erste Halbvers so kurz, dass vielleicht יַשְּׁרוּ doppelt zu lesen ist. 4 bleibt im Bilde: Berg und Thal (גֶּיא, im stat. constr. גֵּיא), הֶעָקֹב, hier als das Höckerige gefasst, was es sonst nirgends bedeutet, und daher wohl wegen 42 16 mit Oort in עִקֵּשׁ zu ändern, *das Holprichte,* und die רְכָסִים, ἅπ. λεγ. wohl: *das rauhe, zerklüftete Terrain,* werden zu einer Ebene d. h. alle Hindernisse schwinden. Der Vers ist wegen וְהָיָה wohl nicht mehr als Befehl, sondern als Aussage des קוֹרֵא zu verstehen, und um des Metrums willen wird man ebenfalls mit Duhm die beiden Hemistiche von v. 4^a umstellen. Um eine ethische Vorbereitung auf das Kommen Gottes handelt es sich hier überall nicht; zu einer solchen fehlt den Menschen die Macht, die ethische Umwandlung ist Gottes Werk nach Jer 31 33 34.

5 ist später hinzugefügt, als v. 6–8 bereits v. 4 von seiner Fortsetzung, v. 9–11, trennten und v. 3 f. eines Abschlusses bedurfte (Duhm, Cheyne). Dass v. 5 Glosse ist, verrät ferner der allgemeine Ausdruck (ganz verschieden von der anschaulichen Darstellung von v. 3 f. und 9–11), die Härte des Zusammentreffens von כָּל־בָּשָׂר in v. 5 und in v. 6 und der unserm Verf. fremde Schluss: denn Jahwes Mund hat es gesprochen vgl. 1 20 (Duhm). Die Glosse ist kaum mit LXX nach 52 10 dahin zu ändern, dass man יֶשְׁעוֹ, sein Heil, für יַחְדָּו liest (so auch Rothstein, der ausserdem כָּל־בָּשָׂר samt dem Schlusssatz weglässt und den so verstümmelten v. 5 als vierte Zeile zu den durch Auslassung von יַשְּׁרוּ בָּעֲרָבָה v. 3 und וְכָל־הַר v. 4 und durch Nichtberechnung des als Vorschlag betrachteten קוֹל קוֹרֵא v. 3 auf drei Zeilen reduzierten Versen 3 und 4 zieht). **6–8** s. nach v. 11.

9 Die dritte Strophe: Aufforderung an die Boten Jerusalems, diesem und den judäischen Städten die frohe Kunde von dem Kommen Jahwes zu bringen. Der Anschluss an v. 3 f. ist der engste: dort die Wegbereitung, hier der Heranzug. Zu dem sogenannten dativus ethicus in עֲלִי־לָךְ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 119 s. In der Stat.-constr.-Verbindung מְבַשֶּׂרֶת צִיּוֹן könnte צִיּוֹן dem Sinne nach appositionell zu fassen sein = die Freudenbotin Zion, wie in בְּתוּלַת־צִיּוֹן oder אֶרֶץ יְהוּדָה; aber es ist auch nicht bloss formale, sondern wirkliche Unterordnung möglich = *Freudenbotin Zions.* Letztere Fassung wird durch die Stelle 52 7 f., die am Ende der Schrift auf 40 9 zurücksieht und unsern Ausdruck erklärt (vgl. auch 41 27), sowie durch den Zusammenhang empfohlen; מְבַשֶּׂרֶת ist dann substantiviertes Femininparticip mit Kollektivbedeutung = מְבַשְּׂרִים, wie יוֹשֶׁבֶת die Einwohner 12 6, גּוֹלָה die Exulanten etc. vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 122 s. Demnach fordert der Prophet, der v. 9 spricht, nicht das verzagte (v. 2) Jerusalem selber, sondern seine Boten auf, auf einen hohen Berg zu steigen, um Ausschau zu halten (vgl. 52 8: Zions Späher) und dann eiligst

sich aufzumachen, dass sie dem verzagten Zion die frohe Botschaft mit lauter Stimme melden und auch in die judäischen Provinzialstädte tragen. Von der dritten Zeile ist bloss der Anfang: הָרִימִי אַל־תִּירָאִי, *rufe laut, ohne Furcht*, erhalten; DUHM vermutet nach 52 7 etwa den Ausfall von הַשְׁמִיעִי שָׁלוֹם, vielleicht ist aber das an den Anfang von v. 10 (s. dort) geratene הִנֵּה אֲדֹנָי *Der Herr ist da!* der ursprüngliche Schluss der Zeile. BUDDE und ROTHSTEIN wollen dem Metrum durch Tilgung von מְבַשֶּׂרֶת יְרוּשָׁלִַם helfen, haben jedoch dann nur drei Zeilen für die Strophe.

10 11 Die vierte Strophe: Der Prophet redet auch hier, wie v. 9, und schildert den Heranzug des von den Boten bereits angekündigten Gottes. **10**ᵃ ist zu lang für die erste Zeile, DUHM und CHEYNE entfernen אֲדֹנָי als in den Text geratenes Ḳĕrē für das folgende יַהְוֶה; nehmen wir die beiden ersten Worte als Rest der dritten Strophe (s. v. 9), so empfiehlt sich יהוה in הִנֵּה zu ändern: *Siehe, er kommt in Macht*, l. בְּחֹזֶק mit LXX u. a. für בְּחָזָק, da das sogenannte בְּ essentiae mehr die Eigenschaft, als die hier wichtigere Entfaltung derselben hervorhebt. *Sein Arm übt ihm Herrschaft* d. h. er ruht jetzt nicht mehr, er besiegt die Feinde und schafft Erlösung seinem Volke in herrlicher Gottesthat vgl. 51 9 53 1. Wie ein siegreicher Heerführer zieht er nicht leer ein, er bringt (לְפָנָיו und אִתּוֹ) mit, was den Ertrag seines Feldzugs ausmacht; פְּעֻלָּה ist synonym mit שָׂכָר der Ertrag der Arbeit, mit beidem ist wohl das Heil gemeint (vgl. 62 11), das seinem Volke nun zuteil wird. **11** Zugleich aber sorgt er schon bei der Sammlung und auf dem Heranzuge liebreich für sein Volk, wie ein Hirt für die Schafe (vgl. Jer 31 10 Hes 34 11–16). Die erste Zeile schliesst mit יְקַבֵּץ, dessen Objekt עֶדְרוֹ ist; daher hat man בִּזְרֹעוֹ mit *mit* (nicht: *in*) *seinem Arm* zu übersetzen. Das ו von וּבְחֵיקוֹ gehört vor טְלָאִים: *Und die Lämmer trägt er in seinem Busen, die Mutterschafe führt er sachte* (vgl. Gen 33 13). So BUDDE, DUHM, CHEYNE. In dieser Zurückführung des Volkes durch Jahwe ist für Dtjes das ganze Heil beschlossen; denn sie ist der Beginn der neuen Zeit.

β) 40 6–8 Des Propheten Aufgabe, von der Nichtigkeit alles Irdischen und der Ewigkeit des Wortes Jahwes zu predigen. Vgl. Vorbem. zu v. 1.

6 Wieder, wie v. 3, hört der Prophet einen Ruf aus unsichtbarem Mund (vgl. zu v. 3), der ihm den besonderen Auftrag erteilt zu predigen; darauf frägt der Prophet, was er zu predigen habe, für das unverständliche וְאָמַר hat man mit LXX und den meisten Neueren וָאֹמַר *Da sagte ich: was soll ich predigen?* zu lesen. Das grossartige Thema seiner Verkündigung, das ihm gleichfalls gegeben wird, ist v. 6ᵇ–8: Die Vergänglichkeit *alles Fleisches* d. h. alles Irdischen, zumal aller Weltmächte vgl. 31 3, und die Ewigkeit des Wortes Jahwes (v. 8ᵇ). Alles Irdische vergeht wie Gras und wie die Blumen des Feldes *all' seine Stärke*, l. mit PERLES, CHEYNE וְכָל־חָסְנוֹ für חַסְדּוֹ, da die gewöhnlich angenommene Bedeutung Huldreiz, Grazie nicht nachweisbar ist und, wie die Konjekturen הודו, הֲדָרוֹ *seine Pracht* (LXX: δόξα vgl. I Pt 1 24), einen weniger guten Sinn giebt. **7** Die Hinfälligkeit auch des Stärksten auf Erden schildert v. 7ᵃ. Gerade wie die Blumen und das Gras vor dem versengenden Ostwind verdorren

(vgl. v. 24), so verwelkt die Macht der Chaldäer, wie einst die der Assyrer, wenn Jahwes Odem darüber fährt; vgl. auch 31 3. Die letzten drei Worte v. 7^b: „fürwahr, Gras ist das Volk" sind in jeder Hinsicht störend: sie passen nicht ins Metrum, verderben in kleinlicher Weise, als ob noch eine Erklärung für חָצִיר nachgebracht werden müsste, die poetische Darstellung und schränken den Sinn von כָּל־הַבָּשָׂר sehr zum Schaden des Sinnes auf הָעָם das Volk (was für eines? das jüdische? oder das Menschenvolk?) ein. Die Worte sind dem Kontexte fremd, vielleicht der Stossseufzer eines Zeitgenossen des Apokalyptikers von Cap. 24—27 (Duhm). In LXX fehlt der ganze Vers, die Gleichheit von v. $7^{a\alpha}$ mit v. 8^a erklärt das Versehen. **8** Noch einmal wird die Hinfälligkeit des Irdischen, das jetzt nur noch Gras und Blume genannt wird, wiederholt, um dagegen die Ewigkeit des Wortes Jahwes um so wirkungsvoller hervorzuheben. ***Jahwes Wort*** ist das Wort der Propheten, hier bes. nach der Seite der Verkündigung des Weltplanes, weniger nach seinen Forderungen gedacht: dieser Weltplan Jahwes verwirklicht sich; die grossen Ereignisse zeigen, dass die neue Zeit kommt, und dies hat der Prophet seinem Volke zu deuten.

Über 40 1-11 vgl. Rothstein StK 1899, 1—36, zu 40 9-11 Budde ZATW 1891, 235. **9—11** s. S. 271f.

b) 40 12–31 Jahwes Erhabenheit über alle Welt.

Der Abschnitt 40 12-31, die erste Ausführung über das dem Propheten gegebene Thema (v. 6-8), zerfällt in vier Absätze v. 12-16. v. 17-20, v. 21-26 und v. 27-31. Die absolute Überlegenheit Jahwes lässt die Menschen erst recht ihre ganze Nichtigkeit erkennen, ist aber darum gerade die nie versiegende Quelle von Kraft und Mut für die, welche auf ihn harren: Das Wort unseres Gottes bleibt in Ewigkeit.

α) **40** 12-16 Jahwes unvergleichliche Macht und Weisheit und die Unzulänglichkeit auch des grössten Opfers. Drei Fünfzeiler, d. h. Strophen, bestehend aus je einem Distichon und einem Tristichon vgl. Ps 68 und 99, sowie die ähnlich gebauten Pss 30 und 87.

12 Jahwes Erhabenheit in der Natur. Die pathetischen Fragen, die auf eine Vergleichung der Menschen mit Gott abzielen, wollen besagen: ***wer hätte messen, bestimmen . . . können?*** Was Jahwe gethan hat, ist den Menschen unmöglich, ihre winzigen Mittel reichen von ferne nicht hin; niemand ausser Jahwe ist dazu im Stande. Die Verba weisen auf die Weltschöpfung, auf die genaue Abgrenzung von Meer und Festland, von Himmel und Erde, hin vgl. Hi 28 25f. כָּל ist Perf. von כול *fassen*, שָׁלִישׁ bezeichnet ein Hohlmass, wahrscheinlich ist das einzig mit dem Artikel versehene הָאָרֶץ, das metrisch und sachlich zu entbehren ist, Glossem und עָפָר stat. absol. zu lesen. פֶּלֶס wird im Unterschied von מֹאזְנַיִם die Setzwage sein vgl. Prv 16 11 JSir 42 4.

13 14 Jahwes Allweisheit; seinen Plan, nach welchem er die Geschichte leitet, hat er allein gefasst und er braucht keinen Ratgeber, um den rechten Weg zu finden. Die „klugen" Menschen können ruhig ihre Räte, wie die Weltgeschichte gehen sollte, für sich behalten. **13** תִּכֵּן *bestimmen*, v. 12 in physischem, hier in übertragenem Sinne = ***bestimmend einwirken, die Richtung geben*** (nicht: = ermessen); רוּחַ = νοῦς (LXX), das, was bei Menschen לֵב genannt wird. In alter Zeit ist Jahwe רוּחַ (vgl. 31 3), hier besitzt er רוּחַ. יוֹדִיעֶנּוּ

ist Relativsatz zu אִישׁ עֲצָתוֹ. **14** אֹרַח מִשְׁפָּט ist nicht: der Weg des Gerichts, sondern, parallel zu דֶּרֶךְ תְּבוּנוֹת: der rechte Weg, scil. die richtige Leitung der Weltgeschichte. וַיְלַמְּדֵהוּ דַּעַת, das in LXX fehlt, ist eine Glosse, die unliebsam וילמדהו wiederholt und die parallelen Glieder trennt.

15 16 Jahwes Grösse und Kraft; für sie bedeuten die Völker nicht mehr als ein Tropfen am Eimer oder ein Stäubchen an der Wagschale, die beide für das Gewicht nicht in Betracht fallen. **15** מַר *Tropfen* ist ἅπ. λεγ.; מִדְּלִי bedeutet *am Eimer, vom Eimer herunter hangend,* nicht: aus dem Eimer, zu דְּלִי vgl. Num 24 7; שַׁחַק *Staub* findet sich auch JSir 42 4. אִיִּים, in Dtjes sehr beliebt, sind eigentl. die Inselländer, die Länder am Meer, bezeichnen aber leicht die Länder überhaupt. Jahwe *hebt sie,* scil. wenn er wollte, also: kann sie heben, *wie ein Sandkorn;* möglich ist, dass יִטּוֹל von נָטַל in intransit. Bedeutung: schwer sein, wiegen, zu lesen ist: *die Inselländer wiegen nicht mehr als ein Sandkorn* (Buhl). **16** Opfer, wie sie der Würde dieses erhabenen Gottes entsprechen, können niemals gebracht werden. Für Dtjes sind die Opfer zu Symbolen geworden; er teilt also die alte Ansicht (vgl. Gen 8 21 I Sam 26 19) auch nicht mehr, aber statt wie die alten Propheten konsequent gegen die Opfer Opposition zu machen (vgl. zu 1 10–17), deutet er sie um, und so bemüht man sich später um die Darstellungsform, die Symbole, und begnügt sich mit ihnen, statt sich, wie die alten Propheten, um das, was den Symbolen erst Wert verliehe, zu bekümmern. Die „poetische“ Umdeutung führt, wie die „Pietät“ gegen die traditionellen Formen, leicht dazu, dass man schliesslich statt des Kernes die leere hohle Schale behält.

β) 40 17–20 Für den erhabenen Gott giebt es kein Bildnis. Mit Oort, Duhm, Cheyne sind 41 6 7 zu 40 17–20 zu nehmen und zwar zwischen 40 19 und 20 zu setzen; denn während sie in Cap. 41 dem Zusammenhang fremd sind, füllen sie in Cap. 40 eine längst bemerkte Lücke. Durch ihre Herübernahme erhält man für den Abschnitt vier Doppeldisticha. Der Abschnitt ist ausserdem bemerkenswert als der erste in der Reihe der Angriffe auf die Verehrung Gottes im Bilde, s. 44 9–20 45 20 46 1 2 5–7 (vgl. zu diesen Stellen), ferner Hab 2 18f. Jer 10 1–9 Ps 115 4–7 Bar 6. Dabei wendet sich Dtjes nicht so sehr an die Bilderdiener unter den Juden und Babylonier, als an die Menschheit überhaupt; darum vermeidet er den Gebrauch des Eigennamens Jahwe und betont mit der Bezeichnung אֵל Gottes Unterschied von der Menschheit und der ganzen Sinnenwelt (31 3). Übrigens ist es kein Zweifel, dass es für den Verf. nur einen Gott giebt; der Bilderdienst erscheint ihm als ein allgemein menschlicher Irrtum in der Verehrung dieses einen Gottes, ein Irrtum, den er besonders in der Heidenwelt kräftig vertreten sieht.

17 Die Ausdrücke אַיִן, אֶפֶס und תֹּהוּ zur Bezeichnung des Nichtigen und Wesenlosen sind dem Verf. besonders beliebt. Das מִן vor אֶפֶס ist partitiv zu fassen: zum Nichts, zum Nichtsein gehörig, ein Stück davon. **18** Das וְ stellt den neuen Gedanken der Aussage von v. 17 entgegen: Wenn Nationen vor ihm wie nichts sind, wie kommt ihr dann noch dazu, ihm etwas zu vergleichen und etwas als ihm ähnlich hinzustellen, eine Abbildung, ein „Konterfei“, von ihm zu machen?

19 Der Einwand, den man auf die Frage v. 18 erheben könnte, wird schon durch den Bericht über die Fabrikation der Gottesbilder genügend zurückgewiesen: הַפֶּסֶל *das Bild* (urspr. = Schnitzbild, dann überhaupt: ein geformtes Bild, hier nach dem Zusammenhang: ein gegossenes Gottesbild), das einer

nennen könnte — ***gegossen hat es ein Künstler Und ein Goldschmied*** vgl. Jdc 17 4 ***mit Gold überzogen.*** Zu dem goldenen Überzug der aus Erz gegossenen Bilder vgl. 30 22. Die Unübersetzbarkeit von v. 19^{b} sieht auch KITTEL ein, aber sein יְצָרֵף בּוֹ für צֹרֵף: „er schmilzt daran silberne Ketten, um es zu befestigen" hat auch die Bedeutung von צָרַף, das nirgends = „löten", sondern nur = „läutern", „Goldschmiedarbeit verrichten" ist, gegen sich. Da zudem das Sätzchen in LXX fehlt, ist es als Variante entweder zu v. $19^{a\beta}$, oder zu 41 $7^{b\beta}$, dem es inhaltlich parallel ist, zu betrachten. Die weitere Arbeit bei der Herstellung eines Gussbildes fehlt jetzt in Cap. 40, v. 20 redet von einem Bilde aus Holz. Die Lücke füllen die in Cap. 41 ganz verlorenen (s. dort) Verse 41 6 7. Allerdings wird dann die Herstellung des gegossenen Bildes ausführlicher geschildert, als die des hölzernen; aber zum Ersatz findet 44 9–20 das umgekehrte Verhältnis statt (doch vgl. noch zu 40 20). Hier gewinnen auch אִישׁ und רֵעֵהוּ von **41 6** einen Sinn, es sind der Künstler und der Goldschmied von 40 19, die einander helfen und zur Arbeit ermuntern.

41 7 geht etwas genauer auf die bereits 40 19 41 6 allgemein geschilderte Arbeit ein und zeigt, wie das Produkt von Hand zu Hand geht, bis es fertig ist. Der Goldschmied heisst im zweiten Stichos מַחֲלִיק פַּטִּישׁ *der Hammerglätter,* der das Goldblech mit einem Hammer glatt an den vom Giesser erhaltenen Kern anschlägt. Von ihm geht das Bild zum הוֹלֶם פָּעַם (zu der Tonzurückziehung vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 29f), unter dem man gewöhnlich den Ambosschläger, aber vielleicht besser mit Targ. den Klöpfelschläger versteht, welcher „die letzte feine Arbeit des Modellierens verrichtet" (DUHM). Dieser hat schliesslich auch die Ränder der Goldplatten zu verlöten, und wenn er sich sagen kann, dass die Lötung gut ist, das fertige Gottesbild mit Nägeln auf dem Postament zu befestigen. לֹא יִמּוֹט, das ohne וְ, eng angeschlossen, sich auf das Subj. von יְחַזְּקֵהוּ bezöge, ist nach 40 20 als erklärende Glosse hinzugefügt (DUHM, CHEYNE).

20 Die Entstehung eines hölzernen Gottesbildes. Der Anfang, den man gewöhnlich übersetzt: „wer arm ist an zu Widmendem", „wer nicht viel aufzuwenden hat" (aber der „Arme" kann sich ja doch einen weisen Künstler aussuchen), ist verdorbener Text. DUHM denkt an הַמְסַכֵּן תְּמוּנָה oder הַמְּסַכֵּן (abzuleiten von סַכִּין oder שַׂכִּין, Messer): Der ein Bildnis schnitzt; ZIMMERN Zeitschr. f. Assyr. 1894, 111f. stellt הַמְסֻכָּן mit dem assyr. *mūsukkānu,* Palme, zusammen, wie schon HIERONYMUS bemerkte, ***amsuchan*** sei eine haltbare Holzart; CHEYNE vermutet nach 44 14 zwei Baumnamen: שרבן (= Scherbinbaum) für מסכן, und תִּדְהָר (Ulme? s. 41 19) für תרומה, und stellt diese Namen hinter יִבְחָר. Sicherheit ist nicht zu gewinnen. Bei der letzten Annahme muss man, wie CHEYNE auch thut, den rein in Imperfekten, die durch kein Perf. zu Anfang in die Sphäre der Vergangenheit gerückt sind, schildernden Vers, als späteren Einsatz erklären. לֹא יִמּוֹט ist Relativsatz zu פֶּסֶל und hier durchaus am Platz: ein Gottesbild herzustellen, ***das nicht wackelt.*** In diesem Worte, wie in dem יחזקהו 41 7^{b} verglichen mit חזק und ויחזק 41 6 7^{a}, klingt doch schon der Spott über den Bilderdienst durch, stärker macht er sich 44 9–20 geltend.

γ) **40** 21–26 Gottes unbedingte Macht über Welt und Menschen. Sechs Doppeldistichen: v. 21, v. 22, v. 23 $24^{a\alpha}$, v. $24^{a\beta b}$, v. 25 $26^{a\alpha}$, v. $26^{a\beta b}$. Auch in

diesem Abschnitt redet der Verf. nicht so sehr zu den Israeliten, als zu den Menschen überhaupt. Sie alle sollten in den Werken der Schöpfung und in den Thaten der Geschichte die Grösse Gottes erkennen. Man spürt es ordentlich den Worten des Verf.s ab, welche Freude ihn erfüllt, dass er im Buch der Natur und Geschichte zu lesen gelernt hat. Er sieht jetzt in demselben die Herrlichkeit seines Gottes so klar, dass er sich darüber wundert, dass die Menschen nicht alle von Anfang der Welt an, diese Erkenntnis gewonnen haben. Dabei denkt er allerdings nicht daran, dass ihm schon vorher die Einheit Gottes und die Wahrheit seines Wortes d. h. seines Planes (s. v. 8) gewiss waren und dass diese Gewissheit erst ihn befähigte, den einen Gott auch in der Betrachtung der Natur und der Weltgeschichte zu finden.

21 Aus eigener Erkenntnis oder denn doch von andern, die ihnen die Augen öffneten, belehrt könnten alle Menschen Gott kennen, und zwar *von Anfang an*, d. h. natürlich: von Anfang der Welt an. Dass dies der Sinn ist, beweisen 41 4 und das parallele מוֹסְדוֹת הָאָרֶץ, das nur „die Grundfesten der Erde" bedeuten könnte und daher verdorben sein muss aus: מִיסְּדוֹת הָאָרֶץ *von der Gründung der Erde her* (Duhm, Cheyne). **22** In Participien, die in solchen Beschreibungen beliebt sind, wird nun die Grösse Gottes geschildert: *Er thront über dem Erdenrund* d. h. der vom Horizont abgegrenzten, resp. vom Meere umgebenen Erdscheibe vgl. Hi 26 10, und zwar so hoch, dass die Menschen *wie Heuschrecken* sind (zu dieser sprichwörtlichen Redensart vgl. Num 13 13). דֹּק ἅπ. λεγ. wird als dünnes Tuch, als Flortuch erklärt; aber die alten Übersetzungen (ausser LXX, die andern Text vor sich hatte) haben דֹּק von דַּק v. 15 nicht unterschieden. Auch die Vorstellung vom Ausbreiten des Himmels als eines Flortuches, so poetisch sie uns vorkommt, ist der Fortsetzung nicht parallel. Es ist daher nach LXX (ὡς καμάραν) mit Klostermann, Cheyne zu lesen: כָּרָקַע, ohne Artikel, wie auch כָּאֹהֶל, *er breitet wie eine Feste* (wie eine feste Fläche, רָקִיעַ ist hier noch nicht term. techn. im Sinn von Gen 1), *den Himmel aus Und spannt ihn aus wie ein Zelt zum Wohnen.* מָתַח ist ἅπ. λεγ.; die Änderung von כָּרָקַע in כַּדֹּק erklärt sich leicht aus der Zeit, da רקיע fester technischer Begriff für das Firmament geworden war, vgl. auch Hes 1 22. **23 f.** Jahwes Grösse in der Geschichte. Die Beispiele erinnern den Erlebnissen des Verf.s gemäss an den Sturz gewaltiger Herrscher durch Cyrus. **24** vergleicht die Raschheit ihres Sturzes mit dem raschen Verwelken der Pflanzen (vgl. v. 7), die kaum gepflanzt, vor dem Windhauch verdorren und verdorrt zerstieben. שֹׁרֵשׁ ist denominat. Pō. = *wurzeln* s. Ges.-Kautzsch[26] § 55 b; גֶּזַע vom Stamm einer Pflanze auch 11 1. **25** Auf Grund der Darlegung von v. 21–24 nun dieselbe Frage, wie v. 18 nach v. 17, und wie dort eingeleitet mit וְ (LXX gut: νῦν οὖν). קָדוֹשׁ, ohne Artikel und ohne ein abhängiges Nomen, ist als Eigenname und in dem Sinne von אֵל (v. 18) gebraucht, so nur noch Hab 3 3 (parallel zu אֱלוֹהַּ) und Hi 6 10. יֹאמַר *er spricht*, wie v. 1, in einem fort für den, der die Wunder der Schöpfung, zumal den Sternenhimmel über uns, betrachtet und bedenkt. Dahin weist daher auch **26** die Menschen. אֵלֶּה meint die Sterne, von denen nachher die Rede ist. בָּרָא (bei Dtjes beliebt) ist auch an unserer Stelle, die neben Dtn 4 32 zu den ältesten Belegstellen für den Gebrauch des Ḳal (Niph. in Hes) gehört, noch nicht specifischer term. techn. für die Erschaffung der Welt; es bezeichnet niemals die creatio ex nihilo,

auch hier meint es die Schöpfung eines Neuen auf Gottes Befehl, vgl. zu Gen 1 1. Die Frage מִי־בָרָא אֵלֶּה bedarf keiner besonderen Antwort; der Verf. schildert zum Schlusse lieber die wunderbare Art, wie der Schöpfer die Sterne *aufgehen lässt* (= הַמּוֹצִיא) und alle seinem Befehle gehorchen. Wie ein Feldherr gebietet Gott den Gestirnen, sie sind sein Heer und haben ihre Namen. Dieser poetischen Schilderung liegt wohl die Anschauung zu Grunde, welche die Gestirne als lebende Wesen auffasste; von ungehorsamen Sternen weiss aber Dtjes noch nichts, vgl. 24 21 und im Buch Henoch 18 15 (s. auch ἀστέρες πλανῆται Jud v. 13). רֹב Subst. und אַמִּיץ Adject. sind nicht kongruent, gewöhnlich liest man daher mit den Versionen אֹמֶץ und übersetzt: infolge (aus Furcht vor) der Stärke der Kraft ist keiner zu vermissen; aber dann wäre ein Suffix, das auf Gott hinwiese, kaum zu entbehren. Einfacher ist es deshalb, für רֹב das Adjekt. רַב zu lesen und מִן direkt mit נֶעְדָּר zu verbinden (vgl. עָבַר מִן v. 27 und ganz dieselbe Konstruktion JSir 42 20: לֹא נֶעְדַּר מִמֶּנּוּ): *Dem Kräftereichen und Machtgewaltigen Ist noch keiner ausgeblieben* (Duhm).

δ) **40** 27–31 Jahwe, der ewige Gott, der Trost und die Kraft derer, die auf ihn hoffen. Vier Doppeldistiche: v. 27, v. 28a (bis הארץ), v. 28 (von לא ייעף an) 29, v. 30 31a; zu v. 31b s. Erklärung. Jetzt wendet sich der Prophet direkt an „Jakob-Israel", an sein Volk, um aller Mutlosigkeit entgegenzutreten und zu zeigen, worauf sein Idealismus sich gründet: Gerade der erhabene, unvergleichliche Gott, vor dem alles Fleisch nichtig ist (v. 12–26), ist der ewige, der seinen Plan durchführt, seine Verheissung erfüllt. Das Vertrauen auf ihn verleiht eine wunderbare Kraft, die immer wieder siegreich über allen Druck der Gegenwart hinaushebt und in frischer Hoffnung dem sicheren künftigen Heile entgegenträgt.

27 Die skeptischen Zweifler klagen: *Verborgen ist vor Jahwe unser Weg* d. h. unser Geschick *Und unser Recht entgeht* bleibt unbeachtet *meinem Gott.* Das Geschick, das sie in der Knechtung durch ein fremdes Volk schon lange Jahre erfahren, widerspricht dem Recht, das fordert, dass Jahwe sie aus der Hand ihrer Bedrücker endlich befreit (vgl. v. 2b). Der Sinn ist der Klage 49 14 ähnlich: Jahwe hat uns aufgegeben und vergessen. Das ist dem Propheten ein völlig unberechtigter Skepticismus **28**: Die Israeliten könnten es doch *erkannt haben* oder denn *hören* (s. v. 21; vielleicht ist vor הֲלוֹא nach LXX mit Duhm ein וְעַתָּה zu setzen), dass Jahwe *ein ewiger Gott* und der Schöpfer der Erde von einem Ende zum andern, also nicht auf die Spanne Zeit, die sie ihm bestimmen wollen, und auf einen engen Raum, sodass ihm etwas entgehen könnte, beschränkt ist. Ferner aber ist die Leitung der Geschicke durch ihn weder zu bezweifeln noch mit unserm unzureichenden Verstande zu kritisieren; es fehlt Gott so wenig an Kraft, als an Weisheit, ist er es doch **29**, der dem Müden und Ohnmächtigen (אֵין אוֹנִים) neue Kräfte verleiht. Die Gegenüberstellung vom Erlahmen der kräftigsten Jünglinge und Krieger **30** und von der bleibenden, ja zunehmenden Frische derer, die auf Jahwe hoffen, **31a** zeigt, dass auch v. 29 in erster Linie von der Verleihung geistiger Kraft und Stärke verstanden sein will. Dem יַחֲלִיפוּ כֹחַ *sie gewinnen neue Kraft* entsprechend ist יַעֲלוּ אֵבֶר nicht = sie erheben die Schwingen, sondern = *sie lassen Schwingen wachsen wie die der Adler* (sie bekommen Schwingen wie die Adler), zu fassen. הֶעֱלָה ist Hiph. von עָלָה, wachsen, z. B. 55 13. Die religiöse Hoffnung

verleiht Lebenskraft, um das Erdengeschick zu überwinden, und Adlerschwingen, um sich in hohem Geistesflug über den Skepticismus und Pessimismus der Welt zu erheben. Dieser Idealismus des Glaubens erscheint erst in seiner wahren Kraft, wenn wir bedenken, dass ihn „der Vertreter eines zerschmetterten und mit Füssen getretenen (51 23) Völkleins" besitzt (Duhm).

31[b] ist von Duhm als fremder Zusatz erkannt, der das Bild von v. 31[aβ] schädigt, da es aus Adlern Strausse macht. Er wird nicht als Citat aus einem Gedicht, sondern als prosaische, nach v. 30 gebildete Erklärung von v. 31[a] zu verstehen sein (so auch Cheyne).

c) 41 1–20 Jahwe, der Erwecker des Cyrus und der Retter seines Volkes.

Die skeptische Klage: Jahwe kümmert sich um das Schicksal Israels nicht (40 27), ist völlig ohne Grund. Denn Jahwe ist es, der den siegreichen Cyrus berufen hat (41 1–4); darum hat aber auch Israel, Jahwes Knecht, nichts zu befürchten, es soll gerade jetzt gerettet werden (41 8–20).

α) 41 1–5 Die Erweckung des Cyrus, ein Beweis von Jahwes Macht.

Vier Doppeldisticha: v. 1, v. 2[abα], v. 2[bβ] 3, v. 4; über v. 5 s. Erklärung. Der Beweis wird in Form einer Gerichtsverhandlung gebracht; doch ist dieselbe nicht genau durchgeführt, insofern als v. 1 die Völker wohl zur Verhandlung über die Erfolge des Cyrus aufgerufen sind, nachher aber Jahwe allein spricht. Sie hatten also nichts auf sein Argument zu entgegnen.

1 Da יַחֲלִיפוּ כֹחַ offenbar irrtümlich aus 40 31 wiederholt ist (de Lagarde), so darf man nicht darnach die ersten Worte z. T. nach LXX in הַחֲרִישׁוּ אֱיָל, = erneuert die Kraft, ändern wollen. Zur Gerichtsverhandlung brauchen die Völker doch keine besondere Kraft; viel besser bleibt man hier beim überlieferten Text: „Schweiget zu mir", was als prägnanter Aufruf am Anfang wohl passt: *Höret mir schweigend zu!* Wie aber im parallelen Gliede die wohl Ähnliches fordernden Worte an die לְאֻמִּים gelautet haben, ist nicht auszumachen: Duhm dachte an יֶחֱשׁוּ וְנִתְוַכָּח, sie mögen ruhig sein, dass wir mit einander rechten; Cheyne vermutet mit Anlehnung an Klostermann יַחֲלוּ לְתוֹכַחְתִּי, wartet auf meine Beweisführung (vgl. 42 4 Hi 13 6). Statt der Jussive in v. 1[b] sähe man lieber Imperative; Klostermann, Cheyne stellen sie deshalb her: גְּשׁוּ und דַּבְּרוּ: *tretet herzu, nachher sollt ihr das Wort haben.* Ähnlicher Wechsel liegt auch v. 21 f. nicht vor (s. dort). **2** bis v. 4[aα], die Streitfrage: wer hat Cyrus berufen? Dass es sich um Cyrus handelt, beweist seine Schilderung; übrigens ist er 44 28 45 1 genannt und bezieht II Chr 36 22 Esr 1 1 unsern Vers auf ihn. Cyrus kommt *von Osten,* v. 25 von Norden und Osten. Der Stichos: *Sieg fällt ihm zu auf Schritt und Tritt,* ersetzt das Objekt von הֵעִיר; קָרָא ist = קָרָה, begegnen, zufallen, und צֶדֶק, das in Dtjes sehr oft und mit sehr verschiedenem Sinne sich findet, ist hier soviel wie *Sieg,* da sich das Recht im Kriege durch den Sieg beweist; das muss ja so sein, wo Gott alles lenkt, und wo jeder Kampf als ein Gottesurteil gilt. In v. 2[b], zu dessen Anfang מִי nachwirkt, ist für יַרְדְּ, das man als hier unbrauchbares Imperf. apoc. von רָדָה (er wird niedertreten lassen) auffassen müsste, am besten mit Klostermann, Cheyne nach LXX zu lesen: יַחֲרִד *in Schrecken setzen,* vgl. Jdc 8 12 II Sam 17 2 Hes 30 9 Sach 2 4 (Ewald, Duhm: יָרֹד, niedertreten, vgl. 45 1; Hitzig u. a. יֹרִד = יוֹרִיד, stürzen). Das zweite יִתֵּן ist unrichtige Wiederholung des ersteren; zu חַרְבּוֹ, das nicht mit Staub verglichen sein kann, also Subj. des Satzes ist,

passt ohnehin das mascul. יִתֵּן nicht, zudem fehlt ein Objekt. Diesen Mängeln hilft Duhms תְּשִׂימֵם ab, das jedenfalls dem geforderten Sinne entspricht: *Es macht sie zu Staub sein Schwert*, (l. mit Ginsburg כֶּעָפָר, nicht כֶּ״, das an מֵ״ soll denken lassen) *Zu zerstiebender Spreu sein Bogen*. Das Distichon ist nicht mehr Frage, sondern beschreibt, wie Cyrus die von panischem Schrecken ergriffenen Feinde auseinander treibt. Diese Beschreibung setzt **3** fort: *Er verfolgt sie, dringt wohlbehalten vor, Betritt den Weg nicht mit seinen Füssen* d. h. so rasch stürmt er voran, dass er gleichsam den Weg mit seinen Füssen nicht berührt, sondern über ihn dahin fliegt vgl. Dan 8 5: וְאֵין נוֹגֵעַ בָּאָרֶץ. Das ist der Sinn von v. 3b. **4** *Wer hats gethan und bewirkt?* schliesst zusammenfassend die Frage ab; die Antwort beginnt mit קֹרֵא: *Der, der von Anfang an die Geschlechter rief*, und zwar nicht nur ins Leben, sondern zu ihren Aufgaben im grossen Verlauf der Geschichte. Dass dies aber Jahwe ist, leidet für Dtjes keinen Zweifel (v. 4b): Jahwe ist der Ewige (40 28), der Erste und bei den Letzten noch da. Dtjes sieht also, wie die Propheten und die Deuteronomiker, die ganze Geschichte als von Jahwe geleitet an; Jahwe beruft die Völker und Nationen, die Assyrer und die Chaldäer, nach einander, er ist der Lenker der Weltgeschichte. Wenn aber Dtjes mit diesem Hinweis den Streit als entschieden betrachtet, dann sieht man, dass er Jahwes Leitung der vergangenen Geschichte als eine Wahrheit voraussetzt, die unter den Israeliten einmal so anerkannt ist, dass man sie nicht erst noch zu beweisen braucht, ja von der es leicht wäre, auch die Völker zu überzeugen, wenn sie sie in Zweifel ziehen wollten.

5 ist keine Fortsetzung von v. 1-4: denn als Worte Jahwes gedacht, redeten sie von den anwesenden (v. 1) Ländern als nicht gegenwärtig und müsste v. 5 vor v. 4 stehen; als vom Propheten gegebene Schilderung des Eindrucks der Thaten des Cyrus auf die Heiden aufgefasst, stände der Vers ausser Zusammenhang mit v. 1-4. Entweder ist v. 5 ein irgend woher versprengtes Stück oder noch eher eine Klammer, die notdürftig die bereits hierher verschlagenen Verse 6 und 7 mit v. 1-4 verbinden wollte und dabei im Hinblick auf den gegenseitigen Zuruf חֲזַק v. 6, der als „sei getrost" verstanden wurde, von der Furcht und dem Schrecken der Länder redete (Duhm). Vielleicht ist nach LXX: (ἅμα κρίνων) am Schluss (Duhm) oder selbst schon am Anfang (Cheyne) von v. 5b hinzuzufügen: יַחְדָּו לַמִּשְׁפָּט (sie nahten herzu und kamen) *insgesamt zur Gerichtsverhandlung*. Ebenso l. וַיִּירְאוּ. Nach diesem Einschub ist dann wohl auch der Jussiv für den Imperativ in v. 1 eingeführt und der Zusammenhang so gedacht: „Höret mir schweigend zu", sagt Jahwe, aber nicht zu den Ländern; sondern nun folgt die Ankündigung, dass die Länder zum Gericht erscheinen sollen (v. 1[von איים an]-4). Darauf berichtet v. 5, dass sie furchtsam der Aufforderung Folge leisteten, wobei einer dem andern Mut zusprach (v. 6f.).

Über den von **6 7** gewährten „Blick in die Götzenschmiede" s. nach 40 19. Was die Götzenschmiede in der Völkerversammlung thun sollte, wäre nicht einzusehen.

β) 41 8-20 Israels Trost ist die Verheissung der Vernichtung der Feinde und seiner eigenen Rückkehr.

Der Abschnitt fällt auf durch den im Mittelstück v. 11-16 den Hassern und Befehdern Israels gedrohten Untergang, namentlich dadurch, dass die Israeliten selber ihre Feinde „dreschen" sollen. Dazu kommt noch, dass die Verse den Eindruck erwecken, als ob es sich nicht um die Chaldäer in Babylonien, sondern um die gegen Jerusalem versammelten Feinde handle, vgl. auch die Parallele Mch 4 11-13. Endlich ist zu beachten, dass sie ein besonderes Metrum (sog. Ḳīna-metrum) aufweisen und sich auch auf diese Weise von ihrer Umgebung abheben. Man wird daher die drei Vierzeiler als dem Zusammenhang ursprünglich fremd anzusehen haben. Weiteres s. Schlussbem. zu v. 11-16.

Das Übrige schliesst sich gut zusammen, v. 17 folgt besser auf v. 10 als auf v. 16. Das Ganze macht zusammen drei Strophen von je zwei Doppeldistichen aus: v. 8–10 (vgl. Auslegung), v. 17 18, v. 19 20.

8–10 Israel hat sich nicht zu fürchten; es steht in ganz besonderm Verhältnis zu Jahwe. **8** *Du aber* im Gegensatz zu den Cyrus preisgegebenen Völkern (v. 1-4). Israel heisst der *Knecht* Jahwes, so vorher schon bei Hes 28 25 37 25 und, falls die Stellen wirklich jeremianisch sind, auch Jer 30 10 f. 46 27 f. Der Sinn dieser Bezeichnung ist nicht immer derselbe; wie die Diener nicht alle dieselbe Stellung ihrem Herrn gegenüber einnehmen, so kann עֶבֶד in allgemeinstem und einfachstem, aber auch in ganz speciellem Sinne gebraucht sein. Wo nun, wie hier, von einer Erwählung die Rede ist (vgl. 43 10 44 1 2 49 7), also eine Vergleichung mit den andern Knechten (Völkern) durchscheint, bedeutet *Knecht* offenbar den Leibdiener, den Lieblingsdiener Jahwes. Dagegen ist durch nichts angedeutet, dass hier schon an eine Mission gedacht sei, die dieser Knecht an den andern Knechten, an den Heiden, auszurichten hätte. Immerhin ist eine strenge Scheidung des עֶבֶד vom מַלְאָךְ nicht durchzuführen (vgl. 42 19); als Specialdiener war auch Israel gerade zu einer besondern Mission wohl geeignet. Den Unterschied Israels von den Nationen hebt auch die Bezeichnung hervor: *Same Abrahams meines Freundes;* auf so enge Beziehungen mit Jahwe, auf die Abstammung von Jahwes Freund, auf so hohen „religiösen Adel", kann kein anderes Volk sich berufen (vgl. Joh 8 33 Lk 19 9). אֹהֲבִי bedeutet nicht nur: der mich lieb hat, was deutlicher אֹהֲבֵנִי heissen würde, sondern *mein Freund,* da das Hebr. kein anderes Wort hat für unser reciprokes Freund (DUHM). Die LXX betont mit ihrem ὃν ἠγάπησα mehr die andere Seite. Vgl. zu dieser Bezeichnung Abrahams als des Freundes Gottes II Chr 20 7 Jak 2 23 (φίλος θεοῦ) und den Koran Sur. 4 124 (*chalīlu-llāhi*). Der Streit, ob es sich in **9** bei den Enden der Erde um Mesopotamien, oder um Ägypten handle, zeigt, wie unklar der Text bleibt, wenn er auf Israel und seine Berufung bezogen wird. Die Enden der Erde sind doch nicht Ägypten und aus Mesopotamien ist nicht das Volk, sondern Abraham berufen. Das führt darauf, die Worte auf Abraham zu beziehen, auf den sie allein passen; bei dieser Beziehung ist auch das Sätzchen: *ich sprach zu dir: mein Knecht bist du* nicht die einfache Wiederholung des עַבְדִּי von v. 8, und Abraham heisst auch Ps 105 6 42 Gottes Knecht. Dann aber sind die Worte v. $9^{ab\alpha}$ eine Randbemerkung über Abraham. Diese Annahme hat noch den Vorteil, dass wir dann keine Lücke noch Unregelmässigkeit im Metrum anzunehmen haben; das erste Doppeldistichon besteht aus v. 8 und dem Schluss von v. 9: *Den ich erwählt und nicht verworfen habe;* מָאַס bekommt so auch eine wichtige Bedeutung: Israel habe ich erwählt und seither mitnichten etwa verworfen vgl. Jer 7 29. Die Anrede ist auch so lang genug und begründet die Aufforderung אַל־תִּירָא **10** aufs beste. Zu dem Hithp. von שָׁעָה : תִּשְׁתָּע, sich (ängstlich nach Hilfe) umschauen, vgl. GES.-KAUTZSCH^{26} § 75 bb. Die Perff. in v. 10^{b} drücken die Unabänderlichkeit des Entschlusses aus: ich habe schon soviel als etc., = ich werde sicherlich scil. *dich stärken, dir helfen und dich stützen* בִּימִין צִדְקִי mit meiner (das Suff. gehört zum ganzen Begriff) Hand des Rechtes, d. h. die recht

ist und daher auch das Recht schafft; das Recht ist für Jahwe die Verwirklichung des Heils, für Israel die Rettung, also *mit meiner rettenden Hand.*

11—16 Alle Feinde Israels werden verschwinden. Jeder Vierzeiler umfasst zwei Verse. **11** *Die gegen dich entbrannt sind* natürlich von Eifer und Hass, so noch 45 24; zu dem parallelen אַנְשֵׁי רִיבְךָ vgl. Hi 31 35. **12** מַצֻּתְךָ (die Männer) *deines Haders* ist nach den meisten MSS zu lesen (Ginsburg), also ohne י, dessen Einsetzung die Punktation מַצֻּתֶיךָ fordert. Zu dem Verschwinden der Feinde vgl. 17 13f. 33 18.

13 sagt dasselbe, was v. 10. **14** מְתֵי יִשְׂרָאֵל ist, auch wenn es den Sinn von מְתֵי מִסְפָּר (Gen 34 30), resp. מְתֵי מְעָט (Dtn 26 5), = „Mannen von geringer Zahl“, „Häuflein Israel“ haben könnte, viel zu schwach für das parallele *Wurm Jakob*; daher l. mit Ewald u. a. רִמַּת י״ *Würmchen Israel*; nach ב von יעקב ist das ähnliche ר übersehen und dafür das י von ישראל verdoppelt. Zu der Nebeneinanderstellung von רִמָּה und תּוֹלַעַת vgl. 14 11 Hi 25 6. Diese Bezeichnung Israels soll dem zärtlichen Mitleid Ausdruck geben und die tröstliche Wirkung der Worte vergrössern. עֲזַרְתִּיךָ ist Perf. der Gewissheit wie v. 10ᵇ. Nach LXX ὁ λυτρούμενός σε ᾿Ισραήλ ist mit Cheyne קְדוֹשׁ (eingesetzt nach 43 14 48 17 etc.) auszuscheiden: *Und ich bin dein Erlöser, Israel!* גֹּאֵל, der term. techn. für denjenigen, der die Pflicht hat, eine Sache oder Person zurückzukaufen, bes. auch für den Bluträcher, der den Mörder oder doch einen Clangenossen desselben zu töten hat, ist in Jes 40—66 im Sinne von *Erlöser*, *Beschützer* ein stehender Ehrentitel Jahwes (vgl. 43 14 44 6 24 47 4 48 17 49 7 26 54 5 8 59 20 60 16 63 16).

15 Das geringe Israel wird zum neuen Dreschschlitten, der so trefflich arbeitet, dass er samt dem Korn die Tenne und selbst, wie in starker Hyperbel gesagt wird, die Hügel, auf denen gedroschen wird, kurz und klein schneidet. Die Berge sind die Feinde, die Israel „zerdrischt“, vgl. Mch 4 11–13 Jes 25 10. חָרוּץ ist erklärende Glosse zu dem seltenen מוֹרַג (heutzutage noch *mauradsch* oder *nauradsch* geheissen) *Dreschbrett;* da es den Stichos zu lang macht, kann es nicht als Adjekt. gehalten werden (vgl. Duhm, Cheyne). Das Dreschbrett (vgl. über dies Werkzeug zu 28 27) ist *neu* und „ein Besitzer von“ d. h. *versehen mit* (*doppelten Schneiden*). Die Reduplikation פִּיפִיּוֹת auch Ps 149 6. **16** Für תְּפִיץ אוֹתָם l. mit Duhm תְּפִיצֵם wegen des Metrums, dagegen wird man aus demselben Grunde nicht יִשְׂרָאֵל, sondern תִּתְהַלָּל zu entfernen haben; v. 16ᵇ hat dann ganz denselben Versbau wie v. 14ᵃ, und wo es sich um eine Ansprache an Israel handelt, wäre blosses קְדוֹשׁ wohl weniger am Platze (vgl. 40 25).

Die hier genannten Feinde erscheinen nicht als solche, die bereits über Israel den Sieg davongetragen haben, wie die Chaldäer, sondern als solche, die noch mitten im Streite mit Israel sich befinden (vgl. den vierfachen Ausdruck v. 11 f.). Man denkt zunächst an die Nachbarn Judäas, die sich Israels Unglück zu nutze machten; aber diesem Auskunftsmittel steht entgegen, dass Dtjes wohl von der einstigen Uneinnehmbarkeit Jerusalems (vgl. 54 14–17 49 24–26), aber nirgends von Siegen der Israeliten mit den Waffen in der Hand spricht. Darum hat es grössere Wahrscheinlichkeit für sich, dass v. 11–16 nicht nur dem Zusammenhang (s. Vorbem. zu v. 8–20), sondern auch Dtjes fremd sind und dass sie auf die letzten Feinde Jerusalems sich beziehen. Auch so gefasst, könnte man sie aus der Zeit Dtjes's herleiten, da sie inhaltlich auf Hes's Weissagung vom Untergang der Feinde vor Jerusalem zurückgehen. Doch fixiert man lieber die Zeit nicht, jedenfalls ist eine viel spätere Zeit durchaus nicht ausgeschlossen; vgl. 17 12–14 Mch 4 11–13, sowie Jo 4 9–17 und selbst Sach 12 3–7 bes. v. 6.

17—20 Die wunderbare Erquickung des Volkes auf seinem Heimweg. Fortsetzung von v. 8–10: Schilderung des von Jahwes rechter Hand geschaffenen Heiles (צֶדֶק vgl. v. 10). Die Schilderung ist nicht als Allegorie für die Rettung aus geistlichem Elend zu fassen; immerhin ist aber die Hilfe aus der leiblichen Not den Exilierten eine sichere Gewähr auch für jene und beides hängt für den Propheten zusammen (44 3 55 1 2).

17 In dem überaus langen ersten Stichos (bis וָאַיִן) wird eines der beiden

Adjektiva zu entfernen, vielleicht an den Anfang des zweiten Distichons vor אֲנִי (v. 17b) zu versetzen sein: ***Die Armen, die Wasser suchen und ist keines da, Deren Zunge vor Durst vertrocknet*** נָשָׁתָּה, Pausa mit sog. Dag. forte affectuosum, für נָשְׁתָה, s. GES.-KAUTZSCH[26] § 20 i), ***Die Elenden, ich, Jahwe, will sie erhören*** etc. **18** vgl. 30 25. שְׁפָיִים, *waldlose Hügel,* kommt ausser 49 9 nur noch bei Jer (z. B. 3 2) vor, da Num 23 3 der Text nicht sicher ist.

19 Die Wüste, durch welche Israel zieht, verwandelt sich in eine Oase mit prächtigem Baumwuchs. שִׁטָּה beginnt den zweiten Stichos, תִּדְהָר den vierten. Was mit letzterm für ein Baum (Ulme, Fichte oder Platane) gemeint ist, weiss man nicht, obschon er nach 60 13 auf dem Libanon wächst. Ebenso ist תְּאַשּׁוּר nicht ganz sicher; doch wird damit wohl der Scherbînbaum, eine Cedernart (cypressus oxycedrus) gemeint sein (vgl. 60 13 Hes 27 6 31 8). **20** Der letzte Zweck dieser wunderbaren Hilfe und Umwandlung ist der Erweis von Jahwes Schöpfermacht, vgl. 55 13. יָשִׂימוּ ist elliptisch für יָשִׂימוּ mit לְבָם oder עַל־לֵב, und die 3. pers. plur. steht für das unbestimmte ***man*** (= alle Menschen insgesamt).

d) 41 21–29 Jahwe, der wahre Gott, und die Götter der Heiden.

Wiederum in Form einer Disputation. Das Argument für Jahwe als den allein wahren Gott bildet hier die Vorausverkündigung der Zukunft. Die Götter haben keine Weissagung aufzuweisen, auch keine Kunde von den kommenden Ereignissen. Ihr Schweigen verurteilt sie, dass sie nichts und aber nichts sind. Diese Argumentation geht wieder von einem den Israeliten feststehenden Satze aus, wie in v. 4 (s. d.); ob derselbe auch von den Heiden, die ihren Göttern gewiss ebenfalls das Vorherwissen der Zukunft zuschrieben, anerkannt werde, berührt den Propheten nicht, der nur den Israeliten die Einzigkeit Jahwes und die Nichtigkeit der Heidengötter nachweisen will, die ihm beide unumstösslich feststehen.

Dagegen fällt der gegen die schriftstellerische Seite des Abschnittes von DUHM erhobene Einwand, nämlich dass es unüberlegt sei, Jahwe mit den nichtigen nichtseienden Göttern eine Disputation anstellen zu lassen, bei Verbesserung des Textes von v. 21 (s. dort) fast ganz dahin.

Die vier Strophen bestehen je aus zwei Doppeldistichen.

α) **21–24a** Die beiden ersten Strophen: Die allgemeine Beweisführung. **21** Das erste Distichon: ***Bringt eure Rechtssache*** (für רִיבְכֶם wird übrigens רִבֵיכֶם ***die für euch streiten*** zu lesen sein, vgl. zu 34 8 und s. zu v. 21b) ***herbei! Spricht Jahwe,*** ist sehr kurz; vielleicht fehlt im ersten Stichos die Anrede (nach der Emendation von v. 21b: die Heiden, etwa אִיִּים, das vor יאמר leicht ausfallen konnte), im zweiten setzt DUHM nach LXX am Schlusse הָאֵל ***der Gott*** hinzu Nach BAER und GINSBURG ist עֲצֻמוֹתֵיכֶם, nicht עֲצֻ״, zu lesen; das Wort kommt nur hier vor und soll nach Analogie des arab. *'iṣma* (Verteidigung) „eure Beweisgründe", „eure kräftigen Argumente" bedeuten. Schon, ohne den Text zu ändern, hat man darunter die Idole (HIERONYMUS u. a.) verstanden. Dieses Verständnis scheint einer richtigen Empfindung zu entspringen; man wird aber dann auch der leichten Änderung des fraglichen Wortes in עַצְּבוֹתֵיכֶם oder עֲצַבֵּיכֶם ***eure Götzen*** (vgl. zu 2 8) zustimmen (GRÄTZ, BUDDE, CHEYNE). Dass nachher (v. 22b 23 24) diese nun selber, nicht ihre Verehrer, angeredet werden, ist nach v. 22a nicht auffallend; dass die letzteren aber auch zugegen sind, zeigt das Schlussurteil v. 29, das zu den Heiden über die Götter (vgl. die Suff.

הֵם—) gesprochen wird. **22**a Subj. der Verba sind die Götzen; für יַגִּישׁוּ (das eine unangenehme Wiederholung von הַגִּישׁוּ in v. 21 wäre, dazu ohne Objekt) l. nach alten Versionen, Lowth u. a. יִגְּשׁוּ *sie sollen vortreten!* **22**bα3 an die Götzen selber gerichtet: הָרִאשֹׁנוֹת *das Frühere* d. h. Vergangenes (im Gegensatz zu הַבָּאוֹת, *das Kommende*), und zwar alles umfassend: sowohl Ereignisse, als auch Weissagungen der Vergangenheit, bisweilen geradezu wie hier: geweissagte und bereits eingetroffene Ereignisse; das sind für Dtjes Argumente für das Dasein Gottes, die man *zu Herzen nehmen* (שִׂים לֵב) muss.

22γ (von וְנֵדְעָה an) das erste Distichon der zweiten Strophe. Die beiden Stichen sind aber mit Duhm, Cheyne, Skinner umzustellen; Sinn und Parallelismus werden dadurch verbessert: *Oder lasst uns das Kommende hören, Damit wir seinen Ausgang erkennen* scil. sehen können, ob es eintrifft oder nicht. **23** *Was in Zukunft* (לְאָחוֹר) *kommen wird* ist = הַבָּאוֹת. Die Aufforderung ist wiederholt; sie ist wichtig genug, denn daran wird sich zeigen, ob die Götzen Götter sind. Aber sie schweigen; daher fordert Jahwe sie auf, auch nur ein Lebenszeichen zu geben. אַף = *auch* daran sei mir schliesslich genug; zu *Gutes oder Schlimmes thun,* = überhaupt etwas thun, meinetwegen auch nur etwas Schlimmes, vgl. Zph 1 12 Jer 10 5. Die Ironie, die schon in dieser Herabminderung der Forderung liegt, setzt sich fort: *damit wir staunen* (wörtlich: uns vor Verwunderung nacheinander umsehen vgl. v. 10) *und sehen zumal* d. h. damit wir staunend was zu sehen bekommen. Zu der Form נִשְׁתָּעָה mit Kohortat. ה—ָ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 75 l; die Fassung „so wollen wir uns messen", wozu man הִתְרָאָה vergleicht, ist weniger gut. Ebenso passt Oorts Punktation וְנִרָא „und wir wollen uns fürchten" nicht zur Rede Jahwes; man lese mit Kĕtîb וְנִרְאֶה. **24**a Die Götzen geben aber kein Lebenszeichen; darum fasst Jahwe das offenbare Ergebnis kurz zusammen: *Offenbar ist es* (הֵן), *ihr seid nichts und euer Thun ganz und gar nichts,* l. מֵאָפֶס vgl. 40 17.

24b ist ein Zusatz eines Spätern, nicht für die Götzen, sondern für die jüdischen Leser bestimmt, dazu nicht im Geiste des Verf.'s unseres Abschnittes, der nicht nur mit dem Kraftwort תּוֹעֵבָה gegen die Götzendiener loszieht (Duhm, Cheyne). יִבְחַר בָּכֶם ist Subj. des Sätzchens.

β) **25—29** Die beiden letzten Strophen: Der Beweis an einem einzelnen Ereignis (der Herbeiführung Cyrus') erbracht. **25** הַעִירוֹתִי, nicht הַ״, s. Ges.-Kautzsch[26] § 72 x; zu וַיַּאת, von אָתָה, s. ib. § 76 d. *Norden* und *Osten* wollen zusammengenommen sein und sagen, dass Cyrus von Nordosten herkam. יִקְרָא בִשְׁמִי ist Obj. zu הַעִירוֹתִי; der Sinn des Ausdrucks kann schwerlich ein andrer sein als: Cyrus ruft den Namen Jahwes an beim Kultus vgl. Gen 4 26, also er anerkennt Jahwe als Gott. Die Erklärung: er wird meinen Namen bekannt machen durch seine Thaten, ist eine gezwungene Abschwächung. Beruft man sich auf 45 4 f., wo gesagt ist, dass Cyrus Jahwe nicht kannte, so steht aber 45 6, dass durch seine merkwürdigen Erfolge alle Welt, also wohl er selber auch, zu der Erkenntnis von Jahwes Einzigkeit gelangen solle (vgl. übrigens zu 45 3–6); somit ist der gewöhnliche Sinn von יִקְרָא בִשְׁמִי nicht unmöglich: Cyrus, zuerst ohne davon zu wissen Jahwes Werkzeug, wird mit der Zeit Jahwe als den Urheber seiner Erfolge erkennen und verehren (so Duhm,

Skinner). Aber einstweilen ist die Aussage von der Verehrung Jahwes durch Cyrus doch proleptisch und der Text erweckt ohnehin Bedenken: וְיָאת und יִקְרָא בִשְׁמִי sind nicht gut parallel, וְיָאת fehlt zudem in LXX. Cheyne lässt daher ויאת (vermutlich Rest der zu יקרא an den Rand gesetzten Verbesserung: קָרָאתִי) aus, liest העירותיו (mit Suff.) und קָרָאתִי בִשְׁמוֹ am Schluss; vielleicht ist die Ansetzung des Suff. an הָעִירוֹתִי unnötig, dagegen nach LXX ἐγὼ δέ am Anfang (mit Oort) אֲנִי hinzuzufügen und noch das überflüssige שֶׁמֶשׁ wegzulassen. Das Distichon lautete dann: אֲנִי הַעִירוֹתִי מִצָּפוֹן מִמִּזְרַח קָרָאתִי בִשְׁמוֹ *Ich habe erweckt vom Norden, Vom Osten habe ich bei seinem Namen gerufen.* Das Objekt bringt v. 25b: *Den, der Fürsten zerstampft* (für יָבֹא wird mit Recht seit Clericus יָבוּס gelesen, das ו ist ein unnötiger Rest des vorangehenden בִּשְׁמוֹ) *wie Lehm Und wie ein Töpfer, der Thon zertritt.* סְגָן *Statthalter, Fürst* ist assyrisches Lehnwort, zuerst bei Hes 23 6 12 23; später war es der Titel eines Tempelbeamten, des στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ bei Josephus und im NT z. B. Act 4 1. **26** Wer hat von den Göttern *von Anfang an,* schon *im voraus,* Cyrus' Siege verkündet? צַדִּיק in ursprünglichem Sinn: *er hat Recht* vgl. Ex 9 27. Die Antwort v. 26b: Keiner hat es vorausgesagt, keiner Worte von den Göttern vernommen.

27 Das unverständliche הִנֵּה הִנָּם, siehe! siehe sie (wen?), ist verdorbener Text. Cheyne vermutet, dass הִנָּם der Rest von ursprünglichem הִגַּדְתִּים sei; aber die Beziehung des Suff. auf ein aus אִמְרֵיכֶם zu entnehmendes אֲמָרִים ist schwierig. Daher wird es besser sein, הִנֵּה als solchen Rest eines הִגַּדְתִּיהָ mit neutrischem Suff. und הִנָּם als eine nachträgliche Beifügung anzusehen. רִאשׁוֹן wird man dann, wie Cheyne, nach מֵרֹאשׁ (v. 26) = *gleich anfangs, schon zuvor,* eigentlich: als ein Vorläufer der Dinge, die sich ereignen sollten (vgl. 43 9), erklären, also: *Zum Voraus habe ich Zion es angekündigt Und Jerusalem gab ich einen Freudenboten.* Die Worte weisen auf 40 9 f. und auf unsern Propheten selber hin, durch den Jahwe die kommenden Ereignisse kundthat. **28** Der Gedanke, der hier erwartet werden muss, nämlich: dass kein andrer Vorläufer der Ereignisse da war und die Götzen eben keinen Rat und die Geschichte nicht zu deuten wussten, schimmert noch durch, ist aber unmöglich, dem Text in seiner jetzigen Form abzugewinnen. Zunächst ist mindestens וָאֵרֶא (nicht "וא) zu lesen, dass man übersetzen kann: Ich schaute: da war niemand, Und unter diesen da (scil. den Götzen) wusste keiner Rat. Aber auch das befriedigt nicht völlig; die LXX giebt für וארא ἀπὸ γὰρ τῶν ἐθνῶν, wie für מֵאֵלֶּה ἀπὸ τῶν εἰδώλων αὐτῶν. Sind ἐθνῶν und εἰδώλων, wie Duhm wohl mit Recht bemerkt, nur Glosseme, so dürfte nicht מֵאַיִּים und מֵאֵלִים, sondern beidemal וּמֵאֵלֶּה zu lesen sein, wie jetzt schon an zweiter Stelle steht. Ferner dürfte aber auch die Erklärung der LXX auf Heiden und Götzen abzulehnen und die Beziehung beider מֵאֵלֶּה auf die Götzen allein vorzuziehen sein, da es sich nur um das Urteil über diese handelt: *Aber von diesen (Götzen), da war keiner da, Von diesen, da wusste keiner Rat.* מֵאֵלֶּה steht verächtlich, dem selben Zweck dient die Wiederholung. ואשאלם, das unhaltbar ist, da Gott doch nicht diese Götzen um Rat fragen wird, scheint aus Dittographie des vorangehenden Buchstabenkomplexes אִשׁוּמֵאֵל entstanden zu sein und die Verderbnis und Unordnung des Folgenden ver-

schuldet zu haben (vgl. die LXX). Über Vermutungen kommt man aber beim Versuche der Herstellung hier schwerlich hinaus: Vielleicht ist mit Umstellung von v. 28b und Anfang von v. 29, mit Anfügung von מֵאַ֫יִן (vgl. πόθεν ἐστέ LXX, so Duhm) an הֵן כֻּלָּם (v. 29) und mit Änderung von v. 28b nach v. 26 zu lesen: הֵן כֻּלָּם מֵאַ֫יִן וְאֵין מַשְׁמִיעַ דָּבָר *Siehe, sie sind alle nichts, Keiner lässt ein Wort (der Weissagung) hören.* Das Urteil über die Nichtigkeit der Götzen und ihre Unfähigkeit zur Weissagung ergeht in **29** (von אָוֶן an) auch noch über ihre Werke und Bilder: *Schein, nichts sind ihre Werke, Luft und Leere ihre Bilder.* Die Suffixe ־ֵם, ־ֵהֶם v. 29 gehen auf die Götzen; von v. 27 an sind diese nicht mehr angeredet, sondern die Heiden. In v. 24 ist das Urteil noch an die Götzen gerichtet, hier v. 27–29 sollen die Völker direkt erfahren, was „ihre Beschützer" (vgl. רִֽבֵיכֶם v. 21) wert sind.

Die beiden einleitenden Capp. 40 41 haben die Hauptgedanken der Trostschrift hervorgehoben und die Personen eingeführt oder doch erwähnt, welche an dem grossen Wendepunkt der Geschichte, den der Prophet anzukündigen und zu deuten hat, im Vordergrunde stehen: Jahwe, den alleinigen Lenker der Weltgeschichte, gegenüber den ohnmächtigen nichtigen Göttern der Heiden; Israel, das von Gott erwählte, jetzt in der Fremde weilende, aber demnächst zu herrlichem Heile in die Heimat geführte Völkchen; Cyrus, den von Gott herbeigerufenen unvergleichlichen Sieger, der die Macht der Chaldäer stürzt und damit die neue Zeit für Zion vorbereitet. In den folgenden Capiteln werden die einzelnen Gedanken aufgenommen und weiter entfaltet: Israel, seine niedrige Gegenwart und seine hohe Zukunft, Cyrus und der Sturz der chaldäischen Weltmacht, Zion und seine künftige Herrlichkeit. Das geschieht nicht in scharfer Abgrenzung; die einmal behandelten Themata klingen in den folgenden Abschnitten nach, die erst später im Mittelpunkt stehenden Gedanken sind dem Verf. schon in den früheren Capiteln vor Augen, und durch alle hindurch bleibt Jahwes Leitung der Geschicke der Trost und die Hoffnung Israels. Innerhalb dieser Teile ist daher auch kein fester logischer Gedankenfortschritt zu erkennen; sie bestehen vielmehr aus einer Gruppe von kleineren Stücken, die sich mehr oder weniger eng an einen solchen Hauptbegriff als ihren Krystallisationspunkt anschliessen.

2) 42 1—44 23 Israel, der Knecht Jahwes und seine sichere Zukunft.

Dass für Dtjes Israel der Knecht Jahwes ist, ist keine Frage vgl. schon 41 8 und im Folgenden bes. 44 1 2. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass auch alle Abschnitte, welche von einem Knechte Jahwes handeln, darunter Israel verstehen müssen. Gerade der Umstand, dass Dtjes von einem solchen spricht, könnte dazu geführt haben, dass man seiner Trostschrift Gedichte einfügte, die denselben Gegenstand behandelten, sei es, weil man der Ansicht war, dass auch in ihnen mit dem Knechte Jahwes Israel gemeint sei, oder sei es, weil man den Unterschied wohl kannte, aber doch die eingefügten Stücke für geeignet ansah, entweder die Idee des Gottesknechtes zu vertiefen oder zu ergänzen. Vgl. hierüber zunächst zu 42 1–9 und dann Schlussbem. zu Cap. 55.

a) 42 1–9 Die hohe Bestimmung des Gottesknechtes.

Voran (v. 1–4) steht das erste jener vier Gedichte vom Ebed-Jahwe: 42 1–4 49 1–6 50 4–9 52 13—53 12, darauf folgt v. 5–9 die Versicherung Jahwes, dass er die hohe neue Verheissung, die in diesem Bilde vom Gottesknechte gegeben ist, verwirklichen werde. In v. 1–4 liegen drei ebenmässig gebaute einfache Tetrasticha vor; in v. 5–9 ist der Text mehrfach beschädigt, es scheinen einzelne Stichen der drei aus je vier Distichen bestehenden Strophen verloren oder doch verstümmelt.

α) **42 1–4** Das erste Ebed-Jahwe-Gedicht: die Person des Gottesknechtes und seine Mission, allen Völkern die wahre Religion, die Religion Jahwes, zu vermitteln; es ist Jahwe selber, der hier spricht. **1** Die Erwählung, Aus-

rüstung und Aufgabe des Gottesknechts. Wie 41 29 mit הֵן auf das Ergebnis der grossen Gerichtsverhandlung hingewiesen wird, so hier auf die Person des Gottesknechts, dessen Mission hier nun sicher (vgl. zu 41 8) als auf die Völker sich erstreckend gefasst ist. אֶתְמָךְ־בּוֹ (hier mit בְּ, 41 10 mit direktem Objekt, vgl. auch die beiden Konstruktionen bei אָחַז) *den ich festhalte* = an dem ich festhalte, den ich nicht fahren lasse. Zu בְּחִירִי vgl. 41 8: אֲשֶׁר בְּחַרְתִּיךָ, ferner 43 20 45 4. רָצְתָה נַפְשִׁי *den ich innig liebe* ist Relativsatz, wie אֶתְמָךְ־בּוֹ; zur Konstruktion und zum Sinn von רָצָה *lieben* vgl. Ps 147 11. Die Mission des Gottesknechts ist eine prophetische, daher ist er auch wie ein Prophet mit Gottes Geist ausgerüstet, vgl. Jo 3 1. Das letzte Ziel seines Berufes ist die Ausbreitung der wahren Religion auf Erden; מִשְׁפָּט ist die Zusammenfassung aller מִשְׁפָּטִים, die Israel besitzt, also die sittlich religiöse Ordnung, die wahre Religion Jahwes, vgl. 51 4 und das arab. *dîn*, das eigentlich Recht, aber nun ebenso Religion bedeutet. Der Ebed-Jahwe, der diese wahre Religion hat, soll sie *zu den Völkern hinaustragen* (לַגּוֹיִם יוֹצִיא), womit aber nicht gesagt ist, dass er selber als Missionar in die Welt hinausziehen soll; 2 1-4 steht nicht im Gegensatz dazu, sondern hebt nur die andre Seite davon hervor.

2 3ª Seine Missionsmethode hat nichts gemein mit einem marktschreierischen anmassenden Wesen, sie führt ihn auch nicht dazu, über die Schwachen und Geringen hinwegzuschreiten. Er masst sich nicht an eine grosse Rolle zu spielen, hat keine laute Stimme im Konzerte der Völker; er vollführt sein grosses Werk in stiller Arbeit, in der er die geistigen Kräfte gerade den Hilfsbedürftigen spendet. Vgl. Cap. 53, das unsere Stelle aufs beste erklärt, und die wohlbegreifliche Anwendung von 42 1-4 auf Jesus in Mt 12 17-21. Zu diesem Bilde hat nicht die Art und Weise des Auftretens der alten Propheten, sei es direkt oder indirekt (als Gegensatz zu demselben), noch die stille Thätigkeit eines Schriftgelehrten oder Gesetzeslehrers die Züge geliehen; der wahre Knecht Jahwes befolgt die Methode seines Herrn, der fordert, dass man keine politische Rolle zu spielen versuche, dass man im Glauben die Kraft des Bleibens erkenne, die stillfliessenden Wasser Siloahs nicht verachte, von allen äusseren Machinationen sich fernhalte, in der Erneuerung des Herzens den Ausgangspunkt einer Besserung sehe (vgl. Hos 7 8 Jes 7 9 8 6 30 15 Jer 4 3 f. 24 7), der andrerseits auch von jeher der Hilflosen und Elenden sich annahm (vgl. auch 40 1 2 41 17), es ist die Methode, welche Sach 4 6 als die allein gottgewollte genannt wird. Zu יִשָּׂא *er erhebt* ist zu ergänzen קוֹלוֹ, das am Ende des folgenden Stichos steht; besser liest man aber wohl יִשְׁאַג „er schreit nicht" (Reifmann u. a.). **3**ª *Das geknickte Rohr* und *der glimmende Docht* sind Bilder für solche, deren Kraft gebrochen und deren Hoffnung am Verlöschen ist. Diese Mutlosen muss man unter den Heiden suchen, denen der Gottesknecht nach v. 1bβ die Wahrheit der israelitischen Religion nahezubringen hat. Von einer Mission unter Israel ist v. 1-4 keine Rede.

3ᵇ **4** Die Gewissenhaftigkeit und Unermüdlichkeit des Gottesknechtes in der Erfüllung seiner Aufgabe. לֶאֱמֶת bedeutet hier schwerlich „der Wahrheit gemäss", da dem Zusammenhang ein Gegensatz gegen Irrlehre fremd ist, sondern „der Treue entsprechend", „in Aufrichtigkeit" = *treu, gewissenhaft,* dem

Willen seines Herrn entsprechend, verkündet er die wahre Religion. **4** *Er wird nicht matt und bricht nicht zusammen,* l. mit Cod. Bab. Ewald u. a. יָרוּץ (vgl. Hes 29 7 Koh 12 6), Imperf. Niph. von רָצַץ, da ירוץ dem רָצוּץ v. 3 entsprechen muss, wie יִכְהֶה dem dortigen כֵּהָה, und da die Erklärung als Imperf. Ḳal (Ges.-Kautzsch[26] § 67 q) nicht wahrscheinlich, eine Ableitung von רוץ „laufen" aber widersinnig ist. Das Ziel der Thätigkeit ist mit עַד eingeleitet, das auch im letzten Stichos nachwirkt: *bis er auf Erden die Wahrheit begründet Und auf seine Weisung die Inseln* (אִיִּים s. 41 1) *harren*, d. h. bis auch die fernsten Gestade, die von der durch den Gottesknecht zur Geltung gebrachten Jahwereligion Kunde erhalten, die Unterweisung in derselben verlangen. Die nach Grammatik und Kontext gewagte Fassung des letzten Stichos als eines selbständigen, von עַד unabhängigen Satzes findet dagegen den bereits in v. 3a angedeuteten Gedanken zum Schlusse ausgesprochen, dass die Besten der Heiden, unbefriedigt mit ihrer Religion, sich nach einer reineren sehnen. תּוֹרָה ist übrigens hier nicht Belehrung im Gesetz, sondern in der Religion, aber auch nicht mehr blos eine einzelne Weisung, sondern parallel zu מִשְׁפָּט (s. zu v. 1) die Zusammenfassung der תּוֹרוֹת, s. noch zu 1 10. Dass die תּוֹרָה hier des Knechtes Thora heisst, wird sachlich keinen Gegensatz zu andern Stellen, wo Jahwe die Thora erteilt (vgl. 2 1-4 51 4 5), involvieren.

β) **42 5–9** Jahwe bürgt mit seiner Kraft und seiner Ehre für die Ausführung der Mission seines Knechtes. **5** Jahwes, des Sprechers, Macht: er hat Himmel und Erde erschaffen und die Menschen (הָעָם *Volk* genannt, weil sie nicht blos gleichen Wesens sind, sondern eine grosse zusammenhangende Gemeinschaft mit gleichen Sitten und Bräuchen bilden) ins Leben gerufen. הָאֵל *der Gott,* der es wirklich und einzig ist, der wahre Gott s. 40 18; vielleicht ist aber הָאֵל unrichtig hier eingedrungen, wie in LXX noch v. 6 8 (Cheyne). Das Zeugma: der die Erde und ihre Gewächse breitschlägt oder befestigt (רֹקַע), ist doch zu hart; es fehlt das Verb (etwa יוֹצִיא Duhm, Cheyne) zum zweiten Objekt. Auch dass er die Himmel erst erschafft und dann noch ausbreiten soll, ist auffallend, es fehlt jedenfalls auch hier etwas, und ebenso ist der Schluss des ersten Distichons hinter יְהוָה abgebrochen; wir haben von den ersten drei Zeilen nur die Anfänge. v. 5b = vierte Zeile: נְשָׁמָה und רוּחַ bedeuten hier dasselbe, nämlich den Lebensodem, der den Menschen bei der Erschaffung von Gott eingehaucht wurde Gen 2 7.

6 7 Der erste Teil der Rede Jahwes: Israel, durch Jahwe erleuchtet und befreit, wird der Bund des Menschenvolkes, das Licht der Heiden. **6** Israel ist von Gott *berufen* בְּצֶדֶק d. h. in Recht, dem Rechte, Zwecke Jahwes entsprechend, „Jahwe wusste wohl, was er that", also: *unabänderlich fest,* und *an der Hand gefasst* (l. וְאחזק) vgl. v. 1. Die beiden folgenden Verba gehören zusammen: אֶצָּרְךָ, nicht von נָצַר „bewahren", sondern von יָצַר abzuleiten (vgl. 44 21 49 5), ich bildete d. h. *ich bestimmte dich* (s. 22 11 37 26 43 7) und אֶתֶּנְךָ *ich machte dich,* l. beide Verba mit וְ consec. vgl. 41 9 49 2 (das Künftige ist so gewiss, dass es als bereits vorhanden betrachtet wird). Wozu Israel bestimmt ist, sagt der Schluss. Was die noch 49 8 vorkommende Verbindung לִבְרִית עָם, wörtlich: *zu einem Bund von Volk,* bedeutet, ist sehr verschieden

erklärt. Die noch von KRAETZSCHMAR (Bundesvorst. 169 f.) verteidigte Ansicht, dass בְּרִית dem אור in dem folgenden לְאוֹר גּוֹיִם durchaus parallel, dagegen עָם (im Gegensatz zu dem parallelen גּוֹיִם) = das Volk Israel zu fassen sei, scheitert an der Unmöglichkeit, sich Israel als den Bund des Volkes Israel, resp. als den Bundesbringer für das Volk Israel, für sich selber, vorzustellen. Zudem ist es nirgends Dtjes's Meinung, dass das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel durch das Exil zerschnitten oder nun erst zu begründen sei (vgl. 50 1). Dem genauen Parallelismus der beiden Ausdrücke gemäss hat man עָם nicht nur der Stellung, sondern auch dem Sinne nach גּוֹיִם parallel, also gleich Menschenvolk, zu fassen. Dass עָם dies bedeuten kann, ist durch v. 5 bewiesen, und man ist nicht einmal gezwungen, nach LXX (49 8: εἰς διαθήκην ἐθνῶν) mit GRÄTZ an beiden Stellen, hier und 49 8, עַמִּים zu lesen. So verstanden, erhält man für diese Worte den trefflichen, dem Zusammenhang wie dem Verf. durchaus angemessenen Sinn: Israel ist von Gott bestimmt zur Darstellung und Verwirklichung des Bundes Gottes mit dem Menschenvolk, in ihm ist der Bund Gottes mit den Menschen verkörpert und das Licht der Heiden erschienen, den Völkern die Gemeinschaft mit Gott, d. i. die wahre Religion, und das Licht, d. i. das in ihr beschlossene Heil, gebracht (vgl. v. 1 3 4). Viel schwieriger ist die Fassung von DUHM, der auf עָם einen besonderen Nachdruck legt und darin den Hinweis auf die im Gegensatz zu der jetzigen Zerstreuung neuzubildende Volksgemeinde, auf die künftige Neubildung des nationalen israelitischen Gemeinwesens sieht; בְּרִית עָם hiesse dann etwa die Verkörperung des gottmenschlichen Bundes in einer Nation, und als solch geistliches Volk wäre Israel das Vorbild der andern Staaten, das Licht der Heiden. Diese Auslegung erscheint aber so gesucht, dass man ihr bei Ablehnung der Bedeutung „Menschenvolk" für עָם die Erklärung der Verbindung בְּרִית עָם nach Analogie von פֶּלֶא יוֹעֵץ 9 5 (s. dort) noch vorziehen müsste (s. EWALD, Lehrb. der hebr. Spr.[8] § 287 g). בְּרִית עָם hiesse dann: der Bund von einem Volk = die Religion unter den Völkern, also: das Religionsvolk κατ' ἐξοχήν; die Bedeutung käme der richtigen: Religion der (für die) Völker, sehr nahe, aber es fehlte die durch den Parallelismus geforderte Beziehung auf die Völker. CHEYNE liest dafür hier und 49 8 unnötig לְתִפְאֶרֶת עַמִּים = zur Zierde der Völker. 7 Israel zum Subj. der beiden mit לְ eingeleiteten Verba zu nehmen, ist grammatisch möglich, ergiebt aber einen schleppenden Satz; weit besser wird daher Jahwe, das Ich der Verba in v. 6, die v. 7 expliciert, als Subj. angesehen. Wer v. 7 als Exposition der Thätigkeit Israels erklärt, hat ihn sicher auf die Heiden zu beziehen; dagegen bleibt es fraglich, wer die Blinden und Gefangenen sind, wenn Jahwe Subj. ist. In Rücksicht auf v. 3a (vgl. bes. den glimmenden Docht, dessen Licht am Erlöschen ist) kann man an die Heiden denken (so auch BUDDE), jedoch legt die nachherige Ausführung, die ja Israel selber auch das blinde Volk nennt, das der Erleuchtung bedarf (vgl. v. 18 20 und bes. 43 8), viel näher, die Israeliten (jedenfalls diese mit) darunter zu verstehen. Das לְ ist nämlich nicht final, sondern gerundivisch zu erklären: *indem ich blinde Augen aufthue* (dazu fehlt der parallele Stichos, der vermutlich nach v. 18 20 43 8 lautete: וְלִפְתֹּחַ אָזְנַיִם חֵרְשׁוֹת *Und taube Ohren öffne* DUHM, CHEYNE). Wenn Jahwe die geistig Blinden

„sehend" und „hörend" macht, d. h. ihnen das Verständnis für das Wesen und die grossen Thaten Gottes eröffnet, und wenn er sie aus der Gefangenschaft befreit, was in letzter Linie von der Befreiung aus der geistigen Befangenheit und Umnachtung zu verstehen ist, dann werden die Israeliten zum בְּרִית עָם und אוֹר גּוֹיִם.

8 9 Der zweite Teil der Rede Jahwes: Das früher Geweissagte ist eingetroffen; jetzt weissage ich Neues, das ebenso gewiss eintreffen wird. **8** Das erste Distichon ist kurz, die Einsetzung von הָאֵל (Duhm) macht aber die Stichen nur ungleich (s. noch zu v. 5). Mit אֲנִי יְהוָה ist so wenig auf die Etymologie von Ex 3 13–15 angespielt, wie in 41 4 oder im Heiligkeitsgesetz, wo diese Formel so häufig ist. Der Ruhm und die Ehre, die sich an den Namen Jahwe knüpfen, nämlich der Name des wahren Gottes zu sein, der die Geschichte der Menschheit lenkt, wären verloren, wenn er seinen Plan mit Israel (v. 6f. vgl. בְּצֶדֶק) nicht durchzuführen im Stande wäre (vgl. auch 48 11 Dtn 32 27); dann wäre er von den *„anderen"* nicht zu unterscheiden, die nur פְּסִילִים *Bilder* sind (vgl. 41 21–29). **9** Zu הָרִאשֹׁנוֹת vgl. 41 22; gemeint ist vor allem der Siegeszug des Cyrus vgl. 41 25–29. Das *Neue* aber ist die Befreiung und Heimführung Israels samt ihren Folgen für Israel und die gesamte Menschheit, vgl. bes. v. 6f. Kein Politiker konnte voraussehen, dass Cyrus Israel anders behandeln werde, als die Völker überhaupt, und dass damit die künftige Bedeutung Jerusalems als Mittelpunkt der Welt vorbereitet werde; nur ein Prophet konnte davon reden, der so sehr von Jahwe und dessen Zielen überzeugt war, dass ihm seines Gottes Ehre auf dem Spiele stand, wenn die Weltbewegung nicht zur Herbeiführung des Heiles diente. Zu dem *Sprossen* צָמַח der neuen Verheissungen vgl. 43 19 und bes. 55 10f. אֶתְכֶם *euch*, scil. den Lesern dieser Schrift (Duhm), ist die einzige plural. Anrede in v. 1–9.

Ein Widerspruch zwischen v. 1–4 und v. 5–7 kann nicht gefunden werden. Redete v. 1–4 auch in ruhiger Weise und gemessenem Metrum von dem Berufe des Gottesknechtes, so ist in v. 5–7 doch gerade in v. 6^{b} (vielleicht auch in v. 7, s. dort) die hohe Aufgabe Israels hervorgehoben; dort soll der Gottesknecht die wahre Religion, hier Israel die Gemeinschaft mit Gott und das Licht den Völkern bringen. Auch ist nicht zu sagen, dass v. 1–4 den Knecht als eine Einzelperson auffasse; im Gegenteil erscheint dies Verständnis durch die Bestimmung, die der Gottesknecht für die Völker hat (v. $1^{b\beta}$ 3^{b} $4^{a\beta b}$), ausgeschlossen, und schon die LXX hat die Stelle, wie ihre Beifügung von Ἰακώβ und Ἰσραήλ v. 1 zeigt, auf Israel bezogen. Dass formell kein Zusammenhang zwischen v. 1–4 und Cap. 41 gegeben ist, spricht so wenig für spätere Einfügung, wie das von v. 5–7 verschiedene Metrum. Jedenfalls aber nehmen v. 5–7 deutlich Bezug auf v. 1–4, vgl. ausser der gleichen Bestimmung der Aufgabe Israels auch ואחזק בידך v. 6 mit אתמך בו v. 1; v. 1–4 erscheint als das Thema, das v. 5–7 zu exponieren beginnt, und kann daher nicht später als v. 5–7 entstanden sein.

Wie nun sachlich kein Gegensatz zwischen v. 1–4 und v. 5–7 vorhanden ist, so unterscheidet sich v. 1–4 auch in der Sprache nicht von Dtjes (vgl. Schian S. 10); es liegt daher kein Grund vor, v. 1–4 Dtjes abzusprechen.

Schliesslich ist noch gesagt worden, 42 8 schliesse sich viel besser an 41 29 an, als an 42 7 (Cornill); aber bei der ganzen Art Dtjes's, aus dem man zugestandenermassen Stücke herausheben könnte, ohne dass man sie vermisste, ist hierauf kein Gewicht zu legen. Selbst das אֶתְכֶם (s. zu v. 9) kann nicht entscheidend für die Zusammensetzung von v. 5–9 aus zwei Bestandteilen sein, vgl. nur den Wechsel der Anrede innerhalb von 41 21–29.

Höchstens könnte man geneigt sein, v. 1–4 als ein früher entstandenes Stück, sei

es von Dtjes selber, sei es von einem Vorgänger, anzusehen, das Dtjes dann als Thema aufnahm und mit der Überleitung v. 5–7 versah, nach der er bei v. 8 wieder zu 41 21–29 zurücklenkte. Diese Annahme wäre notwendig, wenn v. 13 14–17 einen Gegensatz zu v. 1–4 involvierten (s. zu v. 13 14–17). Vgl. die Entscheidung über diese Frage in den Schlussbem. zu Cap. 55. Über die bes. Litteratur s. ebendort.

b) 42 10–13 Aufforderung der ganzen Welt zum Jubel über die Befreiung Israels. Drei Vierzeiler.

10 Über das Neue (v. 9) gilt es *ein neues Lied* zu singen; vgl. die spätere Nachahmung des Ausdrucks bei den Psalmisten Ps 33 3 40 4 96 1 98 144 9 149 1 und Apk Joh 14 3. *Vom Ende der Erde* scil. bis zum andern Ende vgl. Gen 19 4 Jer 51 31. Für יוֹרְדֵי הַיָּם, die zum Meer hinabsteigen, l. mit Lowth u. a. יִרְעַם הַיָּם *es brause das Meer*, vgl. Ps 96 11 98 7; sonst ist מְלֹאוֹ, d. h. die Schiffe und ihre Bemannung, damit tautologisch. Aus der Vorliebe des Verf. für die אִיִּים (vgl. v. 4 40 15) ist kaum zu schliessen, dass er in ihrer Nähe wohnte; vielmehr haben gerade die fernsten Inseln, denen einst durch den Gottesknecht die wahre Religion bekannt wird (v. 4), jetzt schon das Halleluja (תְּהִלָּה) zu beginnen.

11 Zu יִשְׂאוּ wäre wieder wie v. 2 קוֹלָם zu ergänzen, nach LXX, Targ. liest man besser יָשׂוּשׂוּ *es sollen jubeln* (Klostermann, Grätz, Cheyne). Die „Städte der Wüste" erklärt man als die Oasenstädte, welche Israel auf der Heimkehr berühren soll; besser liest man mit Klostermann, Cheyne מִדְבָּר וַעֲרָבָה *Wüste und Steppe* (vgl. 40 3). Zu קֵדָר, hier als Landesname femininisch gebraucht, vgl. 21 16. Das artikellose סֶלַע (vgl. zu 16 1), zumal in Parallele zu הָרִים, wird als Fels zu verstehen sein. Von überall her soll es tönen: vom Meere, wie vom flachen Lande und den hohen Bergen; die beiden letzten repräsentieren dem Westen (Meer und Inseln) gegenüber den Osten, vgl. auch die Gegenüberstellung von אִיִּים und קֵדָר Jer 2 10.

12 kehrt über v. 11 zu v. 10 zurück und wiederholt den Gedanken von v. 10ᵃ. Im Zusammenhang mit v. 11 müsste man ihm die Wüsten- und Felsenbewohner zum Subjekt geben; wie aber diese בָּאִיִּים Gott loben sollten, verstände man nicht. Der Vers ist Glosse, wohl Citat zu v. 10 aus einem andern Gedicht (Duhm, Cheyne), Subj. ist „man"; zu כָּבוֹד und תְּהִלָּה vgl. auch v. 8ᵇ.

13 Der Grund für den allgemeinen Jubel: Jahwe zieht ins Feld gegen seine Feinde, die Babylonier und ihre Verbündeten. Zu קִנְאָה vgl. 9 6, zu יַצְרִיחַ noch Zph 1 14.

Jahwe ist der Kriegsmann (vgl. auch Ex 15 3), wenn schon Cyrus für ihn mit den Babyloniern streitet. Ebenso liegt kein Widerspruch in v. 13 gegen das Heil, das nach v. 4 und 6f. den Heiden gebracht wird, noch gegen die Aufforderung zum Jubel v. 10f.; denn wenn das Joch des babylonischen Weltreichs, das die kleinen Völker knechtet und der Freiheit beraubt, zerbrochen ist, beginnt die neue Zeit, da die Welt, namentlich die freien Völker der Inseln, der Wüste und der Berge, jubeln dürfen, weil nicht eine neue Unterjochung, sondern die Ära des Heils und der wahren Religion folgt. Dtjes kennt den engen partikularistischen Standpunkt Hes's nicht, nach dem die „Heiden" sich vor Jahwe zu fürchten haben.

c) 42 14–17 Jahwes Drang, jetzt nach langer Unthätigkeit das Neue hervorzubringen. Zwei Strophen zu je vier Distichen.

14ᵃ beschreibt Jahwe, der spricht, sein bisheriges Verhalten; die Imperfekta אַחֲרִישׁ אֶתְאַפָּק sind dem Hauptverb הֶחֱשֵׁיתִי untergeordnet und durch dasselbe

in den Bereich der Vergangenheit gerückt: ***Geschwiegen habe ich seit lange, Stillbleibend, an mich haltend.*** Die Periode des Schweigens, d. h. mit Thaten für sein Volk, nicht mit Worten, kommt Jahwe jetzt vor als מֵעוֹלָם, als von Alters her dauernd, (vgl. כִּפְלַיִם 40 2); schon allzulange, seit der Bedrückung durch die Assyrer (52 4), hat er ihm nicht geholfen. Jetzt ist der Wendepunkt da v. 14[b], kommt Jahwes Liebe zum Durchbruch; jetzt kann er seine innere Erregung nicht mehr bezwingen, er wird seinem gepressten Herzen Luft machen und kräftig atmen, um mit Macht die neue Zeit herbeizuführen. Das Bild erinnert an die Wehen der messianischen Zeit; אֶפְעֶה, ἅπ. λεγ., im Aram. und Arab. gebraucht für das Blöken und Schreien, bedeutet hier: aufschreien, herausschreien. יַחַד, wie 41 23, zur Verbindung der vorangehenden Verba.
15 Das neue freie Atmen Jahwes bringt den feindlichen Mächten seinen vernichtenden Zorneshauch (vgl. 40 7 24 und s. die gegenteilige Vorstellung 41 18f.). Der Vers ist kaum nur bildlich gemeint, die Welt macht eine Metamorphose durch; dass aber nicht die gesamte Welt ausser Israel zu leiden haben wird, zeigten v. 10–13. אִיִּים steht hier in geradem Gegensatz zu נְהָרוֹת, als trockenes Land zu den Strömen; vielleicht ist jedoch mit Oort dafür צִיָּה oder צִיּוֹת zu lesen.

16 Für Israel aber bedeutet Jahwes thätiges Eingreifen die Heimkehr, und zwar eine so sichere, dass selbst Blinde die Wege nicht verfehlen. Auch hier spielen eigentliche und bildliche Bedeutung in einander, vgl. zu עִוְרִים v. 18 und zu den מַעֲקַשִּׁים (nur hier), *holprichte Stellen*, 40 3f. Das erste לֹא יָדְעוּ ist als überflüssig neben עִוְרִים zur Verbesserung des Metrums mit Duhm und Cheyne zu streichen. Die Wüste ist eine Gegend der Dunkelheit מַחְשָׁךְ, weil man in ihr keine Wege sieht vgl. Jer 2 6 31; viell. ist das מ aus Dittographie entstanden und dem אור entsprechend חשֶׁךְ zu lesen. Die Schlussversicherung sieht im Ganzen, nicht nur in dem perfektischen לֹא עֲזַבְתִּים (Duhm), hinter der bestimmten Aussage von v. 14–16 mehr nach dem Zusatz eines Spätern aus, dem die wörtliche Erfüllung, die er noch nicht gesehen hat, in der Zukunft gewiss bleibt, vgl. dazu Hes 12 25. Ebenso sind die beiden ersten Wörter von
17 schwerlich ursprünglich; jede Verbindung fehlt, sie sind nur verständlich als Einsatz nach Ps 40 15 (vgl. Ps 35 4 70 3) und haben wahrscheinlich auch die von Reifmann bemerkte Verderbnis von ursprünglichem יִלְבְּשׁוּ in יֵבשׁוּ verschuldet. Dürfte man nach LXX αὐτοὶ δέ am Anfang ein וְהֵמָּה vermuten, so erhielte man auch einen angemessenen Anschluss und so zum Ende die passende Schilderung des Eindrucks, den Jahwes Thun bei den Götzendienern hervorbringt: ***Jene aber werden sich kleiden in Scham*** (vgl. Ps 35 26), ***Die auf Bilder vertrauen, Die zu den Gussbildern*** (l. mit Duhm nach LXX den Plural לַמַּסֵּכוֹת) ***sagen: Ihr seid unsere Götter.***

d) 42 18—43 7 Israels traurige Lage, wie seine jetzt anbrechende glückliche Zukunft ist Jahwes Wille.

Duhm hat gesehen, dass v. 18–25 durch verschiedene Zusätze entstellt ist, und hält für denkbar, dass nur v. 18 19 22 23 24[a] 25 von Dtjes herrühren. Cheyne-Haupt zeigen mit Schian (S. 15f.), dass v. 19 nicht als ursprünglich zu halten ist, beanstanden im Übrigen aber blos v. 24[a]. Das Richtige ergiebt mit einigen Abweichungen die Kombination dieser

Aufstellungen. Ursprünglich sind v. 18 20 22[a] (von הָפֵחַ an) -24[a] (bis לבזוים) 25. So erhalten wir für v. 18-25 zwei Strophen von je vier Distichen und für den ganzen Abschnitt 42 18—43 7 fünf solcher Strophen. Im ganzen ursprünglichen Text spricht der Prophet, der Jahwes Worte (42 14-17) exponiert.

18—22 (abgesehen von den Glossen) die erste Strophe: Schilderung der Blindheit der angeredeten Israeliten. Dass es sich hier (v. 18 20) nicht um Blindheit im eigentlichen Sinne handelt, ist keine Frage. **18** Die beiden Stichen sind wahrscheinlich mit Haupt umzustellen (vgl. die Reihenfolge in v. 19 20). Zu הַבִּיטוּ לִרְאוֹת s. II Reg 3 14 Hi 35, 5. *Blind* und *taub* heissen die Israeliten, weil ihnen das rechte Verständnis für die Wege Gottes und darum für die Beurteilung ihrer Lage abgeht; sie „sehen“ Gottes Thun nicht, „hören“ nicht seine Worte, die ihnen dieses erklären. Jetzt sollten sie doch anfangen zu „sehen“.

19 unterbricht die Anrede an die Blinden und Tauben durch eine Erklärung darüber, wer diese seien, und redet von ihnen in der dritten Person. Der Text des eingeschobenen Verses ist aber nicht einmal einheitlich, der gleiche Autor schreibt doch nicht in einem Atemzuge von derselben Person „mein Knecht“ und „Knecht Jahwes“. Demnach ist zunächst als sekundäres Element im Verse וְעִוֵּר כְּעֶבֶד יַהְוֶה („nämlich blind wie der Knecht Jahwes“) auszuscheiden (= Glosse zu v. 19[aα]); ferner aber fehlen in LXX die Worte כְּמַלְאָכִי אֶשְׁלָח מִי עִוֵּר, die eine verstellte Glosse („wer ist blind, wie mein Bote, den ich sende?“) zu כִּמְשֻׁלָּם sein werden. Ursprünglich lautete der erklärende Einschub nur: *Wer ist blind, wenn nicht mein Knecht, und taub, wie* מְשֻׁלָּם, das, so punktiert, nur den Diener, d. h. den Bezahlten bezeichnen kann, jedoch gewöhnlich = der Vertraute, Gottergebene, Muslim, gefasst wird, dann aber מָשְׁלָם (Partic. Hoph.) zu punktieren ist. LXX hat מֹשְׁלָם, „ihr (scil. meiner Knechte עֲבָדַי) Herrscher“ gelesen, Haupt folgt in der Lesung der LXX, zieht aber das Wort zur sekundären Glosse und lässt durch diese das in die primäre Glosse verwiesene מַלְאָכִי erklärt sein. Bei dem Fehlen von מַלְאָכִי ist diese Zurechtlegung der Entstehung des Textes gewagt, einfacher erscheint es, in כמשלם eine Verderbnis für כִּמְשֻׁלָּחִי *wie mein Bote* zu sehen, das die Glosse: מִי עִוֵּר כְּמַלְאָכִי אֶשְׁלָח noch vor sich hatte (Krochmal, Grätz). Ähnliche Glossierung einer Glosse s. 17 8. Beide Glossatoren sahen das wirkliche Israel als den Knecht Jahwes an, wie v. 5-7.

20 ist deutlich Fortsetzung von v. 18, nicht von v. 19: ***Gesehen habt ihr*** (l. רְאִיתֶם mit Haupt nach LXX, Targ., der Sing. ראית ist durch den Einschub v. 19 verschuldet und der Inf. absol. des Ḳĕrē mit Rücksicht auf פָּקֹחַ gewählt) ***vieles, ohne es zu beachten*** (l. וְלֹא תִשְׁמֹרוּ LXX Haupt), ***Habt die Ohren offen*** (Inf. absol. als Fortsetzung des vorangegangenen Verbum finitum Ges.-Kautzsch[26] § 113 z), ***ohne zu hören*** (l. תשמעו LXX etc.). Zu dem Inhalt vgl. 6 9 f.; das Viele, was sie nicht beachteten, in seinem wahren Sinn nicht verstanden, sind die Thaten und Worte Gottes, die Israel in Geschichte und Offenbarung kund wurden. Israel hat aus der Geschichte nichts gelernt.

21 22[aα] *Jahwe gefiel es um seiner Treue willen* (um seiner Art willen, sich treu zu bleiben und sein Ziel nicht aufzugeben vgl. v. 6) *eine grosse und herrliche Unterweisung zu geben, als es ein beraubtes und geplündertes Volk war.* Damit wird das von den „Blinden“ (v. 18) nicht erkannte Ziel Gottes bei der Dahingabe seines Volkes ins Exil genannt: eine grosse und herrliche Belehrung über die wahre Religion und über den wahren Gott. Die Worte sind eine kurze Zusammenfassung des Inhalts von 52 13—53 12, auch formell erinnern sie mit יַהְוֶה חָפֵץ an jenen Abschnitt vgl. 53 10; sie haben aber auch Cap. 42 vor Augen, mit תּוֹרָה gehen sie auf v. 4 und mit בָּזוּז und שְׁסוּי auf v. 22[b] 24[a] zurück. Mit dieser Rücksicht auf die folgenden Verse, sowie damit, dass in ihnen gänzlich von der Anrede an die

„Blinden" abgesehen ist (vgl. וְהוּא statt וְאַתֶּם), verrät sich v. 21 22$^{a\alpha}$ als Randbemerkung zu v. 18–25, die Jahwes „Gefallen", d. h. Willen und Absichten in der Führung Israels, darstellen sollte.

22$^{a\beta b}$ könnte man als zur Randglosse gehörig anzusehen geneigt sein, wenn nicht die Vorwegnahme von v. 22^b in der Glosse v. 22$^{a\alpha}$ zeigte, dass bei הָפֵחַ die Fortsetzung von v. 20 beginnt. Dass die direkte Anrede hier aufgegeben ist, hat um so weniger zu bedeuten, als hier in sozusagen objektiverer Weise die elende Lage der „Blinden" im Exil geschildert, ohnehin auch ein neues Subjekt כֻּלָּם eingeführt wird, und als bereits der Inf. absol. (v. 20^b) einigermassen den Übergang zu der dritten Person bildet. Zu lesen ist הֻפְּחוּ Hoph. von פָּחַח *verstrickt sind sie* HOUBIGANT u. a., בַּחוֹרִים *in Löchern,* und לִמְשִׁסָּה, vgl. das vorausgehende ל in מַצִּיל und s. auch RYSSEL bei KAUTZSCH. הָשַׁב ist Pausa für הָשֵׁב vgl. GES.-KAUTZSCH [26] § 29 q. Die ganze Schilderung ist bildlich gemeint von der Gefangenschaft und der elenden Lage, da niemand sich Israels annimmt und für dasselbe eintritt vgl. v. 7^b 43 6. Israel sieht es, im Dunkel des Exils und den Völkern preisgegeben, nicht, dass Jahwe seine Pläne mit ihm hat und sich um sein Ergehen kümmert. Dass Dtjes die wirklichen Verhältnisse der einzelnen Exulanten nicht gekannt habe, ist nicht aus dieser Stelle zu schliessen.

23–25 (abgesehen von der Glosse הֲלוֹא יְהוָה [in v. 24^a] und v. 24^b) die zweite Strophe: Jahwe selber hat die Heimsuchung über Israel verhängt. Niemand wollte dies einsehen; wer merkt es sich jetzt für die Zukunft? **23** זֹאת *das Folgende,* nämlich, dass Jahwe der Urheber der schlimmen Lage Israels ist. Die Frage hat den Sinn: Möchtet ihr doch jetzt von eurer „Taubheit" und „Blindheit" lassen! **24** Für das Ḳĕrē לִמְשִׁסָּה l. mit DUHM, KLOSTERMANN, CHEYNE dem parallelen Partic. und dem Kĕtīb gemäss das Partic. Po. לִמְשׁוֹסָה *dem Plünderer,* vgl. 10 13.

24^b Eine Antwort auf die Frage v. 24^a erwartet niemand; aber wenn sie nötig wäre, dürfte sie erst am Ende der Frage, die v. 25 fortgesetzt wird, erfolgen. Ebenso will Dtjes den „Blinden" nicht das Gewissen, sondern das Gesicht schärfen, dass sie jetzt sehen, wer ihre Geschicke in der Hand hat, und auf die Zeichen der Zeit merken. Endlich ist auch die Sprache der Antwort nicht die Dtjes's: זוּ kommt nie bei ihm vor (vgl. zu 43 21) und ist spät, הָלוֹךְ hinter statt vor בִּדְרָכָיו (als Obj. zu אָבוּ) ist aramaisierend. Die Antwort ist ein späteres Einschiebsel (DUHM, CHEYNE); für חָטָאנוּ wird mit LXX חָטְאוּ zu lesen sein, doch ist dies bei einem solchen Einschiebsel nicht sicher.

25 חֵמָה wird besser nicht in den stat. constr. חֲמַת verwandelt, sondern mit DUHM als stehengebliebener Schreibfehler für אַפּוֹ oder als Variante von מִלְחָמָה entfernt. Für עֱזוּז מִלְחָמָה *die Gewalt des Krieges* lesen KLOSTERMANN, CHEYNE עֱזוּזוֹ כַּלֶּהָבָה „und seine Heftigkeit wie eine Flamme". Die Berufung auf das αὐτούς der LXX für diese Konjektur ist jedenfalls nicht entscheidend, andre möchten in dem Plural einen Beweis für das מ von מִלְחָמָה sehen. Auch scheint die Flamme für v. 25^b nicht nötig; Jahwes Zorn ist ein Feuer Dtn 32 22, und den Krieg mit einem Feuer zu vergleichen, wird den Hebräern so nahe gelegen haben, wie uns und den Arabern. Den göttlichen Zorn nennt Dtjes nicht sowohl, um Israel an seine Sünde zu erinnern, als vielmehr, um zu erklären, wie Jahwe dazu kam, sein Volk so schlimmes erleben zu lassen. Dass es Jahwe ist,

der ihr Schicksal bestimmt, sollen die „Blinden" endlich sehen, die er jetzt heimführen wird.

43 1 2 die dritte Strophe: Nun hat Israel nichts mehr zu fürchten, Jahwe schützt es in jeder Gefahr. **1** וְעַתָּה *Und nun* ist der Wendepunkt gekommen, da Jahwe in auch für die Blinden erkennbarer Weise im Gegensatz zu früher zeigen wird, dass er Israel sich zum Eigentum geschaffen und erwählt hat. Die Verba בָּרָא und יָצַר sind häufig, wie hier, in Anwendung auf Israel gebraucht, vgl. v. 7 15 21 44 2 21 24 u. o.; ähnlich steht auch עָשָׂה z. B. 44 2 51 13. Die Perff. sind Perff. der Gewissheit: Ist Jahwe der Schöpfer, so ist nichts zu fürchten, er *erlöst* Israel aus dem Exil, *ruft es bei Namen* (l. קְרָאתִיךָ LXX, Klostermann u. a.), wie man einen vertrauten Bekannten mit seinem Namen anredet (vgl. Ex 31 2). Israel ist Jahwes Liebling. „Gott hat viele Diener, aber die gojim sind für ihn namenlos" (Duhm). **2** Die grössten Gefahren werden Israel nichts anhaben. Für וּבַנּ׳ ist parallel zu v. 2ᵇ nach LXX mit Klostermann, Cheyne וּנְהָרוֹת *und Ströme sollen dich* etc. zu lesen; zu v. 2ᵇ vgl. 42 25.

3 4 die vierte Strophe: Jahwe giebt zur Rettung seines Lieblings andre Völker und Länder als Lösegeld. Die reichsten und fernsten Länder (Ps 72 10) stehen Jahwe zur Entschädigung für die Freilassung Israels zur Verfügung, Länder, die nicht zum babylonischen Reiche gehörten, also als Ersatz dem neuen Weltreiche dienen können. Von Plänen des Cyrus, nach Ägypten zu ziehen, braucht Dtjes nichts gewusst zu haben (Herodot I 153), in Wirklichkeit hat erst Cyrus' Sohn und Nachfolger Kambyses Ägypten erobert. **3** *Retter* Israels heisst hier Jahwe, wie v. 11 45 15 21 49 26 und auch 60 16 63 8. Zu כּוּשׁ vgl. 11 11 18 1 Gen 10 6; zu סְבָא, wahrscheinlich Meroë, s. Gen 10 7. **4** מֵאֲשֶׁר *weil,* nur hier in diesem Sinn gebraucht; מִן „ausgehend von" ist hier kausal. In drei Verben hebt v. 4ᵃ hervor, wie sehr Israel vor allen Völkern bei Jahwe in Gunst ist; später hat man dies den Israeliten nicht mehr zum Troste sagen müssen, sie haben es sich mehr als nötig selber wiederholt. Für אָדָם, das weder zum parallelen לְאֻמִּים passt, noch einen guten Sinn giebt, wenn man darin einen Gegensatz zur Bezahlung in Geld sieht, liest man wegen des folgenden ת besser אֲדָמוֹת *Länder* (Duhm, Cheyne; Oort: אֲדָמָה) vgl. Ps 49 12, als אִיִּים (Grätz, Klostermann).

5—7 die fünfte Strophe: Die Sammlung der Zerstreuten, vgl. 49 12. 5ᵃ ist eine das Metrum störende Unterbrechung der Schilderung der Folgen von Jahwes Liebe zu Israel (v. 4ᵃ); der Halbvers ist aus v. 1 und 2 entnommen und hier eingesetzt. 5ᵇ זַרְעֲךָ = die Angehörigen deines Geschlechts. **6** vervollständigt die Angabe der Himmelsrichtungen; צָפוֹן und תֵּימָן sind fem. gen., wie sich aus unserer Stelle ergiebt, vgl. ZATW, 1896, 41. Zu תִּכְלָאִי vgl. בָּתֵּי כְלָאִים 42 22. *Jahwes Söhne und Töchter* sind die Israeliten, s. zu 1 2 und vgl. Dtn 14 1. **7** Keinen einzigen will Jahwe verloren wissen, *Keinen, der mit meinem Namen genannt ist* d. h. zu meinem Volke, zu denen, die mir dienen, gehört. Auch das selbstständige Sätzchen von וְלִכְבוֹדִי an ist Apposition zu den Objekten von v. 6ᵇ. Die Israeliten sind zu Jahwes Ehre (vgl. 42 8 12) geschaffen; diese ist mit ein Grund der Hoffnung des Propheten: Jahwe

offenbart sich in der Geschichte, die Sammlung und Wiederherstellung Israels wird der Welt seine Ehre und seine Herrlichkeit verkünden. Eines der drei Verba (s. zu v. 1) ist für Sinn und Metrum zu viel; entweder ist בְּרָאתִיו ein Schreibfehler für יְצַרְתִּיו (vgl. 42 25), oder eines dieser beiden als Variante des andern nach v. 1 beigefügt (Duhm, Cheyne).

e) 43 8–13 Israel, der Zeuge für Jahwe vor den Heiden.

Eine neue Gerichtsscene wie 41 1–4 und 21–28. Drei Strophen zu je vier Distichen. Die pathetische Art Dtjes's ist neben der Textunsicherheit die Ursache einer gewissen Unklarheit, die gegenüber dieser Gerichtsscene bleibt. Nach v. 10ᵇ scheint es, als ob das Ziel der Verhandlung sei, Israel, also die Zeugen Jahwes selber, zum Glauben an Jahwes einzige Gottheit zu bringen; dann wären die Heiden mehr zur Dekoration auf dem Plane, und Israel wäre der Gegenpart Jahwes im Prozesse. Man wird darum doch die Überzeugung der Heiden von Jahwes Gottheit als dem Tenor der Darstellung angemessener betrachten und v. 10ᵇ mit Duhm die dritte Person lesen (vgl. auch 53 1). Israel ist trotz seiner Blindheit und Taubheit doch der Zeuge für Jahwes Ruhm und Gottheit vor den Völkern, Israel dient ihm dazu, seine Ehre und Anerkennung bei den Heiden zu finden, Israel, das seine Weissagung gehört hat und seine Rettung erfährt. So schliesst sich der Abschnitt gut an den vorhergehenden an, besonders an das *zu meiner Ehre habe ich Israel gebildet* (v. 7).

8 Die Situation ist, wie v. 9 (s. dort) zeigt, folgende: Die Heiden sind bereits versammelt, nun fordert Jahwe, der das Wort hat, die Vorführung seines Zeugen, des Volkes, das blind und taub ist, aber doch gesehen und gehört hat. Diese Beschreibung will dem Zeugen keinen Vorwurf erteilen, sondern das Gewicht seiner Zeugenabgabe erhöhen. Trotz seiner Blindheit, trotzdem es ihm an der rechten Einsicht fehlt, kann es doch die nackten Thatsachen bezeugen (vgl. 42 20). Man darf daher nicht übersetzen: „das Volk, das blind ist, obwohl es Augen hat" etc., sondern: *das Volk, das zwar blind ist, aber doch Augen hat* etc. (Duhm). הוֹצִיא scheint der Gerichtssprache entnommen, man wird aber statt des Perf. den Inf. abs. הוֹצִיא = *man führe vor* zu lesen haben, wenn nicht am Ende הוֹי צֵא *he! tritt vor* (vgl. I Reg 22 21) oder mit Cheyne nur הוֹי (vgl. 55 1) vorzuziehen ist. **9** נִקְבְּצוּ ist weder als Imperativ (s. Ges.-Kautzsch[26] § 51 o) zu fassen, noch in יִקָּבְצוּ (sie sollen sich versammeln) zu ändern, sondern ist Perf. und bedeutet: *sie sind versammelt;* dann hat man aber auch das folgende Verb mit Vav consec. וַיֵּאָ׳ zu lesen (Oort, Duhm, Klostermann): *und sind zusammengetreten.* Zwischen v. 8 und v. 9 ist keine Lücke, wie Cheyne vermutet; v. 9ᵃᵅ gehört unmittelbar zu v. 8 und motiviert den Aufruf des Zeugen in v. 8. Die Parteien und Zeugen sind nun versammelt; Jahwe beginnt die Verhandlung, er spricht zu seinen Zeugen: *Wer ist unter ihnen* (d. h. den Völkern, den Vertretern der Götter), *der dieses* (den Inhalt von v. 1–7, vgl. זֹאת 42 23) *meldete Und zum Voraus* (l. mit Cheyne רִאשׁוֹן und vgl. 41 27) *es uns hören liesse* (l. יַשְׁמִיעֵנוּ mit Oort u. a.)? Das רִאשׁוֹן ist im Texte nach 41 22 42 9 in רִאשֹׁנוֹת verdorben und hat die Plurallesung des Verbums nach sich gezogen, als ob es sich hier wiederum um den allgemeinen Weissagungsbeweis handelte, während hier die besondere Verheissung der Rettung Israels (v. 1–7) in Frage steht. Mit v. 9ᵇ kommt man nur ins Klare, wenn zu den zwei letzten Verben die Zeugen Subjekt sind: *Sie* (die Heiden) *mögen ihre Zeugen* (wenn sie solche haben) *stellen, um Recht zu behalten, Und sie* (die Zeugen) *mögen hören* (die Behauptung, eine solche Weissagung

gegeben zu haben,) *und sagen: So ist es!* Zu צָדָק vgl. 43 26 45 25. Wem dieser Subjektswechsel zu hart vorkommt, wird mit DUHM יַצְדִּיקוּ „dass sie Recht geben" lesen, also den drei letzten Verben die Zeugen zum Subjekt geben, da der überlieferte Text doch gegen die naheliegende (vgl. 41 26) Änderung in die erste Pers. וְנַשְׁמִעַ וְנֹאמַר (CHEYNE) spricht und der Sinn durch diese Änderung nicht verbessert wird.

10 Die Heiden haben keine Zeugen, Jahwes Zeuge aber ist Israel: *Ihr seid meine Zeugen, ist Jahwes Spruch, Und meine Knechte* (punktiere עֲבָדַי DUHM, CHEYNE), *die ich erwählt habe.* ועבדי ist nicht als Subj., parallel zu אַתֶּם, zu fassen, da Dtjes Israel selber für den Knecht ansieht (vgl. 41 8), sondern als Prädikat, parallel zu עֵדַי, und darum auch pluralisch zu lesen. Der Begriff des עֶבֶד יְהוָה hat hier die Punktatoren so beherrscht, dass sie mit Unrecht ihn auch fanden, wo er nicht vorlag, vgl. 44 26. Da Jahwe im ganzen Abschnitt v. 8–13 spricht, fällt das נְאֻם יְהוָה auf, aber man wird deshalb kaum dafür mit DUHM נֶאֱמָנַי „meine glaubwürdigen (Zeugen)" lesen dürfen; auch an andern Stellen ist seine ursprüngliche Bedeutung (s. 1 24) abgeblasst. Es wäre verwunderlich, wenn der Zweck der Verhandlung wäre, die Zeugen und auserwählten Knechte Jahwes zum Glauben an Jahwe zu bringen. Wohl hat die Geschichte Israels eine hohe Bedeutung für Israel selbst, aber der Knecht Jahwes, Israel, ist Jahwes Zeuge in der ganzen Welt. Daher wird die dritte Pers. יֵדְעוּ, יַאֲמִינוּ, יָבִינוּ zu lesen sein (s. Vorbem. zu v. 8–13). Die Heiden sollen Jahwes einzige Gottheit anerkennen (vgl. 42 4 6 8 43 7). Zu הֶאֱמִין לְ vgl. 53 1; Dtn 29 3. **10**[b] (von לְפָנַי an) **11**, das zweite Doppeldistichon der Strophe, fasst kurz die Erkenntnis zusammen, welche sich aus dem Zeugnis Israels ergiebt: Jahwe der einzige Gott, der einzige auch, der retten kann. Aus dem: *vor mir ist kein Gott gebildet* ist in Bezug auf Gott weder ein ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν noch ein κτιστός abzuleiten, letzteres auch nicht, trotzdem das chaldäische Schöpfungsepos von einem „Geschaffenwerden der Götter" spricht (vgl. GUNKEL, Schöpf. und Chaos 402). **11** מוֹשִׁיעַ s. v. 3. Dass die Heiden Jahwe als Retter (Israels vgl. v. 1–7) kennen lernen sollen, ist ein mächtiger Trost für Israel.

12 13 Die Konstatierung des Weissagungsbeweises und die nochmalige Versicherung der Erfüllung des Geweissagten. **12** Hinter וְהִשְׁמַעְתִּי ist der Rest des zweiten Stichos des ersten Distichons abgebrochen; vielleicht darf man וְעָשִׂיתִי (vgl. Ps 22 32) vermuten. זָר ist soviel, wie אֵל זָר (Mal 2 11: אֵל נֵכָר): ein fremder Gott, der Israel nicht verwandt ist, Israel nichts angeht vgl. Jer 2 25 3 13 Dtn 32 16. וַאֲנִי־אֵל ist zu kurz für den ersten Stichos des zweiten Doppeldistichons. Die beste Ergänzung bietet das von OORT vorgeschlagene מֵעוֹלָם ev. מִקֶּדֶם *ich bin Gott von Ewigkeit;* dem entspricht גַּם־מִיּוֹם **13** aufs trefflichste, sodass man dieses (samt וַאֲנִי־אֵל v. 12) nicht für verdorben aus וַאֲנִי מַלְכְּכֶם מִקֶּדֶם (CHEYNE nach Ps 74 12) ansehen darf. Aber גַּם־מִיּוֹם ist auch nicht als Verderbnis für מֵעוֹלָם zu entfernen, obschon LXX es in diesem Sinne deutet. Zu מִיּוֹם *fortan* (*auch fortan bin ich derselbe* s. 41 4) vgl. Hes 48 35. Wenn אֵין מִיָּדִי *nichts als meine Hand* bedeuten könnte (so HAUPT bei CHEYNE), ergäbe es einen guten Sinn; doch ist die gewöhnliche Fassung nach

49 24–26 nicht ausgeschlossen. Zu אֵין מַצִּיל (in anderem Zusammenhang) vgl. 5 29, zu מִי יְשִׁיבֶנָּה vgl. 14 27.

f) 43 14–21 Der Fall Babels und Israels Rettung, ein grösseres Wunder als die Wegführung aus Ägypten.

Wahrscheinlich drei Strophen von je vier Distichen; doch ist der Text in v. 14 derart verstümmelt, dass diese Einteilung nicht ganz sicher ist. Es sind zwei Stücke, je mit כֹּה אָמַר יְהוָה eingeleitet; in v. 16 fehlt aber dazu der Rest des Distichons.

14 Zu גֹּאַלְכֶם (mit Pathach wegen א vgl. König Lehrgeb. § 61 5c) vgl. 41 14. Für die mittleren zwei Disticha bleibt v. 14b zur Verfügung; aber nur der Anfang ist einigermassen annehmbar: ***Um euretwillen entsende ich nach Babel*** scil. Cyrus (Cheyne ändert den Namen in עֵילָם „nach Elam", um Cyrus zu holen). Ob weiter zu übersetzen ist: „ich lasse sie alle (wen?) als Flüchtlinge hinabsteigen (wohin?)" oder „ich lasse niederfahren die Riegel (Babels?) alle (oder לָכֶם, für euch, euch zum Heil, so eventuell Duhm)", weiss man nicht; auch die Konjektur Cheynes: וְהֵעִירֹתִי גִּבֹּרַי כֻּלָּם, „und ich erwecke meine Helden alle", bleibt ungewiss. Von den drei letzten Wörtern mag ***Und die Chaldäer*** der Anfang und בָּאֳנִיּוֹת רִנָּתָם (in Schiffen ihres Jubels oder ihren Jubel?) der Schluss des dritten Distichons sein. Obschon die Babylonier Schiffe besassen (s. Herodot I 194, KAT² 351), wird man doch mit Hitzig, Ewald u. a. lieber בַּאֲנִיּוֹת = ***in Klagen*** (s. 29 2) lesen und davor mit Cheyne etwa ein wegen Ähnlichkeit mit וְכַשְׂדִּים verlorenes וְהִשְׁבַּתִּי vermuten, sodass das Distichon lautete: ***Und die Chaldäer .... Und mache ihrem Jubel ein Ende in Klagen.*** **15** exponiert das Subj. der Verba von v. 14b.

16 Zum Anfang vgl. Vorbem. zu v. 14–21; mit הַנֹּתֵן beginnt das zweite Distichon, das mit den zwei folgenden (v. 17) Jahwes Wundermacht an jener herrlichen für die Geschichte Israels grundlegenden Grossthat der Bereitung eines Weges durch das rote Meer und der Besiegung der ägyptischen Streitmacht illustriert, vgl. Ex 14 15. בְּמַיִם עַזִּים, so auch Neh 9 12. **17** Zu הַמּוֹצִיא vgl. Hes 38 4, wo dasselbe Verb in Bezug auf den von Jahwe geführten Gog gebraucht ist. יַחְדָּיו zieht man mit Duhm auch hier am besten zu den vorhergehenden Substantiven: ***Streitmacht und Krieger*** (עִזּוּז, stark, vgl. Ps 24 8, hier wohl kollektiv) ***zumal.*** Das vierte Distichon (von יִשְׁכְּבוּ an) schildert das Resultat, zu dem Jahwe die Ägypter geführt hat: ***Daliegen sie, stehen nicht auf, Ausgelöscht sind sie, wie ein Docht verglommen;*** die Perff. stehen im Gegensatz zum beschreibenden Imperf. bei der vollendeten Handlung. Die Worte פִּשְׁתָּה und כָּבָה auch 42 3.

18–20a Das grössere Wunder: Weg und Wasser in der Wüste, ist so gross, dass Dtjes dazu auffordert, das frühere zu vergessen. In Zukunft ist die Rettung aus Ägypten nicht mehr der höchste Erweis von Jahwes Erlösermacht. **18** vgl. Jer 16 14 f. 23 7 f. Da die Aufforderung in rhetorischem Interesse erfolgt, enthält 46 9 keinen Widerspruch zu v. 18. רִאשֹׁנוֹת, wie das parallele קַדְמֹנִיּוֹת = ***die früheren Ereignisse,*** vgl. 46 9; hier liegt der Gedanke an frühere Weissagungen (41 22) fern. **19** Das Neue sprosst schon jetzt vgl. 42 9; Dtjes sieht es bereits in den Erfolgen des Cyrus, und die Angeredeten könnten ebenfalls erkennen, dass diese der Anfang der Rettung

Israels sind. אַף, hier nicht bloss = *und*, dient dazu, gerade das Wunder hervorzuheben, durch das das Künftige den Auszug aus Ägypten überbietet (= und hört nur!): *Ja, einen Weg bereite ich in der Wüste, Ströme in der Einöde.* Dass hier an eine wirkliche Bahnbereitung in der Wüste gedacht ist, kann man nicht zweifeln; immerhin darf man die rhetorische Schilderung nicht zu wörtlich deuten, in v. 20ª wäre das doch unmöglich. Hier dient der Auszug aus Ägypten noch als Folie und Gegenbild für die Rettung aus Babel, später sah man in ihm die Geschicke der Endzeit präfiguriert (vgl. 31 5 8 37 36). יְשִׁמֹן *Wüstenei* (hier appellativ und ohne Artikel gelesen, wie Dtn 32 10) ist ein stärkerer Ausdruck als מִדְבָּר; in die *Wüstenei* könnte man keine Herden treiben. **20ª** Die wilden Tiere werden Jahwe ehren durch ihre Freude über die wunderbare Umwandlung der Wüste; vgl. Jo 1 20 Ps 42 2. Dass die Strausse sich kaum aus der Wüste heraussehnen, kümmert Dtjes nicht; wichtiger ist, worauf ebenfalls Duhm aufmerksam macht, die hier ausgesprochene Tierfreundlichkeit, durch welche sich Dtjes von Hes (s. Hes 34 25 28), von Jes 34 f. (s. 35 9) und Hos 2 20 unterscheidet. Doch liegt überall die Anschauung zu Grunde, dass die wilden Tiere in der Heilszeit Israel keinen Schaden mehr zufügen sollen, vgl. zu 11 8 und S. 113 4.

20ᵇ 21 sind ein späterer Zusatz (Duhm, Cheyne). Das zeigt einmal die Wiederholung von v. 19ᵇ, dann die abschwächende Wirkung der anderthalb Verse, die die Pointe des Gegensatzes des Durchzugs durch das rote Meer und des Heimzugs durch die umgewandelte Wüste verkennen, wenn sie nur an die Wasserversorgung in der Wüste denken. Übrigens ist auch die Anrede vergessen; statt in der zweiten Pers. (vgl. v. 18 19) erscheinen die Israeliten in der dritten, vgl. עַמִּי und bes. יְסַפֵּרוּ. Zu 21 vgl. zu 42 24ᵇ.

g) 43 22—44 5 Allein Jahwe und seiner Gnade hat Israel die Aufhebung des Bannes und das Wiederaufleben zu danken.

Der Gedankengang des zu 42 18—43 7 parallelen Abschnittes ist nicht leicht im Einzelnen zu fixieren; denn „auch hier kleidet der Prophet seinen im höhern Sinn völlig wahren Gedanken in Formen, die sich mit der gemeinen Wirklichkeit nicht recht decken" (Duhm). Zuerst (v. 22–24ª) wird hervorgehoben, dass Israel nichts gethan hat, um Jahwe zum hilfreichen Einschreiten anzutreiben: Es hat ihn nicht gerufen, geschweige denn mit Opfergaben seinen Hilferuf begleitet und unterstützt. Dabei lässt der Prophet ganz unbeachtet, dass die Israeliten im Exil gar nicht opfern konnten. Man darf nämlich diesen Passus über die Opfer nicht auf die ganze Geschichte Israels beziehen; vor dem Exil haben die Israeliten es an Opfern nicht fehlen lassen vgl. nur 1 10–27, und Dtjes ist nicht Hesekiel, dass er jene Opfer als nicht Jahwe gebracht ansähe (vgl. Hes 16 22). Auch ist in v. 22 zu לֹא־אֹתִי nicht: „sondern die Götzen" zu ergänzen, und v. 22–24 stellt überhaupt in Abrede, dass irgendwelche Opfer gebracht worden seien. Wenn dagegen v. 23ᵇ gesagt ist, dass Jahwe auf Opfer kein Gewicht lege, so sollen damit die Opfer nicht gänzlich verworfen werden (vgl. 40 16), das würde der Argumentation der Verse doch jede Berechtigung rauben (Verwerfliches könnte doch kein Antrieb für Jahwe sein); vielmehr soll durch diese Aussage wie ihre Umgebung nur die Freiwilligkeit Jahwes, der seine Hilfe von keiner Bedingung abhängig macht, ins Licht gesetzt werden.

Dann (v. 24ᵇ–28) wird gezeigt, wie im Gegenteil Israel durch sein Verhalten der Gnade entgegengewirkt habe. Umsomehr fällt alles Verdienst Israels dahin, erscheint aber Jahwes Gnade um so herrlicher. Dass in v. 24ᵇ–28 Dtjes an die vorexilische Zeit denkt, beweisen v. 27f. auf das Deutlichste. Überhaupt ist zu beachten, dass Dtjes den Israeliten keine Vorwürfe erteilen, sondern sie trösten und die Unglückszeit des Exils ihnen erklärlich machen will.

Störend im Gedankengang erscheinen v. 25 26, über die hinweg zwischen v. 24^{b} und v. 27 eine enge Beziehung besteht. Wohl spricht v. 25 einen Gedanken Dtjes's aus, und zwar einen solchen, der dem ganzen Abschnitt 43 22—45 5 zu Grunde liegt; aber eben deshalb wird v. 25 um so leichter aus 44 22 an den Rand gesetzt sein; es wäre doch auch für Dtjes hart, wenn kurz, nachdem gesagt ist: ich gedenke deiner Sünden nicht mehr (v. 25), selbst noch die Sünden der frühesten Zeit unvergessen wären (v. 27). In v. 26 aber ist als Obj. der Hauptverba das Gegenteil des v. 25 Genannten zu ergänzen, also fehlt ein guter Anschluss an v. 25, und gleicherweise wird der Aufforderung in v. 27 keine Folge gegeben. Ähnliches kommt wohl bei Dtjes vor; aber hier ist der Gedanke, Israel möchte doch anführen zu seiner Rechtfertigung, was es könne, so verloren, dass um des engen Zusammenhanges von v. 24^{b} mit v. 27 willen anzunehmen ist, der Vers sei in Erinnerung an 1 18 von einem Späteren beigefügt.

Der Abschnitt besteht, wenn v. 25f. als sekundär auszuschalten sind, aus vier Strophen von je vier Distichen.

22—24^{a} Israel hat in keiner Weise um Jahwes Gnade geworben. **22** *Und nicht mich hast du gerufen,* wie du solltest, sondern ich dich vgl. 42 6 43 1; s. die Vorbem. Für כִּי, das schwerlich *geschweige denn* bedeuten kann, wird man בִּי zu lesen und davor nach LXX וְלֹא zu setzen haben (Cheyne); so wird der Parallelismus vollständig, das בִּי hinter יָגַעְתָּ ist natürlich dann zu streichen. **23** Wie Israel sich um Jahwe hätte bemühen sollen, zeigt zunächst v. 23^{a}: es hätte Jahwe anrufen und die Bitte mit reichen Opfern unterstützen sollen. Zu der Punktation הֲבֵיאתָ, während Kĕthīb הֲבִיאתָ gelesen sein will, vgl. Ges.-Kautzsch^{26} § 76h; zu עֹלֹות und זְבָחִים s. 1 11. Da כִּבֵּד mit doppeltem direkten Obj. („einen mit etwas beehren") doch auffällt, wird nach LXX mit Oort u. a. וּבִזְבָחֶיךָ zu lesen sein. Zu v. 23^{b} vgl. Vorbem. Zu מִנְחָה, hier noch nicht term. techn. für vegetabilisches Opfer, vgl. 1 13; לְבוֹנָה *Weihrauch,* zuerst Jer 6 20 erwähnt, wird aus Arabien bezogen (vgl. auch 60 6) und diente dazu, den Opferduft recht angenehm zu machen. **24^{a}** קָנֶה *Würzrohr,* ebenfalls Jer 6 20 als aus fernem Lande bezogen erwähnt, diente wohl demselben Zweck wie Weihrauch; nach Ex 30 23 wurde es bei der Bereitung des Salböls gebraucht. Zu חֵלֶב vgl. 1 11 Jer 31 14 Ps 36 9. קָנִיתָ und קָנֶה, eine der seltenen Paronomasien Dtjes's, vgl. auch Duhms Konjektur v. 28: וָאֲחַלֵּל נַחֲלָתִי.

24^{b}—28 (ausgen. v. 25f.). Im Gegenteil: Israel hat mit seiner Sünde Jahwe schwer gemacht; statt Gnade und Heil zu spenden, musste er Strafe und Bann verhängen. **24^{b}** אַךְ *nur* d. h. alles das v. 22–24^{a} Genannte nicht, sondern im Gegenteil nur Mühe und Arbeit hast du mir bereitet; ich habe dein Knecht sein müssen, musste dich bedienen: Dtjes denkt an die Bestrafung durch die Weltmächte und die Mühe, die die Wiederherstellung Israels Jahwe verursacht, nicht an das Vergeben, das schwerlich als Plage hier bezeichnet sein möchte.

25 vgl. Vorbem., sowie 44 22. Zu לְמַעֲנִי vgl. 48 9 11. **26** vgl. Vorbem. סַפֵּר *zähle du auf* (vgl. Ps 40 6) scil. die Verdienste, auf die du dich berufen könntest und die für dich sprächen. תִּצְדַּק s. v. 9.

27 *Dein erster Vater* ist nicht Adam, der nicht nur Israels Vater war, auch nicht Abraham, der ja 41 8 Jahwes Freund heisst, sondern Jakob vgl. Hos 12 3 4. מְלִיצֶיךָ, *deine Mittelspersonen, Mittler* (eig. Dolmetscher Gen 42 23; Hi 33 23 heissen die Engel so), sind die Propheten; von Treulosigkeit

solcher weiss die ältere Geschichte mancherlei zu erzählen, vgl. übrigens auch Jer 23 11-18. Von den Führern auf die Geführten ist der Schluss leicht: qualis rex, talis grex. **28** l. beide Verba mit Vav consec. (Oort u. a.); וָאֶתְּנָה (mit ה ָ) ist = *und ich musste preisgeben.* Die drei ersten Wörter sind ein Rest des Distichons, das dem letzten (v. 28b) parallel war. Da „die Entweihung heiliger Fürsten" zwar nach Hes 13 19 Thr 2 2 möglich ist, aber, auch wenn man darunter Tempelbeamte versteht, doch befremdet, wird das Verbum den Anfang und das Objekt den Schluss des Distichons ausmachen. Für שרי vermutet Duhm etwa שְׁעָרַי und zwischen diesem und dem Verbum נַחֲלָתִי (vgl. 47 6): *so musste ich entweihen mein Erbe, ... die heiligen Thore.* Cheyne dagegen liest nach LXX mit Houbigant, Klostermann: וַיְחַלְּלוּ שָׂרֶיךָ קָדְשִׁי *und es entweihten deine Fürsten mein Heiligtum* scil. durch heidnische Kulte II Reg 21 3-5 7 Hes 8 3-17; diese Deutung der Sünde auf den Kultus ist jedoch dem Zshg nicht konform (vgl. Patriarch und Propheten v. 27). Der entsprechende zweite Stichos ist nach Cheyne verloren. חֵרֶם bedeutet die von Gott verhängte Vernichtung (s. auch 34 5), גִּדּוּפִים die *Hohnreden* der Heiden, insbesondre der Nachbarvölker.

44 1-3a Die unverdiente Gnade Jahwes, die jetzt wirksam wird, zeigt sich zunächst in der Aufhebung des Bannes. Auf verfluchtes Land fällt kein Regen (II Sam 1 21), jetzt spendet Jahwe dem dürren trockenen Land Erquickung, d. h. er bereitet das Aufleben des toten (mit dem Bann belegten 43 28) Volkes vor. **1** וְעַתָּה ganz wie 43 1 zur Überleitung auf die Schilderung der jetzt beginnenden Gnadenzeit. Zu עַבְדִּי und בָּחַר vgl. 41 8 43 10. **2** Jahwe ist der Schöpfer Israels vgl. 43 1 und יֹצֶרְךָ מִבֶּטֶן d. h. der, der Israel von Mutterleib an bildete vgl. v. 24 49 5; יַעְזְרֶךָּ bildet dazu einen Relativsatz. Mit v. 2b beginnt, was Jahwe Israel zu sagen hat, das er יְשֻׁרוּן nennt; dieser Ehrenname, der nur noch Dtn 32 15 33 5 26 vorkommt, scheint von Dtjes gebildet zu sein, um Israel doch für die Zukunft als den *Rechtlichen, Frommen* im Gegensatz zu früher, da es יַעֲקֹב, Überlister (vgl. 43 27 Hos 12 3 4), war, zu bezeichnen (s. Bacher ZATW 1885 161—163); Jesurun ist eine Ableitung von יָשָׁר, redlich, nach der bei Kosenamen beliebten Diminutivform; vgl. auch יָשָׁר den Titel der alten Liedersammlung סֵפֶר הַיָּשָׁר Jos 10 13 II Sam 1 18 I Reg 8 53 (LXX, s. zu I Reg 8 12). **3a** *Das Durstige* und *das trockene Land* sind Bilder für die gegenwärtige Lage Israels; im dürren Land ist alle Vegetation abgestorben, so ist Israel, auf dem der Bann lastet, tot im Exil vgl. 43 28 5 13 15 Hes 37 1-14.

3b—5 Das Aufblühen Israels zu neuem Leben und der Anschluss von Proselyten an das wiedererstandene Volk Jahwes. **3b** Die Ausgiessung des Geistes vollendet, was die des Wassers vorbereitet, und erklärt zugleich das Bild von v. 3a; vgl. die ähnliche Verbindung von Wasser und Geist Joh 1 31-33 3 5. Die Wirkung der Geistesausgiessung ist hier eine physische, neues Leben und Gedeihen, ganz wie Hes 37 1-14; die moralische Regeneration ist nicht erwähnt (wie 32 15 f.) und ebensowenig die Befähigung zum Weissagen (wie Jo 2 28); vgl. über die Geistesausgiessung S. 113 2). Zu בִּרְכָתִי vgl. Mal 3 10. **4** Das frische, fröhliche Wachstum der Israeliten unter dem göttlichen Segen: *sie werden sprossen wie zwischen Wassern Gras* (l. nach

LXX mit Houbigant u. a. כְּבֵין מַיִם für das unmögliche בְּבֵין). 5 Die unter Gottes Segen erfolgte Restauration Israels hat noch weitere Folgen; die Fremden werden hingezogen zu dem Volke Israel, als Proselyt wünscht dieser und jener (זֶה—וְזֶה) Aufnahme zu finden. Dass v. 5 nicht von den Israeliten handelt, ist klar, da für diese die Benennung nach Jakob und Israel nichts Neues ist. Die Verheissung geht über die von 43 5-7 hinaus, spricht aber hier nur von dem Anschluss Einzelner und nicht wie 2 2-4 von dem ganzer Völker, letzteres ein Gedanke, der aber Dtjes durchaus nicht fern liegt: „Die Verehrung (vor Jahwe) ergreift Könige und Fürsten (49 7); das verspricht den Übertritt ihrer Völker (51 4f.); schliesslich soll sich Jahwe jedes Knie beugen und jede Zunge ihm zuschwören (45 23f.)“ (Bertholet, Stellung der Isr. zu d. Fremden S. 118). Israel ist ja das Licht der Heiden (vgl. 42 6 und die Ebed-Jahwe-Stücke), für Dtjes ist die Grenze der Religion Israels die Grenze der Welt. Dem Anschluss verleihen die Fremden dadurch Ausdruck, dass sie sagen: ***Jahwe bin ich zu eigen,*** oder dass sie ***sich mit dem Namen Jakobs nennen*** (l. mit Lowth u. a. יִקָּרֵא, da יִקְרָא mit בְּשֵׁם *anrufen* bedeutet, was Jakob zu einem Gott machte), oder dass sie auf ihre Hände schreiben: לַיהוָה *Jahwe gehörig*, oder dass sie sich den Ehrennamen Israel erwählen (l. יְכַנֶּה Oort u. a.; Dillmann-Kittel zieht dafür das Nif. יְכֻנֶּה, Cheyne das Hitp. יִכַּנֶּה = יתכ׳ vor). In alter Zeit gab es wahrscheinlich selbst ein אוֹת יְהוָה, d. h. ein besonderes Zeichen, das man sich eintättowierte, um die Zugehörigkeit zu Jahwe auszudrücken (vgl. zu Gen 4 1); hier sind solche alte Stammzeichen vergessen und ist an die Sitte gedacht, nach der der Sklave den Namen seines Herrn, der Soldat den seines Feldherrn in die Haut einzeichnet. Das Verbot Lev 19 28 beweist die Verbreitung dieser Sitte; Dtjes sah in ihr nichts Böses, vgl. 49 16, ferner Hes 9 4 Gal 6 17 Apk Joh 7 3 13 16. Das Verbum כִּנָּה (vgl. 45 4) bezeichnet: einen Ehrennamen d. h. einen ehrenden Zunamen geben; das vom gleichen Verb abgeleitete arab. Kunja bezeichnet bei den Arabern gewöhnlich den Ehrennamen, den sich einer beilegt, indem er sich Vater eines bestimmten mit Namen genannten Sohnes nennt z. B. Abu Omar. Hier ist das Wort in weiterem Sinne von ehrendem Zunamen überhaupt gebraucht, wie auch JSir 47 6 David die Kunja nach den erschlagenen Zehntausend erhält vgl. I Sam 18 7; die Proselyten betrachten es als eine Ehre, sich Israeliten oder vielleicht auch blos גֵּר יִשְׂרָאֵל zu nennen.

h) 44 6–23 Die Ewigkeit und Einzigkeit Jahwes und die Thorheit des Götzendienstes.

Die Schilderung der Gedankenlosigkeit der Götzendiener, die durch eine Beschreibung der Herstellung der Bilder veranschaulicht wird, unterbricht den Zshg von v. 8 mit v. 21. Es fehlt ihr weiter die bei Dtjes übliche rhythmische Form, sowie der in ähnlichen Hinweisungen auf die Götzen stets vorhandene Zweck, Jahwes Hoheit durch den Gegensatz um so besser hervortreten zu lassen; endlich spürt man in dieser kalten und mühsam gemachten Beschreibung nichts von dem pathetischen Schwunge Dtjes's. Die Verse 9–20 sind daher ein späterer Einschub (Duhm, Cheyne). Duhm vergleicht damit „die Bekämpfung der Bilderanbetung im B. Daniel, besonders dem griechischen, in Baruch 6 und ähnlichen Produkten der spätesten Zeit.“

Dtjes gehören dagegen an 1) v. 6–8 + v. 21 f. (abgesehen von kleineren Zuthaten) und 2) v. 23 ein sechszeiliges Lied zum Abschluss des ganzen Abschnittes 42 1—44 22.

α) **6—8** Der erste Teil des deuterojesaianischen Stückes, bestehend aus anderthalb Vierzeilern in der gewöhnlichen Distichenform. **6** Die übliche Einleitung ist hier dadurch variiert, dass Jahwe nicht nur König (vgl. schon 41 21) und Erlöser (s. 41 14) heisst, sondern auch *Jahwe der Heere* (vgl. 1 9), vielleicht in Rücksicht auf die im nächsten grösseren Abschnitt zu verkündende Niederwerfung des babylonischen Weltreichs, vgl. noch 45 13 47 4 48 2 51 15 54 5. Zu v. $6^{b\alpha}$, der Jahwes Ewigkeit konstatiert, vgl. 41 4 und bes. 48 12, sowie Apk Joh 1 8 17 22 13; in v. $6^{b\beta}$ ist der Monotheismus noch schärfer ausgesprochen als 43 10. **7** Der Beweis für v. 6^{b} liegt in den unbestreitbaren Weissagungen Jahwes (vgl. 41 21–29 43 8–13). Vor יִקְרָא ist nach LXX ausgefallen יַעֲמֹד ן (Oort u. a.): *Wer ist wie ich? Er trete auf und rufe* etc., d. h. wenn es ausser mir einen Gott giebt, so melde er sich und erzähle *es*, scil. was er von künftigen Dingen zu sagen weiss, und *lege es mir dar*, setze es mir auseinander (עָרַךְ vgl. Hi 13 18 32 14). Von מִשּׂוּמִי an ist der Text unverständlich; mit Oort (nur muss man לָמוֹ nicht in לָכֶם, sondern in לָנוּ ändern; vgl. Targ. und denselben Fehler Ps 80 7 Hi 22 17), Duhm, Cheyne ist zweifellos zu lesen: מִי הִשְׁמִיעַ מֵעוֹלָם אֹתִיּוֹת וַאֲשֶׁר תָּבֹאנָה יַגִּידוּ לָנוּ *Wer machte von Uranfang an das Kommende bekannt, Und was eintreffen soll, mögen sie uns melden!* **8** Für תִּרְהוּ, das nur hier vorkommt und mit dem arab. *wariha*, vor Furcht gelähmt sein, zusammengestellt wird, hat de Lagarde תִּרְהֲבוּ vom aram. רהב, aufgeregt sein, vorgeschlagen, einfacher ist die Änderung in תִּירְאוּ *fürchtet euch nicht.* Das Suff. ךָ in הִשְׁמַעְתִּיךָ ist entweder in den Plur. כֶם— (LXX) zu ändern (vgl. die Plurale zu Anfang von v. 8), oder besser ganz zu streichen. Mit וְאַתֶּם beginnt das zweite Distichon der zweiten Strophe: *Und ihr seid meine Zeugen* (vgl. 43 10 12), *ob ein Gott Oder* (l. וְאִם) *ein Fels ist ausser mir* (für מִבַּלְעָדַי l. בַּל־יָדַעְתִּי, das mit Unrecht schon hinter אֱלוֹהַּ steht). Da אֱלוֹהַּ (in Hi häufig) nie bei Jes vorkommt, ist viell. אֱלֹהִים zu lesen. Zu צוּר *Fels* vgl. zu 17 10.

β) **9—20** Die späte Einfügung (s. Vorbem. zu v. 6–23) über die Thorheit der Bilderverehrer. Zuerst **9** bis v. 11 wird der Satz, der im Folgenden bewiesen werden soll, konstatiert: die Bilderformer sind schwache Menschen und ihre Fabrikate können nicht helfen. Zu פֶּסֶל vgl. 40 19; תֹּהוּ nennt Dtjes nur die Bilder selber 41 29, während er von Menschen „wie nichtig“, „als nichtig gerechnet“ gebraucht 40 17 23 (Duhm). Zur Bezeichnung der Götzen: חֲמוּדֵיהֶם, *ihre Lieblinge*, vgl. 1 29 und חֶמְדַּת נָשִׁים Dan 11 37. Die Punkte über הֵמָּה sollen das Wort als dem Texte fremd bezeichnen, es könnte Dittographie des vorangehenden הֶם— sein; ein Nachdruck liegt so wenig darauf, wie v. 11. Die LXX hat übrigens von v. 9^{b} nur das letzte Wort, doch wird man schwerlich daraufhin diesen Versteil ausscheiden. Mit עֵדֵיהֶם sind nicht die Götzen, sondern die Götzendiener als die Zeugen der Götzen gemeint 43 9; diese *sehen und merken nichts*, sind so thöricht (vgl. v. 18), nicht: sie bekommen nichts von den Thaten der Götzen zu sehen. Die Folge ihrer Thorheit ist als Absicht dargestellt: *damit sie zu Schanden werden.* **10** מִי fasst man wohl besser nicht als rhetorische Frage: wer ist auch ein solcher Thor, ein nutzloses Bild zu verfertigen? sondern wie Duhm als den Vordersatz einführend = *wer immer* (vgl. 50 10 Prv 9 4 16), worauf, mit ו eingeleitet, der Nachsatz folgt (Ges.-Kautzsch[26] § 143d): *Wer immer einen Gott gebildet hat* (meint gebildet zu haben), *ein* (blosses) *Bild hat er gegossen, um nichts zu nützen.* **11** Ein Bild bleibt's; denn alle Formeln, durch welche man es zu einem Fetisch machen will, helfen nicht, einen Gott in dasselbe zu zaubern. Das ist der Gedanke von v. 11^{a}, der durch die jetzige Punktation verwischt wird, welche an die Genossen des Verehrerkreises eines Bildes (חֲבֵרִים) denkt. Wenn מֵאָדָם beibehalten wird, so empfiehlt es

sich, nicht Menschen in חבריו und חרשים zu finden, also mit Duhm חֲבָרָיו, = *seine Zaubersprüche* d. h. die Sprüche des Verfertigers (vgl. 47 9 12 Dtn 18 11), und חֲרָשִׁים (vgl. 3 3) zu punktieren, sodass zu übersetzen ist: Sieh! alle seine Beschwörungen werden zu Schanden, Und die Zaubersprüche, sie kommen von Menschen her. Auch so ist מֵאָדָם fraglich; daher sieht Cheyne darin eine Verderbnis für יִכָּלְמוּ und kann nun חֹבְרָיו (Dtr 18 11 Ps 58 6) und חֲרָשָׁיו lesen: *Sieh, alle seine* (scil. des Bildes) *Beschwörer werden zu Schanden Und seine Zauberer, sie müssen sich schämen.* Bei dieser Fassung schliesst sich auch v. 11ᵇ am besten an: mögen sie alle mit ihren Zaubersprüchen und Beschwörungsformeln kommen, sie werden alle zu Schanden, das Bild bleibt לְבִלְתִּי הוֹעִיל (v. 10).

12 13 Die Art und Weise der Götzenfabrikation. **12** Die Herstellung eines Götzen aus Metall. Der Text wird verständlich, wenn מַעֲצָד ausgeschieden wird, das Jer 10 3 die Axt, ein Instrument zum Holzfällen, bedeutet. מַעֲצָד wird als Glosse zu בַּרְזֶל von einem hinzugefügt sein, der mit der LXX יחד aus v. 11 herübernahm und als ὤξυνεν (= יָחַד oder יָחֵד imperf. Hiph. von חָדַד vgl. Prv 27 18, *er schärft*, ev. הֵחַד perf.) erklärte, dann aber בַּרְזֶל als Obj. dazu fasste. Der LXX ist hier jedoch nicht zu folgen, da man weder versteht. was der Schmied mit der Axt zu thun hat, noch warum erst von der Schärfung des Instrumentes die Rede sein soll. Somit ist פָּעַל (ev. יִפְעַל) das Prädikat zu חָרַשׁ בַּרְזֶל, und der Vers besagt: *Der Meister in Eisen arbeitet mit der Kohlenglut, er formt es* (natürlich das פֶּסֶל v. 10, also ist von keinem andern Obj., auch nicht von der „Axt“, inzwischen die Rede gewesen) *mit Hämmern und verfertigt es mit seinem kräftigen Arm* (vgl. Vergils: magna vi bracchia tollunt). Diese von Duhm vorgeschlagene Korrektur, die nur eine ganz geringe Änderung des Textes erfordert und einen durchaus entsprechenden einfachen Sinn bietet, verdient den Vorzug vor den Vorschlägen von Grätz, Dillmann-Kittel (: בְּמעצד יפעל = macht es mit dem Meissel [?],) und von Cheyne (ח' ב' חָצַב במעצד mit Auslassung der folgenden zwei Wörter = der Schmied behaut [das glühende Metall] mit einem Schneideinstrument). Während der Fabrikation des Bildes merkt der Handwerker nichts von einer Kraft seines Götzen (vgl. dagegen 40 31); doch könnte das Fasten mit einem frommen Aberglauben zusammenhangen. **13** In der Herstellung eines Götzen aus Holz werden sachgemäss drei Stadien unterschieden, die Zurichtung eines Holzstückes in den richtigen Dimensionen (dazu braucht der Meister in Holz die Messschnur), die Zeichnung der Umrisse des Bildes mit dem Reissstift (בַּשֶּׂרֶד, nur hier; Kimchi: Rötel) und endlich die Ausschnitzung der Figur mit den Schnitzmessern (בַּמַּקְצֻעוֹת, ἅπ. λεγ.). Weiter führen die Worte וּבַמְּחוּגָה יְתָאֳרֵהוּ וַיַּעֲשֵׂהוּ nicht; die Verba sind schon vorher gebraucht und die veränderte Lesung des einen beruht auf einer Schrulle der Massora, die bei der zweiten Lesung zur Abwechslung entweder ein Poʿel (= er sucht ihm eine Gestalt zu geben) oder eine Anspielung auf das Subst. תֹּאַר (um die immer grösser werdende Ähnlichkeit des Bildes mit einer Menschengestalt hervorzuheben) beabsichtigte (zu der Form s. Ges.-Kautzsch²⁶ § 64 i), וּבַמְּחוּגָה ist Glosse zu בַּשֶּׂרֶד, die, in den Text gekommen, die beiden folgenden Verba zur Herstellung der Verbindung mit dem Folgenden erforderte. Scheiden wir daher diese drei Worte aus, so hängt כְּתַבְנִית mit dem ersten יַעֲשֵׂהוּ zusammen. Die Änderung des ersten יְתארהו in יְתַכְּנֵהוּ (er stellt seine Proportionen fest) ist zu unsicher, um das zweite dann für ursprünglich anzusehen. Das Ziel eines Schnitzers ist ein Bild in der Gestalt eines Mannes und zwar eines Prachtstückes von einem Menschen. *Um in einem Hause zu wohnen*, das aber nicht ein grosser Tempel zu sein braucht, selbst ein Privathaus oder eine Privatkapelle (ein Tempelchen vgl. Act 19 24) sein kann.

14—17 Die Beschaffung des Materials für einen Götzen aus Holz. **14** *Er ging* (הָלַךְ ist vor [לִכְ[רֹת ausgefallen), *um Holz zu schlagen für seinen Gebrauch* (l. עֵצִים für אֲרָזִים mit Grätz, Cheyne nach LXX: ξύλον), *Und wählte sich eine Ulme oder Eiche* (l. mit Grätz, Cheyne וַיִּבְחַר für וַיִּקַּח, das aus v. 15 eingedrungen ist, und תִּדְהָר, s. 41 19, für das unbekannte ἅπ. λεγ. תִּרְזָה), *Die Gott gepflanzt* (l. für אֹרֶן, dessen kleingeschriebenes ן die Unsicherheit dieses Buchstaben zeigt, אֵל und vgl. zu den Bäumen, die nur Gott, nicht die Menschen gepflanzt haben, Ps 104 16) *und der Regen gross machte.* Das unverständliche וַיְאַמֶּץ־לוֹ, das nicht „gross und stark werden lassen“ bedeutet, ist mit Cheyne für nichts anderes als Dittographie des folgenden בַּעֲצֵי־יָעַר (resp. מֵע״) anzusehen, das seinerseits nur eine Glosse

ist. **15** *Dass es* (das Holz, עֵצִים) *Menschen zur Feuerung diene*, bildet den Abschluss von v. 14. Dieses Brennholz findet nun nur zu einem Teil seine eigentliche Bestimmung; denn zwar *nimmt er* (oder vielleicht besser nach LXX καύσας = וַיִּקְדַּח *zündet er an* Klostermann, Cheyne) *davon* (מֵהֶם, Plur. bezüglich auf עֵצִים, s. v. 14) *und bekommt warm, Heizt auch damit und bäckt Brot,* aber *Er macht auch daraus einen Gott, und wirft sich davor nieder, Verfertigt daraus ein Bild und verneigt sich davor* (für לָמוֹ l. לוֹ Oort u. a.). סָגַר, auch 46 6, ist das aramäische Wort für das gewöhnliche hebr. הִשְׁתַּחֲוָה. **16** Nochmalige Schilderung der Verwendung der einen Hälfte des Holzes. Da ein Ganzes auch für die Hebräer nicht ausser zwei Hälften noch einen Rest hat, ist nach LXX עַל־גֶּחָלָיו *über seinen Kohlen* (vgl. v. 19) statt עַל־חֶצְיוֹ (über der andern Hälfte) zu lesen; ferner sind die Verba יֹאכַל יִצְלֶה umzustellen, da man das Fleisch erst brät, ehe man es isst, vgl. v. 19 und LXX (so Duhm, Oort, Cheyne). Zu der seltenen Betonung der Ultima von חַמּוֹתִי vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 67 ee. **17** Die Verwendung des Restes, d. h. der andern Hälfte, zur Bereitung eines Gottes. Das ו von לְפִסְלוֹ ist als Vav consec. zum folgenden Verb zu ziehen und die Mitte des Verses auf לוֹ zu setzen, also l. לְפֶסֶל וַיִּסְגָּר־לוֹ *zu einem Bild und verneigt sich davor*; vielleicht ist dieser Komplex aus v. 15 hier mit Unrecht eingedrungen. Auch die drei folgenden Verba sind mit Vav consec. וַי׳ zu lesen. Vgl. zu der ganzen Schilderung Sap 13 11–13, ferner Horaz: Olim truncus eram ficulnus, inutile lignum, Cum faber incertus, scamnum faceretne, Priapum Maluit esse deum.

18—20 Den verblendeten Götzendienern fehlen eben Verstand und Überlegung. **18** Der Singular טַח (von טָחַח *verklebt sein*) ist bei einem folgenden Dualsubjekt עֵינֵיהֶם nicht unmöglich, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 145 o; natürlicher aber liest man mit Duhm, Cheyne den Plural טַחוּ, da das Kĕtib von einer hier unwahrscheinlichen Auffassung herrühren könnte, die nach 6 10 Gott als den Verblender ansah und טַח (von טוּחַ *verkleben*) gelesen haben wollte. **19** יָשִׁיב אֶל־לֵב, auch 46 8 Dtn 4 39 30 1 I Reg 8 47, für das gewöhnlichere יָשִׂים א״ל. Die Wiederholung der Worre von v. 16 bestätigt die dort vorgenommenen Textänderungen (s. zu v. 16); v. 19ᵇ ist als Frage zu nehmen, die die Überlegung des Götzendieners ankündigte. Aber er überlegt nicht und frägt nicht, wird daher auch nicht stutzig über das Ungereimte seines Thuns. Zu תּוֹעֵבָה vgl. 41 24; בּוּל עֵץ, eigentlich das Erzeugnis eines Baumes, also = *Holzblock, Holzklotz*; doch liest Cheyne dafür פֶּסֶל עֵץ. **20** *Wer Asche liebt, den hat ein betrogenes Herz verleitet.* רֹעֶה אֵפֶר heisst weder: wer Asche, die verfliegt, weiden will, noch: wer eine angebrannte Steppe beweidet, sondern: wer an Asche, an Dingen, die zu Asche werden, seine Freude hat; diese sprichwörtliche Redensart ist hier treffend auf die Götzen, deren „andere Hälfte" ja bereits zu Asche geworden ist (v. 15 16), angewendet. רָעָה ist das aramäische, auch im späteren Hebräisch gebrauchte Äquivalent von רָצָה (vgl. Prv 15 14) = *lieben, gern haben*; parallel ist die Redensart: *Wind lieben* Koh 1 14. הוּתַל ist Relativsatz zu לֵב und das Suff. von הִטָּהוּ bestimmt den Zusammenhang des absolut voraufgestellten רֹעֶה אֵפֶר mit dem Sätzchen לֵב הִטָּהוּ. Ein solcher Götzendiener, sagt abschliessend v. 20ᵇ, *wird seine Seele nicht retten*, wie er erwartet (vgl. v. 17), und bleibt in seiner Verblendung, dass er nie zu der Einsicht kommt, zu erkennen, dass er an Trug sich hält (vgl. v. 19).

Mit der Beurteilung des Götzendienstes als einer Identificierung von Bild und Gott (doch vgl. zu v. 11) trifft der Verf. jedenfalls den Kern und Ursprung des Bilderdienstes nicht; aber man darf kaum zweifeln, dass der gewöhnliche Heide sich des Unterschiedes von Bild und Gott nicht klar bewusst war. Weil jedoch der Bilderdienst auf einen andern Ursprung zurückging und ihm eine tiefere Auffassung zu Grunde lag, war seine Lebenskraft viel zu zäh, als dass sie mit rationalen Argumenten so leichthin zerstört werden konnte, und hatten dergleichen Vernunftgründe keine durchschlagende Wirkung.

γ) **21 22** Die Fortsetzung von v. 6–8, die abschliessend auf die Zusammenfassung des Inhaltes von 42 1 an, die in v. 6–8 gegeben ist, zurückweist. **21** אֵלֶּה *dies*, scil. dass Jahwe einzig und allein ein Fels ist und allein prophezeien kann (v. 6–8). Eine Bezugnahme auf die Thorheit des Götzendienstes setzte voraus, dass die Israeliten selber so schlimm, wie die Heiden v. 9–20, es trieben;

dann würde Israel kaum im gleichen Augenblick, wo es eine derartige Warnung erhielt, Knecht Jahwes genannt werden und die Vergebung zugesichert erhalten (v. 21 22). Aber אֵלֶּה kann sich auch nicht auf das folgende Sätzchen: כִּי עַבְדִּי־אָתָּה beziehen; in diesem Fall dürfte אֵלֶּה nicht vor כִּי stehen. כִּי bedeutet hier *denn: Gedenke an dieses, Jakob, Und Israel, denn mein Knecht bist du.* In v. 21[b] ist einmal auffallend die Wiederholung von „du bist mein Knecht" in einer kleinen Variante, dann aber das unmögliche תִּנָּשֵׁנִי, dessen Suff. man mit Dativ meint übersetzen zu dürfen: „du wirst mir nicht vergessen sein". Auch die Punktation als Ḳal תִּנְשֵׁנִי (Oort) statuiert eine unmögliche Form mit unassimiliertem Nūn; es wird daher mit Klostermann, Cheyne zu lesen sein: תִּטְּשֵׁנִי (von נָטַשׁ *aufgeben, verwerfen, verleugnen*), vgl. Dtn 32 15. Somit besagt v. 21[b]: *Ich bildete dich, Knecht bist du mir, Israel, du wirst mich nicht verleugnen;* sofort erhellt aber nun auch, dass dieser Appell an Israel, seinen Gott nicht aufzugeben, auf v. 9–20 zurückblickt, also nicht von Dtjes stammt (Cheyne). **22** ist wieder komponiert wie v. 21: v. 22[a] gehört zu v. 21[a] und v. 22[b] ist eine Aufforderung, die den Appell v. 21[b] fortsetzt und zu der Verse wie 31 6 55 7 zu vergleichen sind (Cheyne). So bleibt als älterer Text ausser v. 21[a] noch v. 22[a], die kräftige Betonung der Sündenvergebung (zu dem Vergleich: so schnell und spurlos wie eine Wolke, s. Hos 6 4 13 3 Hi 7 9 30 15): Israel ist Jahwes Knecht (das wird hier am Ende des Abschnitts nochmals hervorgehoben, s. zu v. 23) und seine Sünden sind vergeben; die Verheissungen Jahwes werden sich erfüllen und Jahwe als Fels sich erweisen.

Mit v. 21[a] 22[a] haben wir die zweite Hälfte zu dem zweiten Vierzeiler, dessen erste Hälfte v. 8 ist. Dass durch v. 21[b] 22[b] ein verwischtes Stück dtjesajanischen Gutes ersetzt sei (Cheyne), ist nicht anzunehmen; v. 21[b] 22[b] standen einst am Rande und sind von da in den Text hineingeschoben. v. 21[b] 22[b] sollten die Klammer bilden, die v. 9–20 mit v. 21[a] verbinde.

δ) **23** Ein sechszeiliges Lied, in dem der Prophet, von Freude erfüllt, Himmel und Erde zum Jubel über die Erlösung auffordert, vgl. 42 10–13 45 8. Das Lied bezeichnet das Ende des Abschnitts über Israel den Knecht Jahwes und seine sichere Zukunft 42 1—44 23. רָנּוּ, hinten betont wie חַמּוֹתִי v. 16 (s. dort). עָשָׂה Perf. der Gewissheit: die Erlösung ist soviel wie bereits geschehen. תַּחְתִּיּוֹת אָרֶץ sind hier im Gegensatz zu dem Himmel *die Erdentiefen*, nicht die Unterwelt allein, aber diese auch nicht ausgeschlossen. פָּצַח mit רִנָּה, ebenso 14 7. וּבְיִשְׂרָאֵל יִתְפָּאָר *Und an Israel verherrlicht er sich,* eigentlich: er windet sich mit Israel einen Ruhmeskranz.

3) 44 24—48 22 Cyrus, der Gesalbte Jahwes, und der Sturz der babylonischen Weltmacht.

a) 44 24—45 25 Cyrus berufen zum Streiter für die Sache Jahwes und Israels.

α) 44 24—45 7 Jahwe beruft Cyrus und verleiht ihm den Sieg.

Der Abschnitt giebt das Thema des ganzen folgenden Teiles 44 24—48 22, ähnlich wie 42 1–9 für den vorigen Teil; wie dort (42 10–13) ein Lied den Einschnitt markiert, so folgt auch 45 8 ein solches. Der Stellung, die der Abschnitt einnimmt, und der Bedeutung, die er für das Folgende hat, gemäss beginnt Dtjes mit einer Fülle von neuen Epitheta in der sehr oft zu Anfang üblichen Doxologie Jahwes. Diese reicht von 44 24–28 und klingt

aus in die Nennung des Cyrus mit Namen. In 45 1–7 werden die Hauptpunkte hervorgehoben, die für die Beurteilung von Cyrus' Erfolgen von Wichtigkeit sind: Seine Siege sind Jahwes Geschenk, und der Zweck, den Jahwe dabei verfolgt, ist das Heil Israels und die allgemeine Anerkennung Jahwes als des einzigen Gottes.

Kittel ZATW 1898, 149—162 hält es für wahrscheinlich, Dtjes habe besonders in diesem Abschnitte dem offiziellen babylonischen Sprachgebrauche nachgebildete Ausdrücke gewählt, und zwar in der Absicht, Cyrus günstig zu stimmen. Cheyne (I s. 138) macht dagegen mit Recht geltend, dass leichter ein unbewusster Einfluss der babylonischen Sprache anzunehmen sei und dass übrigens selbst sichere Parallelen im Ausdruck noch nicht für direkte Beeinflussung beweisen können; sonst müssten manche hebräische Schriftsteller die Amarna-Briefe gelesen haben.

Für die genaue strophische und stichische Gliederung bietet der Text einige Schwierigkeiten, doch scheinen fünf Strophen zu je fünf, durch eine Cäsur geteilte Langzeilen intendiert zu sein (Duhm). Zu 44 23–28 vgl. auch Budde ZATW 1891, 235 f. (zu 44 23 s. aber oben zu d. St.).

24 25 Jahwe, der Schöpfer des Alls, der die Weissagungen der babylonischen Wahrsager zu nichte macht. **24** ist fast ganz aus Bestandteilen zusammengesetzt, die wir schon früher bei Dtjes trafen: zu גֹּאֲלֶךָ vgl. 41 14, zu יֹצֶרְךָ מִבָּטֶן v. 2, zu עֹשֶׂה כֹּל (mit Tonzurückziehung und Dag. forte conj. in כֹּל Ges.-Kautzsch[26] § 20 f.) s. 45 7 und zu רֹקַע הָאָרֶץ s. 42 5. Das Kĕtib מִי אִתִּי, *wer war mit mir?* = niemand half mir dabei, ist besser als das Ḳĕrē מֵאִתִּי, von mir aus, = aus eigenem Antrieb; die Allmacht soll hervorgehoben werden, nicht die Selbständigkeit der Entschliessung. Der zweite Stichos wird bei כֹּל zu schliessen sein, obschon er bei dieser Einteilung bedeutend kürzer ist als die zwei andern; aber den dritten erst mit לְבַדִּי beginnen, ist schwerlich angezeigt, da dadurch der dritte auch nicht viel länger und der genaue Parallelismus gestört wird und ausserdem לְבַדִּי sonst nicht zu Anfang steht. **25** Wenn es heidnische Prophezeiung giebt, so wird sie Lügen gestraft; es liegt darum kein direkter Widerspruch gegen 41 26 vor, allerdings aber eine Präcision, die eine Modifikation der früheren Aussagen einschliesst. בַּדִּים sind wie Jer 50 36 *die Schwätzer, Lügner,* ihre אֹתוֹת nicht die Zeichen, die sie thun, sondern *die Wahrzeichen, die Omina,* z. B. die Stellung der Sterne, nach denen sie die Zukunft, hier wohl den Sieg der Babylonier, voraussagten; vgl. Cap. 47. יְסַכֵּל vgl. II Sam 15 31, קֹסְמִים s. zu 2 6.

26–28 Jahwe, der die Weissagung seiner Propheten bestätigt (מֵקִים, Gegensatz zu מֵפֵר v. 25). **26** דְּבַר und עֲצַת, *Wort* und *Rat* scil. *Plan,* sind einander parallel und bezeichnen beide die prophetische Verkündigung über die Zukunft; beide sind auf dem Wege feste Begriffe zu werden, „das Wort" bedeutet soviel als Gottes Wort (40 6) und „der Rat" soviel als der göttliche Heilsplan, der Plan über die ganze künftige Gestaltung der Dinge (vgl. יוֹעֵץ 41 28). Immerhin aber sollen nach unserer Stelle die Heiden diesen eschatologischen Plan noch nicht wissen, wie nach 19 12 17 (s. dort), hier wird er erst durch die Knechte und Boten Gottes verkündet. Es ist nämlich עֲבָדָיו *seine Knechte* zu lesen, der Singular ist hier, wie 43 10, nicht zu halten, da gemäss dem parallelen מַלְאָכָיו nicht von dem Gottesknecht im spec. Sinne, aber auch nicht von einem einzelnen Propheten (weder von Jeremia, noch Dtjes selber) die Rede ist und da der Gegensatz zu den falschen Weissagungen der baby-

lonischen Propheten die Übersetzung: das Wort über seinen Knecht, den Plan über seinen Boten (, wobei man sing. lesen müsste), verbietet. Dtjes hat dabei nicht bestimmte Personen im Auge; seine Aussage lautet allgemeiner: Jahwe verwirklicht sein Wort und seinen Plan, die er von jeher durch seine Propheten und Gesandten verkündet hat. Die Entfernung von מַלְאָכָיו und die Änderung in עֲצָתוֹ, die Budde vorschlägt, retten das leicht entbehrliche und nach seiner Herkunft leicht verständliche, weil nochmals (v. 28) vorkommende Wort יַשְׁלִים gegen das charakteristische und durch den Gegensatz von v. 25 gestützte מַלְאָכָיו. יַשְׁלִים stammt nämlich aus v. 28, wo darauf, mit וְלֵאמֹר eingeführt, die offenbar in v. 26 nur verstümmelt erhaltene folgende Verszeile nachgebracht wird. Nach מַלְאָכָיו ist daher zu lesen: הָאֹמֵר לִירוּשָׁלַםִ תּוּשָׁב וּלְהֵיכָל תִּוָּסֵד (תּוּשָׁב ist תִּבָּנֶה vorzuziehen, weil dies in der folgenden Verszeile wiederkehrt) *Er, der von Jerusalem spricht: es sei bewohnt, und vom Tempel: werde gegründet!* (Duhm, Cheyne). Die dritte Zeile: *Und zu den Städten Judas* (es ist dafür nicht: „den Ruinen des Landes" zu lesen; denn das Ἰδουμαίας des cod. Vat. in LXX geht nicht, wie Duhm annimmt, auf ein hebr. אֲדָמָה zurück, sondern ist Verderbnis des von cod. Sin., Alex. etc. erhaltenen Ἰουδαίας, resp. -δέας): *sie werden gebaut und ihre* (scil. Judas, das auch Ps 114 2 femin. ist) *Trümmer richte ich auf.* **27** צוּלָה, das nur hier vorkommt, = מְצוּלָה, *Wassertiefe, Wasserschlund* ist ein Bild für die Hindernisse, die sich der Heimkehr Israels entgegenstellen vgl. 43 2. Eine Anspielung auf die Kriegslist Cyrus' bei der Eroberung Babels liegt umsoweniger vor, als die Erzählung Herodots von der Ableitung des Euphrats unrichtig ist; dagegen ist das Bild wohl durch die Erinnerung an Ex 14 15 beeinflusst. **28** Der fünfte Stichos v. 28a nennt Cyrus; auf diesen Gipfelpunkt zielte die ganze Darlegung von v. 24–27 hin: *Cyrus* (hebr. Koresch, nach dem persisch-babylonischen Kurusch, Kurasch) רֹעִי, mein Hirte, der, der in meinem Auftrag und unter meinem Befehl eine Herrscher-, eine Führerstellung einnimmt. Dass רֹעֶה oftmals als Titel von Königen und Herrschern gebraucht wird, ist zweifellos (vgl. Jer 3 15 Hes 34 7 etc.); gleichwohl wird mit Kuenen (Volks- und Weltrel. 132), Stade (Gesch. Isr. II, 72), Oort u. a. רֵעִי *mein Freund, mein Genosse* zu punktieren sein (vgl. Sach 13 7), diese inhaltsvollere Bezeichnung entspricht der hervorragenden, mit soviel Feierlichkeit eingeleiteten Stelle viel besser. Jahwes Freund ist Cyrus, er ist der Vollstrecker von Jahwes Willen. חֵפֶץ hat bei Djes 46 10 48 14 [53 10] die Bedeutung: Wunsch, Vorhaben, Anliegen; das liegt schon auf dem Wege zu der späteren Bedeutung: Angelegenheit, Geschäft, Ding 58 3 13 Koh 3 1. Über v. 28b vgl. v. 26; diese nachträgliche Verbesserung von v. 26 hat später zur notdürftigen Verbindung mit v. 28a die Änderung des ursprünglichen Anfangs הָאֹמֵר in וְלֵאמֹר erlitten („und zwar, dass er sage" etc.) und beruht auf der Meinung, dass Dtjes Cyrus selber den Befehl zum Aufbau der Stadt und des Tempels geben lasse (vgl. Esr 6 3–5 1 1 2 und Josephus Antiq. XI 1, 2).

45 1 2 Jahwe zieht Cyrus voran und öffnet ihm die Thore der Städte. **1** LXX setzt hinter יְהוָה ὁ θεός, das mit Duhm als הָאֵל in den Text aufzunehmen ist; dadurch wird die erste Verszeile, die mit לְכוֹרֶשׁ zu schliessen ist, noch regel-

mässiger. Cyrus heisst hier ***der Gesalbte*** (מָשִׁיחַ) der Messias ***Jahwes***, d. h. der von Jahwe zu seinem Beauftragten und Vertreter Geweihte; der Gedanke eines Messias im Sinn des christlichen Χριστός liegt völlig fern, sondern wie der israelitische König Jahwe besonders nahesteht, als dessen Stellvertreter und als Vollstrecker des Willens seines Herrn, so ist hier Cyrus der Vertrauensmann und Schützling Jahwes in besonderer Mission. Wie wenig das Wort im AT die specielle Bedeutung des zukünftigen idealen Königs hatte, zeigt seine Anwendung auf die Patriarchen (Ps 105 15). Vgl. רֹעִי 44 28. Mit אֲשֶׁר beginnt die zweite Zeile; zu הֶחֱזִיק בְּי׳ vgl. 41 13 42 6 und תָּמַךְ בְּ 42 1; für לָרַד, das man als Infin. von רָדַד *niedertreten* (Ps 144 2) = רֹד erklärt (s. GES.-KAUTZSCH[26] § 67 p), liest man am besten לְהַחֲרִיד *um in Schrecken zu setzen vor ihm Völker* vgl. 41 2, sowie Hes 30 9 Sach 2 4 (, dagegen liest WELLH. לוֹרִיד = לְהוֹרִיד, *um zu stürzen*, GRÄTZ und PERLES לִרְדּוֹת *zu treten*, KLOSTERMANN und CHEYNE לְחָרֵד, *sodass in Schrecken geraten*). לְפָנָיו ist wohl, da es in der folgenden Zeile wieder erscheint, zu streichen; 41 2 wird die Einsetzung desselben, sowie die Heraufnahme des folgenden Hemistichs über die Könige veranlasst haben; über diesen s. zu v. 5[b], wohin er wohl gehört (DUHM). Die dritte Zeile spricht von der Eroberung der Städte, deren Thore Cyrus nicht verschlossen bleiben sollen. Erst **2** folgt die eigentliche Anrede an Cyrus. הֲדוּרִים, ἅπ. λεγ. (zu dem Partic. הָדוּר 63 1 s. dort), soll nach der gewöhnlichen Erklärung „Anschwellungen", tumidi montes (OVID), bedeuten; LXX hat aber καὶ ὄρη, = וְהָרִים (vielleicht וַהֲרָרִים zu lesen) ***und Berge***, was nach 40 4 (vgl. bes. Sach 4 7) auch dem von HOUBIGANT u. a. wegen v. 13 vermuteten הַדְּרָכִים, „die Wege", vorzuziehen ist. Für das Hiph. אוֹשִׁיר verlangt Kĕrē das Pi. אֲיַשֵּׁר (vgl. v. 13), wohl weil dem Hiph. die übertragene Bedeutung zukommt. In der letzten Zeile der Strophe fällt das femin. דַּלְתוֹת gegenüber dem masc. in v. 1 auf; man darf aber schwerlich an seine Stelle mit DUHM das בְּרִיחֵי vor בַּרְזֶל setzen, obschon dabei auch das Metrum gewänne, da Ps 107 16 wohl ohne Veränderung v. 2[b] aufgenommen hat. Zu unserm Vers ist HERODOTS Beschreibung (I, 179) von Babylon mit den hundert ehernen Thoren zu vergleichen.

3—5[a] Jahwe giebt Cyrus die verborgensten Schätze; sein Zweck dabei ist zunächst Israels Zukunft. **3** אוֹצְרוֹת חֹשֶׁךְ, wie das parallele מַטְמֻנֵי מִסְתָּרִים bezeichnet die verstecktesten, in dunkelsten Kammern aufbewahrten Reichtümer. Da Cyrus' Sieg über Krösus bereits davongetragen ist, kann Dtjes sehr wohl von fabelhaften Schätzen gehört haben, die Cyrus in Sardes, „der reichsten Stadt Asiens nächst Babel" (XENOPHON Cyrop. VII, 2, 11), erbeutete, und nun soll Cyrus auch Babel selber in Besitz nehmen, wo der Raub der ganzen Welt zusammengetragen ist (vgl. Hab 2 6-9 Jer 50 37 51 13). Aus מַטְמוֹן, eigentlich die unterirdische Vorratskammer, ist im Aram. durch Assimilation von ט an מ das im NT gebräuchliche μαμωνᾶς geworden (DALMAN Gr. des jüd.-pal. Aram. 135). Am Ende von v. 3[a] ist nicht nach LXX ein zweites Verbum zu ergänzen; vielmehr ist לְמַעַן תֵּדַע, das das Metrum beschwert und mit den beiden לְמַעַן v. 4 und v. 6 sich stösst, zu entfernen (DUHM, CHEYNE). Hier stellt Dtjes nur seine Verheissung v. 3[a] durch den Hinweis auf den, der Cyrus beruft, sicher; dass er erwartete, Cyrus werde mit aller Welt (v. 6) Jahwes Einzig-

keit erkennen, ist zwar nicht zu bezweifeln. Der Erfolg gab allerdings seiner Hoffnung nicht recht. Cyrus betrachtete sich wohl infolge seiner Siege als Liebling der Götter; aber der Polytheismus, den seine Inschriften vertreten, zeigt, dass der Weissagungsbeweis, der Dtjes die Hoffnung, dass alle Welt Jahwe anerkennen werde, unwiderleglich zu begründen schien, Cyrus unbekannt blieb, resp. für Cyrus keine Überzeugungskraft hatte. Zu קָרָא בְשֵׁם vgl. 43 1. 4 giebt das Ziel der Berufung des Cyrus; es wird nachdrücklich vorangestellt, sodass וָאֶקְרָא, das v. 3ᵇ wieder aufnimmt, den Sinn hat von: *Darum rief ich dich* etc.; eigentlich: Um meines Knechtes willen geschahs, dass ich dich rief. So hoch Cyrus steht, er ist nur das Werkzeug, das Ziel ist Israel (Duhm). Zu אֲכַנְּךָ vgl. 44 5 und die Ehrennamen in 44 28 45 1. Wegen καὶ προσδέξομαί σε der LXX, das 42 1 für רָצְתָה steht, mit Klostermann, Cheyne אֶרְצְךָ, ich liebe dich, für אֲכַנְּךָ zu lesen und אֲאַזֶּרְךָ (v. 5) als blosse Variante zu dem letzten Hemistich von v. 4 zu entfernen, scheint gewagt; zur Einleitung von v. 6 bedarf es einer bestimmten Aussage über das, was Jahwe thut, und אֲכַנְּךָ bietet für sich keinen Anlass zu Zweifeln. וְלֹא יְדַעְתָּנִי, 41 25 (s. dort) steht scheinbar das Gegenteil; aber dort ist von dem die Rede, wozu Cyrus gelangen soll, hier von dem, was schon ist: Jetzt, da Jahwe ihn schon beruft, ihn mit Ehrennamen auszeichnet, weiss Cyrus wohl noch nichts von ihm; aber gerade diese Berufung durch Jahwe und die Siegeslaufbahn des Berufenen werden dazu führen, dass es anders wird (vgl. v. 6). 5ᵃ betont nochmals die Einzigkeit Jahwes, worauf alles ankommt. Ist das so, so müssen Cyrus' Erfolge von Jahwe herrühren.

5ᵇ—7 Das letzte Ziel ist die allgemeine Anerkennung Jahwes als des einen Gottes. 5ᵇ giebt die Vorbereitung auf לְמַעַן (v. 6), ist aber zu kurz zu einer ganzen Verszeile. Der Gürtung des Cyrus entspricht sehr gut die Entgürtung d. h. die Entwaffnung der Könige v. 1; darum setzt wohl mit Recht Duhm die Worte: *Die Hüfte der Könige entgürte ich* aus v. 1, wohin sie vom Rande, wo der Schreiber den zuerst ganz vergessenen v. 5 nachtrug, geraten waren, an den Anfang von v. 5ᵇ. Auch das וְלֹא יְדַעְתָּנִי erweckt Bedenken wegen des Endes von v. 4 und des Anfangs von v. 6; es mag ein unrichtiger Ersatz für den unleserlich gewordenen Schluss der am Rande nachgeholten Verszeile sein. **6** Wenn es wirklich eine Femininform מַעֲרָבָה giebt und nicht das Suff. ־ָה zu lesen ist, so wird man auch hier שֶׁמֶשׁ entfernen dürfen, wie 41 25. **7** Alles ohne Ausnahme ist Jahwes Werk, die Natur vom Lichte bis zur Finsternis, und das Glück und Unglück in der Geschichte der Völker; שָׁלוֹם, der Gegensatz zu רָע, zeigt, dass nicht an das moralische Böse gedacht ist. Wohl liegt in diesen Worten auch die Abweisung jeglicher dualistischen Lehre, aber nur in gleicher Weise, wie auch jeder Polytheismus verworfen ist. An einen Unterricht für Cyrus und seine Bekehrung vom persischen Dualismus denkt der Prophet nicht, auch wenn er vom persischen Glauben wusste und wenn die Perser schon damals so scharf das gute und böse Prinzip unterschieden; die ganze Welt soll zum Monotheismus bekehrt und nicht nur die Perser vom Dualismus geheilt werden. Das zweite בורא ist zu entfernen und hinter יהוה nach LXX הָאֵל einzusetzen (Duhm); so wird dem Metrum beider Zeilen ge-

holfen. Mit עֹשֶׂה כָל־אֵלֶּה schliesst der Prophet diesen Abschnitt, den er mit עֹשֶׂה כֹּל begonnen hat (44 24).

β) 45 8 Ein lyrisches Intermezzo, der Stellung nach parallel zu 42 10 11, der metrischen Form nach zu 44 23: Wenn die wahre Religion triumphiert (v. 6 7), so ist die ganze Welt von Segen und Heil erfüllt. הַרְעִיפוּ ist mit Recht als Impera. punktiert; die Himmel sind angeredet, ihnen ist Befehl erteilt, so wird gleichsam der ganze Heilsmechanismus in Gang gebracht: die Himmel wirken auf die Wolken, die Wolken auf die Erde u. s. w. vgl. Hos 2 23–25 und Jes 55 10. Vom Himmel herab kommt צֶדֶק (vgl. Ps 85 12^{b}), d. i. ***das Recht***, die rechte himmlische Ordnung, wie sie sein soll, daraus gehen auf Erden hervor יֶשַׁע ***Heil, Wohlfahrt*** und צְדָקָה ***Gerechtigkeit*** unter den Menschen, der der himmlischen Ordnung entsprechende Zustand. Das ist der צֶמַח יְהוָה, von dem auch 4 2 weiss, vgl. ferner 11 1–8 32 15–18. Leider sind die zwei mittleren Zeilen unvollständig: hinter אֶרֶץ fehlt das Obj., möglicherweise רַחְמָהּ (Duhm, Cheyne vgl. 55 10): ***öffnen wird die Erde ihren Schoss***, und hinter יֶשַׁע ein zweites Subjekt, etwa שָׁלוֹם (Duhm, oder אֱמֶת): ***Dass wachsen*** (l. vielleicht besser יַפְרְחוּ) ***Heil und Friede*** (oder ***Treue*** vgl. Ps 85 12^{a}). Zu תַּצְמִיחַ ist אֶרֶץ Subj.: ***Und Gerechtigkeit lässt sie sprossen zumal*** mit יֶשַׁע und שָׁלוֹם. Das ist die herrliche neue Zeit, die Jahwe schafft; für die Perspektive, die Cyrus' Siege dem Propheten bieten, steht diese Neuschöpfung Jahwes schon vollendet da (vgl. das Perf. בְּרָאתִיו, dessen Suff. nicht auf Cyrus, sondern nur auf das geschilderte Heil gehen kann, weshalb man vielleicht dafür das Femin. ָה— oder den Plur. ם— zu lesen hat).

γ) 45 9–25 Die Rechtfertigung der Wahl des Cyrus zum Werkzeug für die Herbeiführung des Heils.

Dieser Rechtfertigung dient in direkter Weise der erste kleinere Abschnitt v. 9–13, aber ebenso, wenn auch indirekt, die beiden folgenden v. 14–17 und v. 18–25, welche zeigen, wie Cyrus' Thaten zur Verherrlichung Israels und dann zur Anbetung Jahwes in der ganzen Welt führen. Es mochte Israeliten geben, denen es unglaublich erschien, dass der persische Eroberer das Werkzeug Jahwes sein sollte; jedenfalls aber sollten solche Bedenken, wenn sie noch nicht aufgestiegen waren, zum Voraus zurückgewiesen werden.

Das Metrum der drei Stücke ist verschieden: v. 9–13 weist dreihebige Vierzeiler auf, während v. 14–25 aus den auch 44 24—45 7 angewandten, durch die Cäsur in ungleiche Kola geteilten Langzeilen besteht, die sich in v. 14–17 zu zwei Fünfzeilern und in v. 18–25 zu drei siebenzeiligen Strophen gruppieren lassen. Zu v. 14–25 vgl. Budde ZATW 1891, 236.

א) **9—13** Vier Tetrasticha; v. 10 und v. $13^{b\beta}$ sind sekundär. Gottes Souveränetät gegenüber den Menschen wird scharf betont. Gott ist der Schöpfer, die Menschen daher ihm gegenüber nicht mit mehr Recht ausgestattet, als eine Scherbe dem Töpfer gegenüber, dessen Thun schon in Jer 18 1–8, wenn auch in anderer Wendung, zur Veranschaulichung der Freiheit und Macht Gottes gebraucht ist; vgl. auch Rm 9 20–24. Hier wird aber das Hauptgewicht auf die Nichtigkeit der Menschen gelegt, vgl. schon 40 15 17 22, darum ist auch von ihnen die völlige muslimische Unterwürfigkeit zu fordern, vgl. Hi 4 19–21.

9 אֶת־ bedeutet beidemal ***mit, bei; eine Scherbe unter den Scherben*** d. h. nicht mehr als eine Scherbe. Für וּפָעָלְךָ ist besser וּפָעֳלוֹ (event. וּפֹעַל לְפֹעֲלוֹ) und für לוֹ vielmehr לְךָ zu lesen: ***Und sein Werk*** (ev. ***Und ein Werk zu seinem Bildner***)***: Hände hast du nicht!*** = Macht hast du nicht!

10 ist eine Glosse (DUHM, CHEYNE), da der Inhalt weder zu dem Bilde von v. 9 noch zu der Sache, um die es sich handelt, passt und den Zusammenhang von v. 9 mit v. 11 zerreisst (vgl. v. 11).

11 Die Anwendung des Bildes von v. 9, in der Jahwe mit besonderer Absicht *der Bildner* Israels genannt ist: *Über das Kommende wollt ihr mich befragen* (l. mit SECKER u. a. תְּשְׁאָלוּנִי, das ת ist nach vorangehendem ת ausgefallen) *Und über das Werk meiner Hände* über das, was ich zu thun habe, *mir Vorschriften geben?* עַל־בָּנַי ist eine עַל־פֹּעַל יָדַי falsch erklärende Glosse, vgl. 29 23 (DUHM, CHEYNE), die auf dem Niveau von v. 10 steht. Die beiden Fragen entsprechen ganz denen in v. 9, und als Frage gefasst stimmen die beiden Verba besser zusammen, als wenn man sie in ironischem Sinne nimmt: „ihr werdet mich wohl über die Zukunft fragen müssen und mir sie anheimstellen", wobei der Nachdruck, der auf „mich" und „mir" gelegt wird, im Hebr. nicht begründet ist. **12** leitet v. 13 ein, giebt aber den Grund an, warum die Fragen der Israeliten über die Wahl des Cyrus so durchaus ungereimt sind: Er, der ja der Schöpfer der Welt und der Menschen ist, etc., hat ihn als sein Werkzeug berufen. Hier liegt der Nachdruck auf אָנֹכִי und אֲנִי יָדַי (ich, meine Hände = meine Hände). Zu צְבָאָם vgl. 40 26. **13** בְּצֶדֶק wie 42 6 = völlig dem Recht entsprechend, mit Fug und Recht; *er* scil. Cyrus, der Perser, und kein andrer, *soll meine Stadt bauen Und meine Gefangenen in die Heimat entlassen.*

13$^{b\beta}$ (von לֹא בִמְחִיר an) ist ein späterer Zusatz, der die Wirkung von v. 9–13 sehr beeinträchtigt. Die Frage war keineswegs die Entschädigung für Cyrus, auch nicht nur die Entlassung der Gefangenen; ausserdem ist das wiederkehrende אָמַר י' (s. v. 11^{a}) verdachterweckend, widerspricht der Inhalt dem von 43 3 4, und endlich hat Dtjes v. 14–17 ganz anderes zu melden (DUHM, CHEYNE).

ב) **14—17** Zwei Strophen aus je fünf Langzeilen. Die aus Miṣraim, Kusch und Seba von Cyrus weggeführten Gefangenen werden auf ihrem Vorüberzug an dem wiederhergestellten Israel anerkennen: bei Jahwe allein ist Heil, Israel ist einzig von allen Völkern gerettet. Auf diese dramatische Weise ist der Zusammenbruch der heidnischen Religionen und die Herrlichkeit der israelitischen Religion dargestellt.

14 Der erste Fünfzeiler. Der Text bietet formell und inhaltlich Schwierigkeiten: Das doppelte יַעֲבֹרוּ stört, dann aber ist nicht verständlich, wie davon die Rede ist, dass der „Erwerb" und der „Handelsertrag" „gehen" („übergehen" oder „vorübergehen") und den Israeliten, statt Cyrus (vgl. 43 3 4), gehören soll, und dass die Sabäer in Ketten sich Israel anbieten sollten. Es hilft nicht, wenn mit OORT יְגֵעֵי und סֹחֲרֵי gelesen wird, weil doch nicht nur die sich müde arbeitenden und die Handel treibenden Leute die Wegführung verdienen; aber es genügt auch nicht, mit DUHM עָלַיִךְ יַעֲבֹרוּ zu streichen und לוֹ und אַחֲרָיו (auf Cyrus bezüglich) zu lesen, da der verwunderliche wandelnde Erwerb bleibt. Es ist mit CHEYNE eine eingreifendere Redaktion anzunehmen, welche nach der späteren Ansicht, die Dtjes selber nicht vertritt, den Zusammenfluss der Reichtümer der Welt in Jerusalem hier ausgesprochen sehen wollte (vgl. 60 9-11 61 5 f. und s. bei 23 18). Demnach ist einmal das Sätzchen von וְלָךְ bis zum zweiten יַעֲבֹרוּ eingefügt und daran gedacht, dass den heimkehrenden Israeliten die Heiden mit ihren Reichtümern nachziehen: dir sollen sie gehören, hinter dir ziehen, in Fesseln sich fortbewegen; dann ist aber auch mit CHEYNE גָּלוּת für יְגִיעַ und שְׁבִי für סְחַר zu lesen: *So spricht Jahwe der Heere* (צְבָאוֹת ist wahr-

scheinlich nach v. 13^b hierher zu setzen, Duhm): ***Die Gefangenen Ägyptens Und die Weggeführten von Kusch und die Sabäer, die hochgewachsenen*** (vgl. 18 2). ***Werden an dir vorüberziehen*** .... Der Schluss der dritten Zeile ist durch den späteren Einschub verdrängt. ***Und werden vor dir niederfallen und zu dir flehen: Nur in dir ist Gott und keiner sonst, keinerlei Gottheit.*** Zu den Völkernamen s. 43 3.

15–17 Das Bekenntnis der Heiden (s. 43 10 und vgl. 53 1) führt den Schlusssatz von v. 14 weiter aus mit einem Hinweis auf das Geschick Israels, das von dem aller andern Völker verschieden ist. **15** Für אַתָּה, das man nach dem בָּךְ v. 14^b auf Israel beziehen sollte, aber nach v. 15^a nur auf אֵל, obwohl nachher gleich wieder von, nicht zu Gott gesprochen wird, gehen könnte, ist mit Klostermann, Cheyne zu lesen: אִתָּךְ *bei dir*, Israel! Das giebt einen vortrefflichen Sinn: ***Fürwahr, bei dir birgt sich Gott! Der Gott Israels ist ein Retter!*** Also: die Heiden erkennen, dass Israel der Mittler ist zwischen Gott und der Welt, das Volk, in dem Gott sich kund thut (vgl. Ps 76 2); Israel ist בְּרִית עָם und אוֹר גּוֹיִם (s. 42 6). In v. 15 darf man weder יִשְׂרָאֵל, noch מוֹשִׁיעַ streichen, höchstens für das erste das Suffix lesen, also אֱלֹהֶיךָ. Wenn dann v. 18^a Israel doch in dritter Person erscheint, so ist das durch die Gegenüberstellung der Heiden v. 17 motiviert. **16** Die Verba sind als Perfekta zu übersetzen; die vorüberziehenden Gefangenen konstatieren Thatsachen; v. 6 hat sich verwirklicht: Cyrus hat den Sturz des Heidentums gebracht. כֻּלָּם ist für die zweite Hälfte der Langzeile zu kurz, LXX hat πάντες οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ; es ist daher zu lesen כָּל־קָמָיו (Duhm) oder כָּל־מִתְקוֹמְמָיו (Cheyne) = ***alle seine Gegner***, alle, die gegen Jahwe aufgetreten sind. ***Allzumal sind abgezogen mit Schimpf die Bilderkünstler*** l. mit Cheyne צְלָמִים für das zweifelhafte צִירִים. **17** Der Kontrast zwischen Israel und den Heiden ist so gewaltig, die Rettung Israels so wunderbar, dass sie definitiv für Jahwe entscheidet; *nie*, so sagen darum die Heiden, nun die Israeliten wieder anredend, ***werdet ihr zu Schanden bis in alle Ewigkeit!***

נ) **18—25** Drei Strophen zu je sieben Langzeilen. Die Rettung Israels liefert den Heiden den definitiven Beweis, dass ein Gott in Israel ist (v. 15); aber er ist (so erklärt Dtjes v. 18–25, das Wort der Heiden aufnehmend) in ihm nicht verborgen, er hat offen geredet und nicht im Versteckten. Werden darum den Heiden erst seine Weissagungen bekannt, so wird vor ihm jedes Knie sich beugen, jede Zunge ihm zuschwören v. 23. Man sieht, welche Wichtigkeit für Djes der Weissagungsbeweis hat; mit diesem kombiniert überzeugt Israels Geschichte die ganze Welt.

18 19 Jahwe, der die Erde zum Wohnen, nicht zur Einöde geschaffen hat, hat auch nicht im Verborgenen geredet, sondern sein Wort, das Wahrheit ist, offen verkündet. **18** כִּי knüpft an v. 17^b an: niemals werdet ihr zu Schanden, ***denn*** Jahwes Wort ist wahr und sein Plan ist, durch Israels Heil die Heiden zu seiner Erkenntnis zu bringen. Konstruktion und Metrum sind in v. 18 schwierig: הוּא הָאֱלֹהִים schiesst über das Metrum der ersten Zeile hinaus und schiebt sich störend zwischen den Schöpfer des Himmels und den Bildner der Erde hinein. Am Ende des Verses, resp. der vierten Zeile, fehlt dagegen die eine Hälfte; diesen Mangel wird man mit dem Überfluss zu Anfang decken dürfen, indem man am Ende der vierten Zeile hinzufügt: אֱלֹהִים מִבַּלְעָדַי (vgl. v. 21).

Interessant ist die neue Ausführung der dritten Zeile: *Nicht zur Einöde hat er die Erde geschaffen, zum Wohnen hat er sie gebildet.* Dieser Satz bildet in doppelter Weise die Unterlage zum Folgenden: einmal ergiebt sich daraus, dass Jahwe nicht das Verborgene liebt und nicht in der Einöde zu suchen ist, andererseits dass das Ziel seiner Wege nicht die Vernichtung, sondern das Heil der Menschen ist (v. 22). Einen Gegensatz zu Gen 1 2 enthält der Satz nicht, aber wenn Djes Gen 1 gekannt hätte, würde er wohl sich anders ausgedrückt haben, damit man hinter seinen Worten nicht etwa eine Polemik gegen Gen 1 2 suche (Duhm). **19** Jahwes Offenbarung geschah nicht בְּסֵתֶר in geheimnisvoller Verborgenheit, auch nicht *in einem finsteren Lande* (wegen des Metrums ist wohl mit Duhm und Cheyne מָקוֹם, an einer Stätte, Orakelstätte, zu streichen), d. h. wohl nach Jer 2 6, in einer Wüstenei, in ödem unbewohntem Lande, an einem entlegenen Orte; dass Dtjes gerade hier, wo er auf die Rede der Ägypter (v. 15) Bezug nimmt, an den Amonkult in einer Oase der Wüste denke, liegt doch nahe, andernfalls kann man das finstere Land als die Unterwelt verstehen. Nicht in geheimnisvollem Halbdunkel, in unzugänglicher verborgener Gegend, an entlegenen Orten, in Mysterienkult und Nekromantie ist Jahwe zu suchen (vgl. Dtn 30 11–14). In der zweiten Zeile ist dem Sinne von v. $19^{a\alpha}$ entsprechend zu lesen בְּתֹהוּ: *In der Einöde* (v. 18 Hi 6 18 Dtn 32 10) *sucht mich!*; der Ausfall des ב erklärt sich leicht nach vorangehendem ב und der Sinn ist besser, als wenn man, im Gegensatz zu v. 18, תֹּהוּ hier = „umsonst", oder bei Abtrennung des Suff. von בַּקְּשׁוּנִי (Klostermann u. a.) = [„suchet] das Nichtige" fasst. Jahwe redet, was sich als richtig צֶדֶק und als wahr מֵישָׁרִים bewährt; darum scheut er das helle Tageslicht nicht, noch hat er etwas zu thun mit dunkeln Orakelsprüchen und geheimnisvollen Zauberkünsten, seine Offenbarung ist klar und deutlich.

20 21 Die Heiden werden die Wahrheit seiner Weissagungen anerkennen. Von den ähnlichen Stellen 41 1–4 21–29 43 9–13 unterscheidet sich diese dadurch, dass hier die Verhandlung mit den Heiden über den Weissagungsbeweis hinter die grosse Krisis verlegt ist. Die Angeredeten sind die פְּלִיטֵי הַגּוֹיִם *die Entronnenen der Völker* (vgl. den späteren terminus technicus der פְּלֵיטָה 4 2), welche das von Cyrus vollzogene Weltgericht überleben (vgl. 66 19 Jer 51 50) und bereits einsehen, dass in Israel „Gott sich birgt" (v. 14). **20** Während der erste Stichos (v. 20^a) eher zu lang ist, sind die zwei folgenden (v. 20^b), bes. der dritte äusserst kurz; vielleicht ist zwischen den beiden אֶל ein נֶסֶךְ ausgefallen (Duhm), ausserdem wird der Artikel vor 'מִתְפַּ nicht fehlen dürfen, also v. 20^b: *ohne Einsicht sind, die da tragen,* scil. in feierlichen Processionen (wie man sie auf babylonischen Darstellungen abgebildet findet), aber auch beim Auszug in die Schlacht (vgl. II Sam 5 21), *das Holz ihres Bildes Und die da flehen zu [einem Gussbild] einem Gott, der nicht rettet.* **21** Auch v. 21^a ist in der Mitte etwas ausgefallen, man wird zu הַגִּישׁוּ ein ähnliches Objekt, wie es 41 21 steht (s. dort), zu ergänzen haben. Die so aus 41 21 herübergenommenen Götzen könnten dann auch am besten Subj. zu der folgenden dritten Person sein: die Götzen sollen selber mit einander beratschlagen, damit die Antwort gegeben werden kann auf die Frage: Wer hat *von längst her* (מֵאָז vgl. 16 13; es

wird hier an die Propheten, bes. an Jeremia gedacht sein) die Wiederherstellung Israels verkündet? Jahwe allein hat es gethan und durch die Verwirklichung beweist er sich als צַדִּיק d. h. als den, der Recht behält, und als מוֹשִׁיעַ, also: als einzig wahren und rettenden Gott.

22–25 Das höchste und letzte Ziel der Berufung des Cyrus und der Rettung Israels: Das Heil aller Menschen und die Anbetung Jahwes in der ganzen Welt. Ein höheres Ziel kennt auch das NT nicht und dieser grossartige Universalismus (s. zu 44 5) ist Dtjes um so höher anzuschlagen, als neben ihm (in Hesekiel) und nach ihm nicht nur die zeitliche, sondern die bleibende Prärogative Israels geltend gemacht wurde. Dtjes zieht die Konsequenz eines Jeremia, für den keine menschliche Gemeinschaft, sei es die des Tempels, oder die des Staates, bei Gott ein Vorrecht hat, die Konsequenz, dass er nun positiv erklärt, der eine Gott, dessen Macht er in Geschichte und Natur wirksam sieht, wolle auch das Heil aller Menschen. **22** Wer zu Gott sich wendet (und alle Welt ist aufgefordert), findet Rettung, und zwar ist nicht gemeint: Rettung in dem nah bevorstehenden Gericht, das ja nach v. 20 21 als bereits vollzogen gedacht ist, sondern in positivem Sinne: Heil, Glück, Herrlichkeit. Dies Heil kommt; denn **23** der eine Gott hat es bei sich selber, d. h. nach 49 18: bei seinem Leben, geschworen; בִּי נִשְׁבַּעְתִּי bildet mit v. 23ᵇ die zweite Zeile. Dass ein solches Jahwewort unumstössliche Wahrheit (צְדָקָה) ist, erklärt noch die dritte Zeile; das Hauptsubj. ist דָּבָר, darum steht יָצָא im Mascul.: ***Ausgegangen ist aus meinem Munde als Wahrheit ein Wort, das nicht rückgängig wird,*** nicht vor der Verwirklichung zurückgenommen wird vgl. 55 10 11. לִי, mit Nachdruck vorangestellt, gehört zu beiden Verben: Das ***Knieen*** ist ein kultischer Brauch (vgl. I Reg 19 18), das ***Jahwe sich zuschwören*** bedeutet: die Zugehörigkeit zu ihm erklären, ihm Treue schwören. Dass diese Worte dem Heidenmissionare Paulus wichtig waren, ist kein Wunder, vgl. Phl 2 10 11 Rm 14 11. Mit **24** f. kehrt Dtjes wieder zu der Situation der Gegenwart, zum Ausgangspunkt von v. 9–25, zurück; die Bedenken der Israeliten gegen Cyrus als das Werkzeug Jahwes sind, wie die ganze Darlegung gezeigt hat, unbegründet: Jahwe ist der Triumph der Israeliten; ihre Rettung durch Cyrus hat die herrlichsten Folgen. **24** Für אָמַר, das auch in der gewöhnlichen Korrektur יֵאָמֵר oder יֹאמַר („wird gesagt werden" oder „wird einer sagen") unglaublich, weil unverständlich ist, ist nach v. 25 mit Cheyne עקב zu vermuten, das mit לִי zusammen לְיַעֲקֹב ergiebt: ***Nur in Jahwe ist für Jakob Sieg und Macht*** d. h. siegreiche Überwindung aller Schwierigkeiten, Erreichung der richtigen, erstrebten Ziele (צְדָקוֹת). Die Kehrseite des Sieges und der Verherrlichung Jakobs ist das Zuschandenwerden seiner Gegner: für עָדָיו יָבוֹא (zu ihm kommt er (?)) genügt die Lesung des Plurals יָבוֹאוּ nicht, dem geforderten Sinn entspräche Duhms יַחְדָּו יֹאבְדוּ (zusammen kommen um), besser aber ist nach 41 11 mit Cheyne zu lesen: עָלָיו יִכָּלְמוּ ***seinetwegen*** (Israels wegen) ***tragen Schimpf und Schande davon alle, die gegen ihn entbrannt sind.*** **25** Der Triumph, der Sieg, den sie durch Jahwe davontragen (יִצְדְּקוּ vgl. v. 24 צְדָקוֹת), macht die Israeliten ***jubeln;*** Zweifel und Murren (v. 9) sind dann verschwunden.

b) 46 1–13 Der Zusammenbruch der babylonischen Götzen und verschiedene an diese Weissagung angeknüpfte Mahnungen.

Der zusammengesetzte Charakter dieses Capitels springt in die Augen. Mit v. 6 wird auf einmal von den angeredeten Israeliten in der dritten Person gesprochen, und v. 8 ist eine deutliche nachträgliche Überleitung zu v. 9, die v. 9 bereits vor Augen hatte (vgl. זִכְרוּ v. 8 u. v. 9). Auch die Bezeichnung der Israeliten als פּוֹשְׁעִים *Abtrünnige* (v. 8) und zwar als Götzendiener passt nicht zu Dtjes, der sie sonst als Zeugen Jahwes gerade diesen gegenüberstellt. Danach muss Duhm und Cheyne beigestimmt werden, dass v. 6–8 ein Einschub sind, wie 44 9–20. Im Übrigen wird man die Stücke, aus denen das Capitel besteht, als dtjes'nisch anerkennen müssen und nicht leugnen können, dass sie in Beziehung zu einanderstehen. Im Gegensatz zu dem Sturze der Götzen (v. 1 2) steht Jahwe da als der, der sein Volk trägt und schützt (v. 3 4 5), der seinen längst verkündeten Ratschluss ausführt (v. 9–11) und das Heil in allernächster Zukunft bringt (v. 12–13).

α) **46 1 2** Der Fall der Götzen Babels vor dem Eroberer Cyrus. Wahrscheinlich ein Gedicht aus zwei Tristichen, dessen Text aber manche Schwierigkeit bietet. In **1** ist קָרַס, das vielleicht auch, wie die übrigen Verba, als Perf. zu lesen und als sog. perf. proph. zu erklären ist, unsicher; es kommt nur noch v. 2 vor und wird als ***sich biegen, krümmen*** (vgl. קֶרֶס *Haken*) erklärt: ***Ins Knie gesunken ist Bel, es krümmt sich Nebo.*** בֵּל (assyr.-babyl. *Bēlu*, griech. Βῆλ) ist, wie das damit identische בַּעַל, ursprünglich allgemeine Bezeichnung der Götter, dann aber Name Merodachs, also des Schutzpatrons von Babylon, geworden (vgl. Jer 50 2); נְבוֹ (babyl. *Nabū*, viell. mit נָבִיא *Sprecher* zusammenhangend, vgl. auch Merkur und Act 14 12), der als Sohn Bels galt, war der Hauptgott von Borsippa und vielleicht, nach den Königsnamen zu schliessen (Nabopolassar, Nebukadnezar, Naboned), der Schutzpatron der Dynastie. Bel und Nebo, der Jupiter und Merkur des babylonischen Pantheons, auch durch diese Planeten repräsentiert, sind genannt als die wichtigsten damals verehrten Gottheiten der Babylonier. ***Ihre*** scil. dieser Götter ***Bilder sind anheimgefallen den Tieren*** und zwar als Last, dass sie vor den Siegern gerettet würden. חַיָּה kann hier nicht, wie sonst „wilde Tiere" bedeuten, sondern Lasttiere. וְלַבְּהֵמָה ist jedenfalls neben לַחַיָּה nicht zu halten, es wird Glosse zu letzterem sein oder letzteres vor לַעֲיֵפָה gehören. Die nun folgende Anrede an die Babylonier —כֶם ist an sich schon unannehmbar (der Prophet redet zu seinen Volksgenossen), wird es aber um des Folgenden willen ganz und gar: „eure in Prozession (vgl. 45 20) Herumgetragenen sind aufgeladen als Last" ist so gesucht, dass man nur נְשֻׂאֹת parallel zu עֲמוּסוֹת lesen kann und dann erst noch מַשָּׂא entfernen muss: ***Aufgelegt, aufgeladen sind sie den müden (Lasttieren).*** Dieser von Oort und Duhm versuchten Herstellung des Textes gegenüber wagt Cheyne einen wohl zu starken Eingriff, wenn er vermutet: ***Ins Knie gesunken ist Bel, abgebrochen vom Gestell*** (l. קֹרַץ Pu. vgl. LXX und Targ., ferner Hi 33 6) ***ist Nebo; In Schande gebracht*** (l. nach Jer 50 2 הֹבִישׁוּ für הָיוּ) ***ihre Bilder*** (לַחַיָּה וְלַבְּהֵמָה = erklärender Zusatz zu הָיוּ, dem Rest des ursprünglichen הֹבִישׁוּ); ***Aufgelegt, aufgeladen jungen Eseln*** (l. נְשֻׂאִים עֲמוּסִים לַעֲיָרִים). Nach Cheyne handelt es sich um die Fortführung der Bilder durch die Sieger. **2** ist jedenfalls etwas besser überliefert. Bleibt man bei dem hebr. Texte, so ist der Sinn der, dass gesagt ist, die Götter, die hier von ihren Bildern unterschieden werden, hätten die Last (Oort liest unnötig נֹשְׂאֵיהֶם = ihre Träger)

nicht retten können und seien auf der Flucht selber abgefangen und vom Sieger weggeführt worden. Auch hier ändert Cheyne: *Sie sind alle miteinander abgebrochen* (l. קָרְצוּ s. v. 1), *abgeschlagen* (l. קֻצְּצוּ nach Targ. vgl. II Reg 25 13 Hos 8 6 Jer 50 2); *Konnten sich selber nicht retten* (l. נַפְשָׁם statt מַשָּׂא vgl. Am 2 14f.), *Auch sie* (l. וְהֵמָּה für וְנַפְשָׁם, die Dittographie des vorangehenden Wortes) *mussten in die Gefangenschaft wandern* (l. הָלְכוּ). Zu der Götzenwanderung ins Exil vgl. Jer 48 7 49 3. Sicher bleibt in jedem Falle, dass es sich um eine Weissagung handelt; denn Cyrus hat die Bewohner Babels freundlich behandelt und sich ehrerbietig gegen ihre Götter gezeigt.

β) **3 4** Jahwe ist, im Gegensatz zu den ohnmächtigen Götzen, eine kräftige Stütze für sein Volk; das deutliche Gegenstück zu v. 1 f. in zwei regelmässig gebauten einfachen Vierzeilern: dort sind die Götzen die Getragenen, hier die Verehrer; dort ist das Ende die Gefangenschaft, hier die Rettung. **3** An Stelle der früheren Doxologien zu כֹּה אָמַר יַהְוֶה tritt hier und im Folgenden mehrfach die Aufforderung שִׁמְעוּ, זִכְרוּ mit erweiterter Anrede. *Der gesamte Überrest des Hauses Israel* kann die Nordisraeliten mit umfassen, jedenfalls sind sie vom Heile nicht ausgeschlossen; aber es wird hier eher doch nur an die Judäer gedacht sein, aber nicht an die allein, die in Babylonien im Exil sind. Seitdem Israel entstanden ist, hat Jahwe für dasselbe gesorgt, es *getragen*, wie ein Vater Dtn 1 31, vgl. Jes 40 11 Hos 11 3 Dtn 32. מִנִּי, poetisch = מִן, öfters in Psalmen. **4** Mit וְ wird an die Aussage v. 3: Ihr seid von Anfang an versorgt worden, die Versicherung geknüpft: auch bis ins Alter d. h. bis in alle Zukunft wird das nicht ändern; der Gedanke, dass das Volk altersgrau und schwach geworden sei, liegt hier ganz fern (anders Hos 7 9), es handelt sich hier nur um die Zeit. Zu אֲנִי הוּא s. 41 4; für das zu allgemeine עָשִׂיתִי l. nach v. 3 עֲמַסְתִּי *ich habe aufgeladen* (Klostermann, Cheyne; Duhm event. נָשָׂאתִי).

γ) **5** ist die Einleitung des Abschnittes, der v. 9 fortgesetzt wird; zwischen v. 5 und v. 9 ist aber etwas ausgefallen, ein Satz mit dem Inhalt von 44 7 (Duhm). Vgl. die ganz ähnliche Frage 40 18 25, wo אֶל־מִי für לְמִי gebraucht ist.

δ) **6–8** Ein später Einschub: Die Unvernunft des Bilderdienstes. Der Abschnitt ist nahe verwandt mit 44 9–20, aus derselben Zeit (s. dort) und wohl von demselben Verf. Dass die Verse hier fremd sind, zeigt abgesehen von dem Wechsel der Person (s. Vorbemerk. zum Cap.) der Abstand ihres Inhalts von den Gedanken Dtjes's. Für diesen handelt es sich um den grossen Kampf zwischen Heidentum und Jahwereligion, für den Verf. von v. 6–8 um ein „Genrebildchen aus dem Privatleben“ zur Veranschaulichung der Thorheit der Bilderanbeter; für Dtjes sind die Heiden die Bilderdiener, für den Verf. von v. 6–8 giebt es solche Abtrünnige auch unter den Juden (Duhm). In v. 6 7 sind vielleicht drei Tristicha zu unterscheiden: das erste v. 6 (bis אֵל) die Bereitung des Götzen, das zweite v. 6 (von יִסְגְּדוּ an) v. 7 (bis תַּחְתָּיו) die Verbringung an seinen Ort, das dritte v. 7 (der Schluss) die Nutzlosigkeit desselben.

6 Für הַזָּלִים, von זול = ἅπ. λεγ., das man gewöhnlich unter Vergleichung von זָלַל Dtn 21 20 mit „ausschütten, wegwerfen“ übersetzt, ist mit Perles, Cheyne הַסֹּלִים = *die da darwägen* von סָלָה Hi 28 16 19 vgl. Thr 4 2 zu lesen; die Verwechslung von ז mit ס ist leicht erklärlich. קָנֶה kommt nur hier für *Wage*, eigentl. wohl *Wagebalken*, vor. Man bringt dem Goldschmied Gold und Silber und macht einen Vertrag mit ihm, dass er das dargewogene Metall *zu einem Gott mache* (vgl. ähnlichen Ausdruck 44 13). Ist die Fabri-

kation zu Ende, so fallen sie vor „Gott“ nieder (סָגַד wie 44 15 17 19), tragen ihn **7** auf den Schultern heim (er kann ja nicht gehen!) und setzen den Hausgötzen an seinem Ort nieder. So steht er nun (l. וַיַּעֲמֹד Duhm, Cheyne), rührt sich nicht von seiner Stelle und bleibt allen Gebeten gegenüber taub!

8 soll zur Überleitung vom Einschub zum ursprünglichen Bestand des Cap. dienen, s. Vorbem. zum Cap. *Gedenket daran* scil. an v. 7[b]. Zu פּוֹשְׁעִים vgl. 1 28; dass es in spätester Zeit unter den Juden Götzendiener gab ist kein Zweifel, vgl. zu 44 9–20; הָשִׁיב עַל־לֵב steht ebenso 44 19. הִתְאֹשָׁשׁוּ erklärt man als Hithpo. entweder von אשׁשׁ, befestigen (nach verwandten Dialekten), = „beweist euch fest“, oder denomin. von אִישׁ = „seid Männer“; beide Erklärungen können nicht befriedigen. Dem Sinne nach sind Duhms: werdet vernünftig (vgl. תּוּשִׁיָּה) und Ryssels: הִתְבּוֹנְנוּ jedenfalls einem הִתְבֹּשְׁשׁוּ = „schämt euch“ (Schleusner u. a.) vorzuziehen; vielleicht haben aber Klostermann und Cheyne mit ihrem הִתְאַשְּׁמוּ *bekennt eure Schuld* das Richtige.

ε) **9–11** Fortsetzung von v. 5: Jahwe als Gott bewiesen durch Weissagung und Geschichte. Drei Tetrasticha; das erste davon unvollständig, die zweite Zeile fehlt (Duhm). **9** רִאשֹׁנוֹת vgl. 41 22; ist ein Satz, wie 44 7, vorangegangen (s. zu 46 5), so ist unter dem Früheren hauptsächlich an die Weissagungen (vgl. auch v. 10) zu denken. **10** אַחֲרִית *der Ausgang* vgl. 41 22. Zu עֲצָתִי und dem parallelen חֶפְצִי vgl. 44 26 28. **11** Der rasche Siegeszug des Cyrus, der darum ein ***Stossvogel*** heisst, wie Nebukadnezar Hes 17 3 Jer 49 22 ein Adler, beweist aufs klarste Jahwes Vorauswissen und Leiten der Geschichte. Für עֲצָתוֹ braucht man nicht mit Ḳĕrē עצתי zu lesen; ***Mann seines Rates*** d. h. der seinen Rat ausführt, vgl. dieselbe Verbindung im Sinne von Ratgeber, den Jahwe nicht nötig hat, 40 13. Für יְצַרְתִּי ist vielleicht wegen des עֵצָה in v. 10 und 11[a] mit Duhm יְעַצְתִּי zu lesen; auf 14 24–27 kann man sich dafür aber nicht berufen (s. dort).

ζ) **12 13** Fort mit aller Mutlosigkeit, denn das Heil ist nahe. Drei Langzeilen. **12** Für אַבִּירֵי לֵב, das Ps 76 6 die Starkherzigen bedeutet und auch in dem hier angenommenen Sinne von starrsinnig nicht in den Zusammenhang passt (die Starkherzigen sind nicht fern vom Heil, und die Starrsinnigen verdienen die Verheissung von v. 13 nicht), ist nach LXX mit Klostermann, Bredenkamp, Duhm, Cheyne zu lesen: אֹבְדֵי לֵב vgl. Jer 4 9 = *ihr Mutlosen* s. 40 27–31; sie sind das Gegenteil von jenen bei Am 6 3 Geschilderten, die den bösen Tag fern glauben. צְדָקָה = *Heil* (nicht = Gerechtigkeit), wie v. 13 vgl. 45 24 f. **13** *Zion* ist der Ort der Rettung und ***Israel*** wird von Jahwe mit Herrlichkeit ausgestattet, vgl. 44 23 49 3 54 11–17.

c) 47 1–15 Der Triumphgesang auf Babels Fall.

Zion und Israel werden verherrlicht (46 13), Babel fällt und wird entehrt. Babel ist als üppige und stolze Königin dargestellt, deren Hochmut nun gedemütigt, deren Herrschaft gestürzt wird und deren Zauberkünste sie nicht vor dem Falle zu bewahren vermögen. Der Gesang setzt sich zusammen aus fünf Strophen zu je sieben Langzeilen; vgl. 1 21, ferner Budde ZATW 1891, 237 f.

1–4 Die erste Strophe: Die Erniedrigung der üppigen Königin; die durch Luxus und Reichtum verwöhnte Dame wird nun zur niedrigsten Sklavin. **1** Drei Zeilen. Babel heisst Jungfrau, weil sie irrigerweise als noch niemals von einem Eroberer bezwungen gilt; vgl. 37 22 (auch zu dem stat. constr. בְּתוּלַת). Die ganze Stadt, d. h. ihre Einwohnerschaft, führte ein üppiges Leben, in die

Hauptstadt floss der Reichtum des ganzen Reiches zusammen; darum heisst sie die *Zarte und Üppige,* die wie eine vornehme Dame in ihrem Luxus und Unthätigkeit so verweichlicht und verzärtelt ist, dass sie nicht einmal den Fuss auf den Erdboden setzt (vgl. Dtn 28 56). Jetzt muss sie von ihrem Throne herunter und auf die blosse Erde sich setzen, hier ein Zeichen der Erniedrigung (s. dagegen 3 26). יִקְרְאוּ־לָךְ ist Obj. zu תוֹסִיפִי vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 120c. **2** Zwei Zeilen; Athnach gehört zu צַמָּתֵךְ. Die Handmühle drehen (vgl. BENZINGER Archäol. 85), die Arbeit der niedrigsten Sklavinnen (Ex 11 5 Hi 31 10), wird ihre Aufgabe in Zukunft sein, wenn sie gefangen weggeführt ist; dann braucht sie auch den Schleier der vornehmen Städterinnen nicht mehr (vgl. 3 19 Cnt 4 1 und BENZINGER S. 102). Wie es ihr auf der Wanderung in die Gefangenschaft ergeht, besagt die zweite Zeile. Zu חֶשְׂפִּי (Imperat. mit Dag.) s. GES.-KAUTZSCH[26] § 46d; mit שֹׁבֶל *Schleppe* ἅπ. λεγ. vgl. שׁוּל 6 1.

3[a] redet von der Schändung, die aber den Zusammenhang zwischen der Aufforderung, ins Exil zu wandern, und der Aussage, dass Jahwe Rache nehmen will, stört. Ausserdem ist v. 3[a] keine richtige Langzeile, fällt das neue גלה nach den beiden גלה in v. 2 auf. Man wird gerne den Vers als Erklärung von v. 2[b] ansehen, welche ein Leser hinzusetzte, dem Dtjes nicht stark genug redete, vgl. auch Jer 13 26 (DUHM, CHEYNE).

3[b] **4** Die zwei letzten Zeilen. Die erste Person in v. 3[b] deutet zusammengenommen mit ־נוּ in v. 4 darauf, dass Jahwe im Texte als der genannt sein muss, der das Wort nimmt; jedenfalls ist daher אָמַר für אָדָם zu schreiben (vgl. LXX Alex.) und גֹּאֲלֵנוּ als das Ende der ersten Zeile herüberzunehmen: ***Rache werde ich nehmen unwiderruflich, spricht unser Erlöser;*** l. אֶקֹּם für das fragliche אֶקַּח vgl. Hes 24 8 25 12 Num 31 2 (GRÄTZ, CHEYNE), und לֹא אֶפְרַע, *ich lasse davon nicht ab,* also: *unwiderruflich* (vgl. Hes 24 14), für אֶפְגַּע (KLOSTERMANN, GRÄTZ, CHEYNE). Über die gewöhnliche Änderung in לֹא אִפָּגַע, die das sonst nicht vorkommende Nif. = „ich lasse mich nicht erbitten“ fasst und einen gerade bei Dtjes, der Jahwes Souveränetät so stark betont (s. 45 9), befremdlichen Gedanken annimmt, s. RYSSEL bei KAUTZSCH.

5—7 Die zweite Strophe: Die Demütigung der stolzen Herrscherin, die so grausam mit Israel verfahren ist. **5** Die neue Anrede markiert den Anfang der Strophe, wie v. 4 sichtlich die erste Strophe abschloss. Statt das grosse Wort zu führen soll sie ***schweigen,*** statt zu herrschen soll sie ***in Finsternis sitzen*** d. h. gefangen sein vgl. 42 7; doch könnte Finsternis auch hier, wie öfters, allgemeiner für Unglück stehen Thr 3 2. Die zweite Zeile steht parallel der dritten der ersten Strophe (v. 1[b]): גְּבֶרֶת stat. constr. zu גְּבִירָה *Herrscherin* 24 2, vgl. zu I Reg. 15 13 2 19: Babel nahm unter den Reichen die Stellung der Königin-Mutter bei Hofe ein. **6** Drei Zeilen: Die grausame Behandlung Israels, das Jahwe den Babyloniern zur Züchtigung überliefert hatte. Dtjes beurteilt das Exil ganz anders als die alten Propheten. Nach Hosea kennt Jahwe kein Mitleid mehr (Hos 13 14) und viel Schwereres, als hier von Dtjes den Chaldäern zur Last gelegt wird, haben Amos, Jesaja und Jeremia dem Volke gedroht; Dtjes scheint dagegen Israel das Doppelte des Verdienten gelitten zu haben 40 2, so sieht es nach Dtjes Jahwe selber in seinem Mitleid an. Wer unter den Völkern dieses Mitleid mit dem Liebling Jahwes nicht teilte, wird Strafe erleiden vgl. Sach 1 15. Übrigens hätte die Völker die

Erinnerung an das eigene Verhalten zum Mitleid bewegen können, ein Gedanke, der hier nicht gestreift wird, aber nach Cap. 53 nicht ausser dem Bereich der Möglichkeit ist; Hesekiel hatte aus der gleichen Erwägung ein Gericht über alle Völker, die ja schlimmer als Israel waren, abgeleitet. Zu der ersten Zeile (Schluss derselben נַחֲלָתִי) vgl. 43 28 Jer 12 7 8, zu קָצַפְתִּי auch 54 9 Sach 1 15 Jes 5 25. In der zweiten Zeile (bis רַחֲמִים) wäre für לָהֶם die Erwähnung einer besonderen Klasse der Exulanten erwünscht, wie in der dritten die der Greise. Ob es sich dabei um Lastarbeiten handelt, die man diesen auferlegte, oder nur um die Beschwerden der Wegführung ist nicht zu entscheiden. **7** Zwei Zeilen; עַד gehört aber noch zur ersten als abhängig von dem stat. constr. גְּבֶרֶת (s. zu v. 5) = *Herrin für immer* (vgl. אֲבִי־עַד 9 5). Diese Verbindung ist Explikation des vorangehenden Sätzchens: ***ich werde in alle Ewigkeit bestehen, als eine Herrin für immer.*** אֵלֶּה ***dies*** d. h. was v. 6^{a} geschrieben steht, dass ich die Israeliten in deine Hand gab für eine gewisse Zeit, also dass du nicht ewig über sie zu verfügen habest. An den *Ausgang* אַחֲרִית (vgl. 46 10), scil. das von Jeremia geweissagte Ziel der Wege Jahwes (Jer 29 11), dachte Babel nicht.

8—$10^{a\alpha}$ (bis רֹאָנִי) Die dritte Strophe: Babels stolze Sorglosigkeit soll plötzlich zu Schanden werden. **8** Drei Zeilen. Die עֲדִינָה *Wollüstige* wähnt, dass sie in einer Lage wie keine sonst (אַפְסִי poet. für אֶפֶס mit sog. Jod compag. s. Ges-Kautzsch[26] § 90 m), niemals das Los der Witwenschaft oder des Beraubtseins ihrer Kinder erfahren werde, also stets glücklich und in Freuden leben, d. h. ohne Bild: unerobert bleiben könne. הַיֹּשֶׁבֶת bis zu עוֹד ist aus unserer Stelle wörtlich in Zph 2 15 sekundär eingefügt. **9** Drei Zeilen (die erste schliesst mit אֶחָד, die zweite mit עָלַיִךְ). Nach LXX ist für כְּתֻמָּם „nach ihrem vollen Mass" parallel zu בְּיוֹם אֶחָד zu lesen פִּתְאֹם (vgl. v. 11^{b}), resp. mit Krochmal, Buhl תְּאֹמִים: ***plötzlich*** resp. ***beide zusammen*** eig. als Zwillinge ***kommen*** (l. יָבֹאוּ Klostermann, Cheyne) ***sie über dich.*** In der dritten Zeile sind des Metrums wegen die beiden Glieder umzustellen (Duhm, Cheyne); בְּ bedeutet nicht „wegen", sondern ***trotz***, also: ***Trotzdem so sehr zahlreich sind deine Bannsprüche*** (vgl. zu 44 11), ***so viel deine Zauber.*** Die letzte Zeile $10^{a\alpha}$ ist wohl nicht als Folge der vorangehenden (= ***sodass du*** etc.), sondern mit ihr parallel zu fassen; ***Und obschon du dich sicher fühlst*** (בָּטַח absol. wie 32 9) ***in deiner Bosheit*** (vgl. v. 6^{b}), ***denkst: Niemand sieht mich!*** = es giebt keinen Gott, der sich um mein Thun kümmerte vgl. Ps 10 11. רֹאָנִי für רֹאֵנִי ist abnorm, Ges.-Kautzsch[26] § 61 h.

$10^{a\beta}$—12 Die vierte Strophe: Babels altberühmte Weisheit wird das Unglück, das kommt, nicht abzuwenden im Stande sein. **$10^{a\beta b}$** Zwei Zeilen: vielleicht ist zu Anfang הֵן *Sieh'* ausgefallen (Duhm). Dass es sich bei der babylonischen *Weisheit* und *Wissenschaft* hauptsächlich um die Geheimwissenschaften der Magie, Mantik, Astrologie, Zauberei etc. handelt, ergiebt sich aus dem Zusammenhang. Zu v. $10^{b\beta}$ vgl. v. 8. **11** Drei Zeilen, offenbar ursprünglich ganz gleichmässig gebaut und den Hauptgedanken der Strophe von der Unzulänglichkeit der babylonischen Wissenschaft dreimal aussprechend. Jetzt fehlt am Ende das Parallelwort zu שַׁחְרָהּ und כַּפְּרָהּ, zum Ersatz dafür scheint in der dritten Zeile עָלַיִךְ eingefügt; im Anfang ist dem רָעָה entsprechend

וּבָאָה zu lesen. Eine Klimax in den drei Zeilen ist nicht zu verkennen: *es kommt über dich, es überfällt dich, es kommt plötzlich,* ebenso: רָעָה *Unglück,* הוָֹה *Verderben* vgl. Hes 7 26, שׁוֹאָה *Untergang.* Demgemäss erwartet man auch dieselbe Erscheinung in den Schlussverben: שַׁחְרָהּ, das Mas. wohl als = „seine Morgenröte" fasst, ist entweder als Inf. Pi. שַׁחֲרָהּ, = es hinwegzaubern, zu lesen, oder mit Krochmal, Grätz, Buhl, Cheyne noch besser in den Inf. Kal von שָׁחַד mit Suff.: שָׁחֳדָהּ *es abkaufen* zu verändern, vgl. Hi 6 22 und Prv 6 35; כַּפְּרָהּ ist wohl nicht = durch Sühnopfer beseitigen, sondern als denominiert von כֹּפֶר (vgl. Prv 6 35) = *durch Bezahlung eines Lösegeldes abwenden* (vgl. 43 3 und die Abwendung des Skytheneinfalls in Ägypten durch Psammetich Herodot I, 105), und schliesslich wird für den Schluss etwa mit Duhm, Gunning חַבְּרָהּ *es bannen* (vgl. Dtn 18 11 Ps 58 6) zu vermuten sein. **12** Zwei Zeilen; jedoch gehört בַּאֲשֶׁר יָגַעַתְּ מִנ׳, das v. 13 antecipiert und Citat aus v. 15 ist, nicht hierher (Duhm, Cheyne). עִמְדִי־נָא בְ, nicht: „tritt einmal hin mit etc.", sondern: *Stehe, bleibe einmal bei deinen Bannsprüchen,* also: mach' einmal den Versuch damit! *Vielleicht kannst du Nutzen schaffen, vielleicht Schrecken einjagen,* nämlich dem Dämon, der nach heidnischer Anschauung das Unglück bringt, vgl. auch die bösen Engel Ps 79 49.

13—15 Die fünfte Strophe: Alle Hilfsmittel bringen Babel keine Rettung. **13** Drei Zeilen (die erste schliesst mit נָא, die zweite mit בַּכּוֹכָבִים). Die bittere Ironie von v. 12 wird fortgesetzt und trifft hier die Astrologen. עֲצָתָיִךְ ist eine Unform (s. Ges.-Kautzsch[26] § 91l); auch ist nach dem Folgenden (יַעַמְדוּ etc.) die Nennung von Personen zu erwarten. Jedenfalls handelt es sich nicht um politische Beratungen, sondern um astrologische. Man wird doch mit oder ohne Beibehaltung von רֹב am besten יֹעֲצַיִךְ lesen: *Abgequält hast du dich mit deinen vielen Räten: mögen sie doch jetzt auftreten!* L. mit Kĕrē הֹבְרֵי: *die Himmeleinteiler,* d. h. die die Einteilung des Himmels nach den Bildern des Tierkreises kennen und nach der Konstellation derselben mit den Planeten wahrsagen. הַחֹזִים בַּכּוֹכָבִים ist Apposition zum Subj. הֹב׳ שׁ׳, = *die Sternseher.* Das artikellose Particip מוֹדִיעִים setzt das Verb וְיוֹשִׁיעֻךְ fort: *(sie sollen dir Rettung bringen,) Indem sie auf Monat für Monat Kunde geben* (für die Monate das Horoskop stellen und den Kalender machen), *woher sie* (nicht partitiv: einiges von den Dingen, die) *kommen,* nämlich: die Ereignisse, sodass man ihnen vielleicht begegnen könnte. עָלַיִךְ ist ein eingeschobenes Interpretament, wie v. 12b. **14a** Zwei Zeilen. Die blinden Astrologen sehen Jahwe, den בּוֹרֵא רָע (45 7), nicht, können sich selber nicht und noch weniger Babel und dem ganzen Reiche helfen. הִנֵּה הָיוּ, *siehe, sie sind schon bereits* ist perf. der Gewissheit.

14b Glosse zu אֵשׁ und לֶהָבָה; was die seltsame Bemerkung, dass das Feuer kein Wärmefeuer, um davor zu sitzen, sei, im Zusammenhang sollte, wäre nicht einzusehen. Welch ein Witz dahinter steckt, ob am Ende gar eine Anspielung auf das Feuer der Geenna, in der die Astrologen verglüht werden (vgl. 30 33 אֵשׁ, und 31 9 אוּר), ist schwer zu erraten. Vielleicht ist v. 14b eine Reminiscenz aus 44 16 (Duhm, Cheyne). לַחְמָם, Pausa für לְחַמָּם, Inf. von חָמַם, s. Ges.-Kautzsch[26] § 67cc.

15 Zwei Zeilen: sie fassen, mit כֵּן an v. 14a anknüpfend, das Ergebnis all des heissen Bemühens von Babel um Astrologie, Zauberei und Horoskopie zu-

sammen. Dass hier nicht zum Schluss mit einem Mal noch von Händlern und Krämern die Rede sein kann, ist eigentlich selbstverständlich; so konnte Dtjes seinen Triumphgesang auf Babels Fall nicht mit einer Dissonanz schliessen. Die סֹחֲרַיִךְ, „die, mit denen du Handel getrieben", müssen daher im Text irgendwie fremde Eindringlinge sein, die entweder in שְׁחָרַיִךְ „deine Zauberer" (vgl. zu שַׁחְרָהּ v. 11) zu verwandeln (Ewald, Duhm), oder noch besser als ohne Recht auf Grund von Nah 2 16 Jes 13 14 hereingekommen (sie fehlen ja auch noch in der Glosse v. 12) wieder hinauszuweisen sind (Cheyne). Auf diese Weise gewinnt auch das Metrum: *So ist es dir* (sog. Dat. ethic.) *ergangen mit denen* (eigentlich: so sind dir geworden die), *um die du dich mühtest* (אֲשֶׁר = אֲשֶׁר בָּהֶם) *von deiner Jugend auf: Jeder gradaus* (vgl. Hes 1 9: אֶל־עֵבֶר פָּנָיו) *sind sie davongetaumelt* (über Kopf und Hals, nur auf das eigene Heil bedacht), *keinen giebts, der dir hilft.*

d) 48 1–22 Noch einmal die alten und neuen Weissagungen von Cyrus' Sieg und dessen herrlichen Folgen, durchsetzt mit Elementen späterer Herkunft.

Zum letzten Mal berührt das Capitel verschiedene Gegenstände, auf die in den Capiteln 40—47 öfters eingegangen wurde, so den Weissagungsbeweis, die Unterscheidung zwischen *rischonot* und *chadaschot*, den Hinweis auf die Siege des Cyrus und auf den Fall Babels. In Rücksicht auf diesen Inhalt bedeutet das Cap. eine abschliessende Rekapitulation der wichtigsten Gedanken des Abschnitts über Cyrus, die auch passend und wirkungsvoll in eine jubelnde Aufforderung zur Flucht aus Babel ausmündet. Daneben enthält aber das Capitel mannigfache Elemente, die einen fremdartigen Charakter aufweisen: sie betrachten im Gegensatz zu Dtjes Israel als abtrünnig v. 4 8[b], als eingefleischte Götzendiener v. 5[b]; dann hören wir, dass die „früheren Dinge" vorlängst prophezeit wurden, damit Israel sie nicht den Bildern zuschreibe v. 3–6[a], und dass das Neue ihm verborgen wurde, damit es nicht sage, es habe das alles längst gewusst v. 6[b]–8. Ausser einigen grösseren Complexen sehen einzelne Elemente geradezu aus, wie ein Interlinearcommentar. Duhm hat mit sicherem Blick die Ausscheidung der fremden Elemente vollzogen, dass ihm mit Cheyne nur beizustimmen ist. Danach sind Dtjes fremd: v. 1[a] (von הַנִּקְרָאִים an) -2; v. 4; v. 5[b]; v. 8[b]; v. 9f.; v. 11[aβ]; v. 16[b] v. 17–19. Siehe weiter die Erklärung und die Schlussbem. zum Cap.

α) **1–11** Die Weissagung Jahwes und die Gründe für die Anwendung der dabei befolgten Methode. **1** *Höret dies, Haus Jakobs,* ähnlich wie 46 3 12; זֹאת bezieht sich auf die in v. 3 folgende Darlegung über die Weissagung. Dieser Zusammenhang wird unterbrochen durch

den Zusatz **1**[a] (von הַנִּקְרָאִים an) —**2**, der wie ähnliche Zusätze den Schluss aufweist: יְהוָה צְבָאוֹת שְׁמוֹ, vgl. Am 4 13 5 8 9 5f. Die in v. 1[aα] Angeredeten erscheinen hier in der dritten Person, und zwar als solche, *die sich mit dem Namen Israel benennen*, als ob die vom Hause Jakobs, wie die Proselyten bei Dtjes 44 5, nicht schon geborene Israeliten wären. *Israel* gilt somit dem Verfasser als ein Name, der den Gemeinten nicht von Hause aus zukommt, der Verf. hat demnach, wie er auch sofort zeigt, die späteren Juden, die Abkömmlinge der früheren Angehörigen des Reiches Juda, im Auge, für die ist Israel in der That ein Ehrenname. Für מִמֵּי, aus den Wassern, das man gewöhnlich = aus dem Quell (vgl. Ps 68 27) erklärt, ist mit Secker u. a. מִמְּעֵי *aus dem Leibe* zu lesen, vgl. יֵצֵא מִמֵּעֶי Gen 15 4 u. ö. Durch das *Schwören bei dem Namen Jahwes*, das religiöse Pflicht ist (vgl. Dtn 6 13 10 20), bezeugt man seine Zugehörigkeit zu Jahwe und anerkennt ihn als die höchste Instanz. יַזְכִּירוּ sq. בְּ bedeutet nicht allgemein: den Gott Israels im Munde führen, sondern: beim Kultus den Namen Gottes nennen und damit bekennen, also ist es soviel als: *am Kultus* Jahwes *teilnehmen* (vgl. 28 8: זֵכֶר parallel zu שֵׁם). Zu der Fassung der letzten Worte als Aussage, dass das Bekenntnis kein wahres und aufrich-

tiges sei, stimmt die Fortsetzung in keiner Weise; man muss daher entweder mit Duhm לֹא = הֲלֹא und die Worte als Frage verstehen: *Sollte das nicht in Wahrheit und in Richtigkeit geschehen?* (mit der Antwort **2**: Doch, *denn sie heissen: „aus der heiligen Stadt“ Und stützen sich auf den Gott Israels* vgl. 10 20, Jerusalem ist ja der Mittelpunkt und Jahwe die Stütze der „Israeliten“, auch wenn sie zum grossen Teil in der Welt zerstreut sind vgl. Ps 87, so Duhm), oder, da auch diese Fassung nicht befriedigend ist, besser die letzten Worte von v. 1 als die an den Rand gesetzte Klage eines frommen Lesers betrachten. *Die heilige Stadt* heisst Jerusalem auch 52 1, dort, wenn es zum ursprünglichen Texte gehört, zum ersten Mal; bei Späteren ist diese Bezeichnung beliebt, vgl. Neh 11 1 Dan 9 24 Mt 4 5.

3 5ᵃ **6**ᵃ die Fortsetzung zu v. 1ᵃᵅ, mit diesem zusammen zwei Tetrasticha bildend: Die früheren Weissagungen sind eingetroffen, Israel ist davon Zeuge. **3** Zu רִאשֹׁנוֹת vgl. 42 9, zu מֵאָז 44 8; *aus meinem Munde kam's* (vgl. 45 23) *und ich verkündigte es* (scil. die Worte meines Mundes, Plur.-suff. bezüglich auf Subj. von יָצְאוּ; zu lesen ist וְאַשׁ' mit Waw consec.). *Plötzlich* (vgl. 47 11 29 5) sind dann die vorlängst prophezeiten Ereignisse von Jahwe ausgeführt (vgl. 42 14). Über **4** s. unten. **5**ᵃ hebt nochmals hervor, dass die Ereignisse lange zuvor von Jahwe verkündet waren; zu **5**ᵇ s. unten. **6**ᵃ חֲזֵה כֻלָּהּ „siehe das alles an“, wozu man erklärt: „als erfüllt“, kann nicht auf das Perf., *du hast gehört,* folgen; Oort liest daher חָזִיתָ, doch sagt Dtjes רָאִיתָ, so wird man vielleicht annehmen dürfen, dass חֲזֵה eine unrichtige Konjektur für unleserlich gewordenes וַתֵּדַע sei (vgl. v. 8ᵃ): *Du hast es gehört, sodass du es alles wusstest.* Für den Plural אַתֶּם, der zu שִׁמְעוּ v. 1 zwar passte, aber nicht zu v. 5ᵃ und 6ᵃᵅ, ist אַתָּה (vgl. auch Verwechslung von ם und ה 30 32) und demgemäss auch der Singular des Verbums תַּגִּיד oder besser, da Gott das הִגִּיד besorgt (v. 5ᵃ) und das Bezeugen Sache des Volkes ist (43 10 12 44 8), תָּעִיד zu lesen (Duhm, Cheyne, vgl. Giesebrecht): *Und du, siehe, musst es bezeugen.*

Die Glossen **4 5**ᵇ geben den Grund an, warum Gott das Kommende längst vor seinem Eintreffen geweissagt habe; aber es ist ein Grund, den nicht der mitten in den Ereignissen stehende Dtjes, sondern ein späterer Pädagoge entdeckt, dem wieder, wie in 46 8, der Abfall und Unglaube, spec. der Götzendienst vieler Juden, schwer machen. **4** Zu dem Gebrauch von מִן (in מִדַּעְתִּי) vgl. Dtn 7 7 8; zu קָשֶׁה, zu dem sich eine Beifügung, wie „von Herzen“ Hes 3 7, „von Nacken“ Dtn 31 27, „von Gesicht“ Hes 2 4, schon von selbst versteht, vgl. Dtn 9 27; zu der trotzigen Stirn vgl. Hes 3 7–9 (s. auch Jer 3 3). **5**ᵇ Der Glossator hält, wie die Deuteronomisten und Hesekiel, die ganze frühere Periode der israelitischen Geschichte, für eine Periode des Abfalls zum Götzendienst, während doch für Dtjes die Götzendiener Heiden sind.

6ᵇ **7**ᵃ **8**ᵃ **11**ᵃᵅᵇ (ebenfalls zwei Tetrasticha) Die neue Weissagung, die jetzt gegeben wird. **6**ᵇ Zu dem *Neuen* vgl. 42 9; was damit gemeint ist, wird auch im Folgenden (s. v. 14) angedeutet. מֵעַתָּה steht im Gegensatz zu מֵאָז (v. 3), wie in v. 7ᵃ blosses עַתָּה; es gehört zum Verbum: *Von jetzt an verkündige ich Neues,* das im parallelen folgenden Stichos נְצֻרוֹת *Verborgenes, Verstecktes* genannt wird. Bis dahin war es ein Geheimnis, das Israel nicht kannte; die Änderung in בְּצֻרוֹת (Cheyne nach Jer 33 3) wäre durchaus zu empfehlen, wenn der Text Jer 33 3 und die Bedeutung: *Wunderbares* völlig sicher stände. **7**ᵃ *Jetzt ist es im Werk und nicht schon längst Und in früherer Zeit* (l. mit Klostermann, Siegfried-Stade, Cheyne וּלְפָנִים für das singuläre und fragliche [„vor Tag“?] לִפְנֵי־יוֹם, s. 41 26), da *hörtest du nicht davon.* Es ist etwas ganz

Neues und eben jetzt Geschehendes, was Dtjes verkündet; das wird noch einmal betont 8[a], wo für פִּתְּחָה, das man nicht nach Cnt 7 13 als Ellipse für: das Schliessende aufthun (aber was schliesst die Ohren?) erklären kann, vielmehr פִּתַּחְתִּי (LXX Duhm; weniger gut, da es sich hier um ein Öffnen des Ohres für eine besondere Weissagung, nicht um das bleibende Offensein desselben handelt, Grätz, Cheyne: נִפְתְּחָה) zu lesen ist. 11[aα b] giebt dazu eine vortreffliche Fortsetzung, im Gegensatz zu der dazwischenliegenden Einfügung v. 8[b]-10 (s. hierüber unten): *Um meines Namens willen thue ich es Und meine Ehre überlasse ich keinem andern;* das Neue, das so „unerhört" und überraschend ist, dient, wie Dtjes frohlockend verkündet, zum Ruhm und zur Ehre Jahwes. Statt des doppelten למעני ist mit Duhm und Cheyne לְמַעַן שְׁמִי, das dem parallelen כְּבוֹדִי viel genauer entspricht (vgl. 42 8), zu lesen; denn das יֵחָל in der folgenden Glosse (s. unten) setzt ein שְׁמִי voraus und v. 9 f., die eine Erklärung zu v. 11 sind, zeugen mit dem לְמַעַן שְׁמִי zu Anfang deutlich für ein ursprüngliches שְׁמִי in v. 11.

Die Glossen 7[b] 8[b] 9 10 11[aβ] sind als solche an ihrer Dtjes ganz widersprechenden Anschauung erkenntlich. 7[b] bemerkt zu לֹא שְׁמַעְתָּם: *damit du nicht sagest, das ist mir nichts Neues*, giebt also den glossierten Worten, die von der Weissagungsthätigkeit Jahwes reden, den allgemeinen Sinn: es ist dir unbekannt geblieben, und versteht den Zusammenhang Dtjes's nicht, der sagen will: Damit der Eindruck der grossen neuen Dinge nicht geschwächt werde, sind sie von Jahwe nicht vorher geweissagt. 8[b] vergisst wieder, dass es sich bei Dtjes v. 8[a] um die Nichtoffenbarung eines speciellen grossen Ereignisses, nicht um vollständige Verständnislosigkeit Israels für Offenbarungen Jahwes handelt, und sieht Israel, wie Hes 16 23, als von seiner Entstehung an treulos an, während Dtjes diese Ansicht nicht teilt (vgl. auch Jes 1 21 Jer 2 2). Im Besonderen hat ja Dtjes oftmals ausgesprochen, dass Israel von Anfang an Weissagungen Jahwes erhielt (40 21 41 26 f. 48 16). Das Pu. קֹרָא ausser v. 12 (s. dort) nie bei Dtjes, sonst nur noch 58 12 61 3 62 2 65 1 (s. dort) und Hes 10 13. 9 f. blickt bereits auf v. 11 hinüber; es soll gesagt werden, dass Jahwe nur um seines Namens willen (d. h. damit derselbe nicht verschwinde, also insbes. sein Kultus [vgl. zu הִזְכִּיר בְּ v. 1] nicht aufhöre), sein sündiges Volk nicht ausrotte, trotzdem das Exil sein Ziel nicht erreicht habe (v. 10). Für den Sinn ist לְמַעַן vor תְּהִלָּתִי zu ergänzen und für das ganz unsichere אֶחֱטָם־לָךְ, das nur gezwungen mit: „ich bändige dir scil. dir zu lieb" übersetzt werden kann, mit Grätz, Cheyne am ebesten zu lesen: אֶחְמֹל עָלַיִךְ *schone ich dich* (vgl. II Chr 36 15). 10 Liest man כְּכֶסֶף „nicht als Silber", so ist nur verneint, dass es sich um ein eigentliches Schmelzen handelt; viel besser ist der Gedanke, dass bei dem Schmelzen des Volkes, das ja ein beliebtes (1 25 Jer 6 29 9 6 Mal 3 2 3 Sach 13 9 I Pt 1 7) Bild ist, kein Silber gewonnen wurde, und der wird in בְּכסף liegen, da hier „in Begleitung von Silber", „mit Silber" nicht zu deuten ist: ohne Silber auszugeben, sondern ohne dass das Schmelzen Silber „brachte" (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 119u), *ohne Silber zu gewinnen.* Mit dem „Elendsofen" ist auch schwer etwas anzufangen; dem לֹא בְכֶסֶף steht parallel in 52 3 5 Ex 21 11 חִנָּם, daher ist es auch hier mit Klostermann, Cheyne an Stelle von עֳנִי zu lesen: *ich habe dich im Schmelzofen vergebens geprüft* (בָּחַר aramaisierend für בָּחַן), חִנָּם ist hier zu erklären, wie לֹא בְכֶסֶף = ohne etwas zu erreichen, nicht: ohne etwas zu geben. Dass diese Gedanken über das Exil denen Dtjes durchaus nicht entsprechen, ist ganz offenkundig, vgl. nur 40 1 f. 11[aβ] כִּי־אֵיךְ יֵחָל, Subj. dazu ist שְׁמִי, das die Glosse zu Anfang von v. 11 las (s. oben zu v. 11); es braucht daher nicht in die Glosse selbst eingesetzt zu werden. *Denn ach, wie wird* (nicht: „würde", das durch nichts angedeutet ist, auch nicht: „ist") *er entweiht!* ist ein Ausruf der Klage über die gottlosen Juden, nicht Heiden, eine Klage, die nur zu den Glossen (s. v. 4[b] 8[b]) passt, aber nicht von Dtjes herrührt.

β) 12—16 Der Inhalt der neuen Weissagung: Cyrus vollstreckt

Jahwes Willen an den Chaldäern. Vier nicht völlig gleich gebaute Tetrasticha: das vierte umfasst die alten Bestandteile von v. 15 f., die drei ersten entsprechen den massor. Versen. **12** Jahwes Ewigkeit; vgl. 41 4 44 6. Für מְקֹרָאִי (s. v. 8) stand vielleicht nach LXX (ὃν ἐγὼ καλῶ) ursprünglich אֲשֶׁר קָרָאתִי vgl. 42 6 (Duhm). **13** Jahwes Allmacht in der Weltschöpfung. טפח *ausbreiten*, in diesem Sinn nur hier; vgl. Thr 2 20 22. Zu v. 13[b] vgl. Ps 33 9; ruft Jahwe auch den bereits geschaffenen (v. 13[a]) Himmeln zu, stehen sie allzumal da zu seinen Diensten. **14** Dtjes stellt sich wieder eine Versammlung vor, aber hier sind es nicht die Heiden, sondern die Israeliten, die er aufruft; die הֶם— in בָּהֶם sind die Götter der Heiden (vgl. לְאַחֵר v. 11). אֵלֶּה *dies* scil. das, was im Folgenden in der weiteren Frage, die bis zu Ende von v. 14 geht, näher bestimmt wird: *Wer hat ihn* (scil. Cyrus) *gebracht* (יְהוָה ist nach LXX zu entfernen und für אֲהֵבוֹ, „er liebt ihn", unter Umstellung der Konsonanten mit Klostermann, Cheyne nach הֲבִאֹתִיו in v. 15[b] zu lesen הבאו = הֱבִיאוֹ), *dass er seinen Willen ausrichte* (vgl. 44 28) *an Babel Und seinen Arm* (scil. seine Macht) *offenbare an den Chaldäern* (l. nach Targ. וִיגַלֶּה זְרֹעוֹ בַּכַּשְׂדִּים [Cheyne: וְיוֹדִיעַ] vgl. 53 1)? Also: wer hat Cyrus gebracht? wessen Wille wird ausgeführt? **15** Jahwe giebt die Antwort: Ich bin's! beweise es durch Wort und That. L. וְאַצְלִיחַ, wie LXX. **16** hat am Anfang und Ende Vermehrung erfahren: am Anfang die nach v. 12 und 14 völlig überflüssige und zu spät kommende Aufforderung herzuzutreten und zu hören, vielleicht eine Variante von v. 14[aα]; am Ende v. 16[b], die einen plötzlichen Wechsel des Sprechenden enthaltende Bemerkung über den Propheten selbst, der nirgends sonst in Cap. 40—55 so mit seiner eigenen Person hervortritt, eine Bemerkung, die es völlig ausser Acht lässt, dass Jahwe auch schon die v. 14 ff. erwähnte Prophezeiung durch Dtjes verkündet hat, also dieser sich nicht im Gegensatz dazu als jetzt erst gesandt vorstellen kann. Der Glossator muss v. 16[a] auf die gesamte frühere Weissagung bezogen haben. וְרוּחוֹ, zweites Objekt: *mich und seinen Geist*, scil. mich gesandt und zugleich seinen Geist mir verliehen, ist hier speciell der Prophetengeist, wie in Sach 7 12 Jes 61 1; in 42 1 hat רוּחַ einen allgemeineren Sinn, obwohl der Beruf des Ebed Jahwe auch ein prophetischer ist. Als Glosse ist v. 16[b] anerkannt von Oort, Duhm, Cheyne, Schian. Das Mittelstück von v. 16, das als dtjes'nisch übrig bleibt, bietet auch so noch Schwierigkeiten: Dass dieselben aber durch die Annahme von Klostermann, Cheyne, der Prophet sei das Ich der Worte, gehoben werden könnten, ist in keiner Weise zuzugeben. Es ist Jahwe, der von v. 12-16[a] spricht. Die Schwierigkeiten liegen in מֵרֹאשׁ und שָׁם אָנִי, das durch Prv 8 27 nicht geschützt wird, da hier für שָׁם keine Beziehung zu entdecken ist. מֵרֹאשׁ wird, als Complement von וְעַתָּה in der Glosse v. 16[b], in den Text gekommen sein, um die Gegenüberstellung der Zeit des Propheten mit der Vergangenheit deutlich zu machen (vgl. מֵאָז und עַתָּה resp. מֵעַתָּה v. 4 6 7), und שָׁם אָנִי wird mit einem aus dem vorhergehenden zu entnehmenden ה in הִשְׁמַעְתִּי (vgl. 44 8) herzustellen sein; das Suff. הָ— in הֱיוֹתָהּ bezieht sich auf dasselbe, wie אֵלֶּה v. 14. Damit ist in engem Zusammenhang mit v. 15 eine verständliche und die Antwort auf die Frage v. 14 gut abschliessende Aussage gegeben: *Nicht im Verborgenen habe ich geredet* (als ich Cyrus berief v. 15;

vgl. dazu auch 45 19), ***Seitdem es geschieht, habe ich verkündet,*** letzteres durchaus im Einklang mit v. 6ᵇ 7ᵃ, wo gesagt ist, dass die Weissagung der neuen grossen Ereignisse eben erst ergehe, da sie im Werden sind.

γ) **17–19** Der Segen der Nachfolge Jahwes.

Der kurze Abschnitt ist in einer Zeit entstanden, da man nicht die Rettung und Befreiung erwartete, wie Dtjes, sondern da die Zukunft eine düstere war und Ausrottung des jüdischen Volkes näher lag als seine wunderbare Verherrlichung. Auch darin unterscheidet er sich sehr von Dtjes, dass er auf die Gesetze zurückweist und Jahwe als Lehrer hinstellt. Endlich trennt er v. 20f. von v. 12–16, zu denen doch das Jubelliedchen allein passt. Daher sind v. 17–19 die Zuthat eines Späteren (Duhm, Cheyne, Skinner). Die Verse haben eine Parallele in Ps 81 14–17. In Bezug auf das Metrum scheint man ein Distichon (v. 17ᵃ), zwei Tristicha (v. 17ᵇ und v. 18) und ein Tetrastich (v. 19), ev. zwei Fünfzeiler und ein Distichon (v. 19ᵇ), zu unterscheiden zu haben. Vgl. weiter Schlussbem. zum Cap.

17 Der Vers beginnt Dtjes in seiner Einführung ähnlich (vgl. 43 14), aber unterscheidet sich v. 17ᵇ sofort dadurch von ihm, dass er die Religion rationalistisch als lehrbar und lernbar (vgl. zu 2 3) und eudämonistisch als Nutzen bringend auffasst (לְהוֹעִיל, absol. gebraucht wie 44 10). Der Ursprung dieser Religionsauffassung liegt im Dtn (s. Kurzer H.-C. zum AT V: Dtn S. XXVII), aber Dtjes teilt sie nicht. **18** לוּא (= לוּ) mit Perfekt und folgendem וַיְהִי geht auf die Vergangenheit, nicht auf die Zukunft (in diesem Sinn wäre וַיִּהְיֶה oder וְהָיָה zu erwarten), also: *O wenn du aufgemerkt hättest auf meine Gebote, Sodass gleichgeworden wäre deine Wohlfahrt einem Strome* (vgl. Am 5 24) *Und deine Gerechtigkeit* (samt ihren Folgen: Glück und Heil) *den Meereswellen* (vgl. 11 9)! Das alles könnte sein und ist nicht, klagt der Verf., wohl derselbe, der in den Glossen v. 1–11 so wenig Gutes an Israel sieht. **19ᵃ** setzt noch immer den Rückblick fort, die Aufzählung dessen, was hätte werden können: *Dass dein Geschlecht so zahlreich geworden wäre wie der Sand* (vgl. 10 22 Gen 22 17 Hos 2 1). Für das schwierige ἅπ. λεγ. מְעֹתָיו, das man gewöhnlich nach dem Aram. als „Körnchen, Steinchen" erklärt, bietet LXX ὁ χοῦς τῆς γῆς. Cheyne acceptiert dies ganz als כַּעֲפַר הָאָרֶץ, sodass sich die alte Verheissung des Jahwisten (Gen 13 16), deren Erfüllung der Gesetzesgehorsam gebracht hätte, im Wortlaut citiert fände; aber durch diese Annahme wird die Zeile zu lang, zumal Cheyne das von Duhm beanstandete מֵעֶיךָ beibehält, das entschieden besser in einer Anrede an den Stammvater (vgl. v. 1) als in dieser Ansprache an die decimierten Juden stände. In dem Komplexe מעיך כמעותיו scheint eine deutliche Dittographie (viell. auch ein anderer unwillkürlicher Fehler des Schreibers, der gedankenlos nach וְצֶאֱצָ' ein מֵעֶ' vermutete vgl. v. 1) vorzuliegen, die am besten aufzulösen ist in: וְצֶאֱצָאֶיךָ כְּמוֹ עָפָר (event. כְּמוֹ עֲפָרוֹת vgl. Prv 8 26) *und deine Sprösslinge wie Staub;* dass die Beifügung von הָאָרֶץ unnötig ist, zeigen Stellen wie Hi 27 16 Sach 9 3. Mit v. 19ᵇ lenkt der Verf. zur Gegenwart über (es ist nicht mit Cheyne nach LXX: οὐδὲ νῦν einzusetzen: גַּם עַתָּה): *Nicht würde ausgerottet und vertilgt* (*sein*, bezügl. auf זֶרַע, doch wohl besser mit LXX שִׁמְךָ:) *dein Name vor mir.* Es handelt sich nicht um die Ausrottung im Exil, die zwar ebensowenig zu Dtjes's Ansichten über die Bestimmung des Exils passte, sondern um die elende und gefährdete Lage der Juden in der Gegenwart des späten Verfassers.

δ) **20 21** Das Jubellied der Erlösten nach ihrer Rettung aus Babel. Dtjes fordert die Israeliten auf, aus Babel wegzuziehen und Jahwes Preis für die wunderbare Heimführung in alle Welt hinauszutragen; ein trefflicher Abschluss des ganzen Abschnittes über Cyrus und den Fall Babels, vgl. 44 23. Sieben Distichen, je aus kurzen zweihebigen Stichen. **20** מִכַּשְׂדִּים, parallel dem מִבָּבֶל, ist = aus dem Lande der Chaldäer, die nicht zu fürchten sind, sondern in deren Untergang die Israeliten nicht verstrickt werden sollen. הוֹצִיאוּהָ zählt für zwei Hebungen, zum Sinn vgl. 42 1. אִמְרוּ ist vielleicht blos eine richtige Glosse, jedenfalls liegt kein Ton darauf. **21** Die Stichen des

ersten Distichons sind vielleicht umzustellen (Haupt): ***Durch Wüsten führte er sie, und sie dürsteten nicht.*** Die Wunder des mosaischen Wüstenzugs haben sich wiederholt, vgl. Ex 17 6 Num 20 11. Für לָמוֹ wird man mit Duhm besser לְעַמּוֹ *seinem Volke* lesen.

22 ist aus 57 21 entnommen, wo der Vers in den Zusammenhang gehört. Hier ist er vom Herausgeber von Cap. 40—66 eingesetzt, der diese Capitel in drei ungefähr gleich lange Abschnitte einteilte und den Einschnitt mit dem 57 21 vorgefundenen Verse, dessen Gedanke am Ende des ganzen Buches voller ausgesprochen ist, markieren wollte. Ähnlich sind drei gleichmässig lange Abschnitte am Ende des Zwölfprophetenbuches durch die gleiche Überschrift: מַשָּׂא דְבַר יְהוָה (Sach 9 1 12 1 Mal 1 1) markiert.

Die Glossen des Capitels haben wohl sämtlich mit Ausnahme von v. $1^{a\beta}$–2 (ausser der mit den übrigen Glossen durchaus harmonierenden Bemerkung v. 1: לֹא בֶאֱמֶת וְלֹא בִצְדָקָה) den gleichen Ursprung, da sie dieselbe düstere Stimmung verraten, das Volk als ein abtrünniges, halsstarriges, Jahwe widerspenstiges ansehen und in dem Ungehorsam den Grund seines Dahinschwindens sehen. Klage und Schmerz über Ungehorsam und die elende Lage erfüllen den Verf. Cheyne denkt, dass speciell v. 17–19 zusammenzunehmen sei mit Ps 81 6–17 und dass beide der persischen Periode 538—323 angehören; aber es ist, da Ps 81 6–17 mit seinen vielen Reminiscenzen der spätesten Zeit zuzurechnen ist, auch für die Glossen, besonders für v. 17–19, die Ps 81 6–17 offenbar kennt, bis in das zweite Jahrhundert hinabzugehen. Dass in der zweiten Hälfte desselben eine pessimistische Stimmung vorhanden war, bezeugt der Anfang der Apokalypse Jes 24—27; die Nöte der Syrerverfolgung und die wechselvollen Schicksale der Makkabäererhebung samt der verschiedenen Stellung der Juden zu dem Befreiungskampf konnten aber schon vorher ähnliche Gedanken hervorrufen.

4) 49 1—54 17 Israels und Zions Wiederherstellung und künftige Herrlichkeit.

Israel und Zion wurden in den vorangehenden Capiteln öfters nebeneinander genannt als die beiden Grössen, um deren Zukunft die ganze Geschichte sich dreht und für die eine neue Zeit anbricht, welche durch Cyrus' Thaten eingeleitet wird (vgl. z. B. 40 1 45 25). Auch hat es nicht an Hinweisungen darauf gefehlt, dass das Erlebnis Israels, des Gottesknechtes, eine Einwirkung auf die ganze Menschenwelt haben soll, nämlich, dass diese Jahwe als den wahren Gott und die Religion Israels als die wahre Religion anerkenne (vgl. abgesehen von dem ersten Ebed-Jahwe-Gedicht 42 1–4 auch 42 6 43 10 und 45 14–17 23). Israel und Zion stehen von jetzt an abwechselnd im Mittelpunkt der Worte des Propheten; diese Abwechslung ist möglich, ohne dass die Einheitlichkeit darunter leidet, weil beide enge zusammengehören und eines das Komplement des andern ist. Israels Wiederherstellung ist ohne Zions Erhebung aus ihrer Niedrigkeit nicht zu denken, und ebenso ist Zions glückliche Zukunft nur möglich bei einer Wendung des Geschickes Israels. Israel und Zion bedeuten die zwei Seiten eines Ganzen: Israel ist der mehr handelnde, Zion der empfangende Teil; beide aber bewirken nicht selber das Heil, sondern sie erhalten es von Jahwe, und seine That an beiden ist es im tiefsten Grunde, die auch die grosse Änderung in der Völkerwelt zur Folge hat, welche mit der Wiederherstellung Israel-Zions zusammenhängt.

a) 49 1–13 Der Gottesknecht, seine Treue und der schliessliche Erfolg seiner Mission.

α) 49 1–6 Das zweite Ebed-Jahwe-Gedicht.

Der Ebed-Jahwe kommt dem 48 20 21 erhaltenen Auftrag nach und preist den Völkern seine unerwartete, bei den schweren Erfahrungen, die er hat machen müssen, nicht mehr erhoffte Rettung, zugleich die hohe Bedeutung hervorhebend, welche seine Rettung für die ganze Welt haben soll. Mit den Schlussworten: *bis an's Ende der Erde* schlägt das Lied deutlich auf denselben Ausdruck 48 20 zurück. Sechs Tetrasticha, ganz ähnlich denen im ersten Ebed-Jahwe-Gedicht 42 1–4.

1 Das erste Tetrastich: Die Völker werden aufgerufen zu hören, da die grosse Ankündigung, die der Sprecher zu machen hat, sie angeht; von Anfang hat ihn Jahwe zu Hohem bestimmt. Auch Jeremia wusste sich zum Propheten für die Nationen berufen (Jer 1 5), aber das Selbstbewusstsein, das hier der Ebed-Jahwe ausspricht, ist doch viel zu gross, als dass es das einer einzelnen Person, sei es eines Propheten oder Schriftgelehrten, sein könnte (s. im Folgenden bes. v. 3 4ᵇ 6). Zu אִיִּים und לְאֻמִּים s. 41 1, zu der *Berufung* 42 6, zu dem מִבֶּטֶן 44 2 24 46 3. הִזְכִּיר שְׁמִי *er hat meinen Namen genannt* ist hier prägnant und mehr als blos: bei meinem Namen gerufen (43 2), vielmehr: er hat gesagt, wer ich bin, welche Bedeutung ich habe, indem er mir den Namen, der meiner Bestimmung und Bedeutung entspricht, beilegte, nämlich: Knecht Jahwes. **2** Das zweite Tetrastich: Die Zubereitung und Aufbewahrung des Knechtes, um im richtigen Augenblick von Jahwe als wirksames Werkzeug verwendet zu werden. Israel ist die Waffe Jahwes im Kampfe für seine Ehre unter den Völkern, d. h. für seine Anerkennung als des wahren Gottes und damit für die Verwirklichung des Heiles bis ans Ende der Erde (s. v. 6); die Waffe ist schon vorhanden, wie bei einem Helden, der das scharfe Schwert in der Scheide und den glatten Pfeil im Köcher in den Kampf zieht, wird aber wohl verwahrt und gehütet und tritt erst im Moment der Entscheidung in ihrem Wert hervor. So ist es bei Israel; denn die Bedeutung, die es besitzt und die ihm Jahwe als seinem Knechte beigelegt hat, soll erst jetzt zum Vorschein kommen. Das Wort, das Israel für Jahwe spricht, schlägt durch (darum heisst es: *der Mund des Knechtes ist wie ein scharfes Schwert,*) vgl. auch 9 7 Jer 23 29 Hbr 4 12; Israel ist der wahre Prophet Jahwes, und zwar verkündigt er ihn durch seine Geschichte, in entscheidender Weise jetzt durch seine wunderbare Wiederherstellung. Man darf nämlich nicht alles von dem פִּי beherrscht sein und dabei unbeachtet lassen, dass mit dem *Munde* nachher der ganze Knecht parallel steht (vgl. יְשִׂימֵנִי). **3 4ᵃ** Das dritte Tetrastich stellt die göttliche Bestimmung und die Gedanken des Knechtes über seine bisherige Lage, über die Zeit der Verborgenheit nach dem Bilde von v. 2, einander gegenüber: Israel, das Jahwes Ruhm in der Welt begründen soll, denkt vergeblich gelebt zu haben und dem Tode nahe zu sein. Zu אֲשֶׁר־בְּךָ אֶתְפָּאָר vgl. 44 23 46 13. יִשְׂרָאֵל, das von allen Versionen geboten wird, ist das zweite Prädikat, durch das das erste, עַבְדִּי, exponiert wird: Knecht Jahwes ist Israel, damit Jahwes Ruhm an den Tag komme. Eine verschrobene Konstruktion ist das kaum, und auch das Metrum fordert nicht die Entfernung von יִשְׂרָאֵל; aber selbst wenn die Möglichkeit seiner späteren Einsetzung zuzugeben ist, so bleibt das Wort einerseits ein Zeugnis für das Alter der Identifikation von יִשְׂרָאֵל und עֶבֶד, und andrerseits ist ohne dasselbe die individuelle Fassung der Stelle in keiner Weise gesichert, vgl. nur nochmals 44 23 46 13. **4ᵃ** Die Lage, in der sich der Knecht Jahwes befindet, ist gar nicht derart, dass ihm eine hohe Bestimmung beschieden zu sein scheint. Was hat er denn bisher erreicht? Er ist im Exil, seine Mühe und Arbeit waren לְרִיק *vergeblich*, seine Kraft ist verbraucht und das Ergebnis das blosse Nichts (תֹּהוּ וְהֶבֶל). So müsste Israel über seine Vergangenheit urteilen, die es ins Exil, an den Rand des Untergangs,

brachte, und von der Zukunft könnte es nichts hoffen, wenn nicht Jahwe seinen Plan mit ihm hätte (v. 2). Wie dieser Glaube an seine hohe Bestimmung sich berwährt, sagen die drei letzten Tetrasticha v. 4b–6. Das erste Distichon **4b** stellt der Hoffnungslosigkeit (v. 4a) gegenüber (אָכֵן *jedoch*) zuerst allgemein fest, dass Jahwe seinem Knechte zum Rechte verhelfe und dessen Arbeit nicht erfolglos sein lasse; zu מִשְׁפָּטִי vgl. 40 27, zu פְּעֻלָּתִי 40 10. Weiter wird nun im Besondern v. 5f. dargelegt, wie dies geschieht: erstens **5a** ***Jetzt hat Jahwe beschlossen*** (אָמַר, gedenkt er), ***Der mich von der Geburt an sich zum Knechte bildete*** (s. v. 1), ***Zurückzubringen zu sich Jakob Und Israel werde ich sammeln:*** l. אֲאָסֵף für לֹא יֵאָסֵף, das ל ist falsche Wiederholung des vorhergehenden ל, welche das א von אאסף an sich zog und die Einsetzung von י nötig machte, event. mit einfacher Umstellung von א und י: לִי אֲאָסֵף (vgl. Cheyne, der aber vorzieht יֵאָסֵף zu lesen, trotzdem dann die Entstehung des jetzigen Textes mit א in לֹא schwieriger wird; vgl. übrigens für die erste Person auch das Zeugnis der LXX). לְשׁוֹבֵב וגו׳ ist, wie das אֲאָסֵף bestätigt, nicht von לְעֶבֶד לוֹ, sondern, wie es auch bei weitem das Natürlichste ist, von אָמַר abhängig; Jahwe, nicht sein Knecht, stellt Jakob-Israel wieder her; der Knecht Jahwes ist also nicht dem Tode nahe, sondern einem neuen Leben. Auf die Errettung aus Ägypten und die Führung durch die Wüste ist aber v. 5aβ nicht mit Budde (Ebed-Jahwe-Lieder 22 f.) zu beziehen. Zweitens aber **5b 6** kommt jetzt die hohe Ehrung, mit welcher der Knecht von Jahwe ausgezeichnet ist, zur Erscheinung: Er soll nicht nur, aus seiner Niedrigkeit erhöht, zu neuer Lebenskraft kommen, sondern durch die Erfüllung seiner Mission unter den Völkern sich als den Knecht Jahwes erweisen, zu dem er längst bestimmt ist. **5b** (l. וָאכּבֵד) führt das Perf. אָמַר v. 5a fort und leitet v. 6 ein: ***Und ich bin wert gehalten worden von Jahwe Und mein Gott ist meine Stärke geworden;*** Ehre schien er keine erlangt zu haben, seine Kraft verzehrt (v. 4a), aber Jahwe rettet ihn, bringt ihn hoch zu Ehren und verleiht ihm neue Kraft. Warum v. 5b hier nicht an seiner Stelle sein und nach v. 3 verpflanzt werden sollte (Duhm, Cheyne), ist schwer einzusehen. **6**, das letzte Tetrastich, sagt nun, worin die hohe Ehre des gekräftigten Knechtes besteht: ***Und er sprach: Zu gering ist die blosse Wiederherstellung Jakobs Und die Zurückbringung der Bewahrten Israels, Ich werde dich zum Licht der Heiden machen, Dass mein Heil reiche bis ans Ende der Erde.*** Mit Duhm und Cheyne ist מִהְיוֹתְךָ לִי עֶבֶד als eine Glosse auszuscheiden, die nicht nur unrichtig erklärt, als ob zu נָקֵל ergänzt werden müsste: zu gering für dich wäre es, wenn ich blos Jakob-Israel herstellte, sondern auch eine sehr verwickelte Konstruktion voraussetzt, die bereits zweimal (v. 3 5) vorhandenen Worte zum drittenmal wiederholt und das Metrum stört. Der Sinn ist vielmehr der: Zu gering für mich ist die Wiederherstellung, Jahwe will Höheres; mag die Rückkehr schon den Israeliten wunderbar vorkommen, Jahwe wird noch Wunderbareres schaffen (vgl. Sach 8 6): Israel ist der Knecht Jahwes zur Erleuchtung und zum Heile der Völker. וַיֹּאמֶר zu Anfang des Verses ist nur zu beanstanden, wenn man unrichtig v. 5b versetzt hat; dagegen mag אֶת־שִׁבְטֵי (vgl. 63 17) eingesetzt sein, da die *Stämme* zu den *Bewahrten* (l. נְצוּרֵי mit Ḳĕrē; נְצִירֵי Kĕtîb wird Verschreibung sein) nicht besonders parallel

ist. Aus den Worten scheint hervorzugehen, dass hier, wie bei Hes 37 15-28, auch die Zurückbringung der Nordisraeliten erwartet ist. Zu לְאוֹר גּוֹיִם vgl. 42 6; durch das parallele יְשׁוּעָתִי wird klar, dass die Erleuchtung der Heiden nicht blos eine Aufklärung, sondern eine Teilnahme am Heile bedeutet, vgl. auch zu 44 5 und s. Act 13 47.

β) **49 7–12** Die wunderbare Wiederherstellung und Heimführung der Israeliten.

Dieser Abschnitt lehnt sich enge an den vorhergehenden an, er exponiert den in v. 1–6 hervorgehobenen Hauptgedanken, dass Israel, aus seinem elenden Zustande zu neuem Leben erweckt, in die Heimat zurückkehren soll; aber auch das höhere Ziel, dass die Heiden zur Anerkennung Jahwes kommen sollen, ist nicht vergessen, ja vorangestellt; so ist bes. v. 7 mit v. 6ᵇ, v. 7ᵃ mit v. 2 4ᵃ, v. 12 mit v. 6ᵃ (den נְצוּרֵי יִשְׂרָאֵל) zu vergleichen. Selbst das Metrum ist von dem in v. 1–6 nicht eigentlich verschieden; wir haben in v. 7–12 sieben Vierzeiler.

7 Zwei Vierzeiler: Israel wird aus der tiefsten Niedrigkeit erhöht, sodass Könige in Ehrfurcht aufstehen und sich niederwerfen. Der Ausdruck für diese Ehrenbezeugung ist sehr kurz, aber dass in dieser Ehrenbezeugung vor Israel auch die vor Jahwe eingeschlossen ist, ist aus 45 14–17 zu ersehen. Vgl. übrigens auch 52 13—53 15. Hier beginnen wieder die Einführungen mit כֹּה אָמַר יְהוָה und den Epitheta Jahwes, wie in den Capp. 40—45. Für בְּזֹה ist entweder בְּזוּי oder נִבְזֶה zu lesen; mit נֶפֶשׁ zusammen bedeutet das gelesene Wort dann: der tief in der Seele Verachtete vgl. Ps 17 9; die Änderung des נֶפֶשׁ in אֱנוֹשׁ (Budde) macht den Parallelismus noch genauer. Ebenso ist מְתֹעָב, das partic. Pu., zu lesen. Die Massora scheint absichtlich diese starken Ausdrücke von Israel ferngehalten zu haben. Das Objekt zu יִרְאוּ ist die Erhebung, das Wiederaufleben des Gottesknechtes und seine Heimkehr; dasselbe ist nicht in 48 12–16 20 f. zu suchen, es liegt viel näher in v. 1–6, wo die elende Lage des Gottesknechtes deutlich hervorgehoben ist (v. 2 4¹), auf die v. 7 hinweist. **8ᵃ** Der zweite Stichos zu כֹּה אָמַר יְהוָה fehlt; er wird ähnlich, wie v. 7 gelautet haben. Die *Zeit der Huld* und der *Tag der Rettung* bezeichnen die Gegenwart, in der nach der Zeit des צָבָא das Heil anbricht, vgl. 40 2. Die Perfekta drücken aus, was bereits soviel als geschehen ist. **8ᵇ 9ᵃ** ein Tetrastich, das mit dem von v. 8ᵃ zusammen die Schilderung der Wiederherstellung Israels beginnt. Ein fremder Bestandteil ist aber das aus 42 6 hierher versprengte Sätzchen וְאֶצָּרְךָ וְאֶתֶּנְךָ לִבְרִית עָם, das möglicherweise zu v. 6ᵇ an den Rand geschrieben war, jedenfalls hier den Kontext durchbricht; Dtjes citiert sich doch auch nicht selber. Subj. zu לְהָקִים, wie den folgenden Infinitiven ist Jahwe: Ich helfe dir, *indem ich herstelle* etc. (הָקִים wie v. 6; לְ wie 42 7). Hinter אֶרֶץ scheint ein Wort ausgefallen, das dem שֹׁמֵמוֹת entsprach, vielleicht הֲרִיסוֹת oder הֲרִיסוּת s. v. 19. Zu dem verwüsteten Land vgl. 47 6. **9ᵃ** Die *Gefangenen* und *die im Dunkel* sind die Deportierten, vgl. 42 7. **9ᵇ—11** Das fünfte und sechste Tetrastich: Die Versorgung und Bewahrung auf dem Heimweg. **9ᵇ** vgl. dasselbe Bild 40 11. L. nach LXX vor דְּרָכִים mit Duhm u. a. כָּל־: *auf allen Wegen* d. h. überall, wo sie gehen, nicht: an den Wegen, sollen sie weiden. שְׁפָיִים s. 41 18. **10** vgl. 48 21. Auch hier kann שָׁרָב so wenig wie 35 7 Fata morgana bedeuten, denn diese „schlägt" nicht, wie die Sonne (vgl. Ps 121 6); שָׁרָב ist hier (vgl. LXX

καύσων) die Glut, *der Glutwind.* Bei den *Wassersprudeln* sind Bäume, darum schadet den Heimkehrenden die Sonne nicht. *Ihr Erbarmer* d. h. ich, der ich mich ihrer erbarme (vgl. v. 13 54 10), darum in **11** wieder die erste Person. הָרַי, meine Berge, könnte alle Berge überhaupt oder die Berge Palästinas bezeichnen, beides passt nicht; denn alle Berge brauchen nicht eben zu werden und mit den Bergen Palästinas würden nur die letzten Hindernisse weggeräumt sein, daher l. הָרִים Grätz, Cheyne, mit letzterem auch מְסִלֹּת ohne Suffix (י ist falsche Dittographie).

12 Das siebente Tetrastich: Die Rückkehr der Exulanten aus den entlegensten Teilen der Erde. Vor v. 12 ist keine Lücke, wie Duhm und Cheyne annehmen; dagegen setzen sie mit Recht nach יָבֹאוּ den Stichos ein: וְאֵלֶּה מִקְּצֵה הָאָרֶץ (vgl. 43 6), *und jene von dem Ende der Erde,* und lassen das aus Ps 107 3 eingedrungene מִצָּפוֹן וּ weg. Welches das Land der סִינִים ist, weiss niemand; zu nahe liegt סִין-Pelusium (Hes 30 15 f.), die LXX macht daraus Persien, gewöhnlich denkt man an das fern genug liegende China, das aber erst später bekannt wurde und erst noch צִין lauten müsste. Am wahrscheinlichsten ist die alte schon von J. D. Michaelis und Döderlein vorgeschlagene und jetzt von Klostermann und Cheyne wieder aufgenommene Verbesserung in סְוֵנִים, deren Land auch Hes 29 10 30 6 genannt ist; es ist Syene, heute Assuān, der äusserste Süden Ägyptens s. zu Hes 29 10. Dtjes nennt somit den fernen Osten und Norden, dann mit dem *Meer* den Westen und mit Syene den Süden.

γ) **49 13** Ein lyrischer Abschluss, wie 42 10 11 45 8 und 44 23 48 20 21, inhaltlich 44 23 am ähnlichsten, formell ein Tetrastich, wie die des vorangehenden Abschnitts. Das Kĕtīb יִפְצְחוּ ist als Jussiv beizubehalten; der Personenwechsel ist bei Dtjes in solchem Falle nicht unmöglich. עֲנִיָּו, *seine Elenden,* sind die Israeliten im fremden Lande, spec. im babylonischen Exil, vgl. v. 4 und bes. 41 17.

b) 49 14—50 3 Zions Trost.

α) **49 14–21** Der baldige Wiederaufbau der Stadt und die Rückkehr ihrer Bevölkerung.

Das Gedicht, welches das Gegenstück zu dem Triumphgesang auf den Fall Babels, Cap. 46, bildet, zeichnet sich durch den warmen Ton und das innige Mitgefühl aus, in denen Dtjes Zion tröstet; es ist in Langzeilen abgefasst, die wahrscheinlich zu sechs dreizeiligen Strophen zu gruppieren sind.

14 15 Zions Klage und Jahwes Liebe, die grösser ist als Mutterliebe. **14** וַתֹּאמֶר, mit eigentümlichem Waw consec. zu Anfang eines Satzes, giebt gewissermassen den Schluss einer früheren Gedankenreihe, die, im Inhalt dem jetzigen Text v. 1–13 entsprechend, Zion zu trösten versuchte, aber nicht dazu brachte, dass es von der Klage lasse: *Jahwe hat mich verlassen;* vgl. dazu das ähnliche וַאֲנִי אָמַרְתִּי v. 4. Zion ist das wirkliche Jerusalem, vgl. v. 16, und wird unter dem üblichen Bilde als Mutter der Bürger dargestellt, vgl. v. 21; dagegen zeigt die Fortsetzung (v. 15), dass in v. 14 der Gedanke an Jahwe als den Eheherrn Zions nicht mitspielt (wie 50 1 54 6), da er sich in v. 15 f. in anderer Richtung bewegt. **15** גַּם = גַּם כִּי *auch wenn* 1 15 s. Ges.-Kautzsch[26] § 106 b; אֵלֶּה, hier = *solche,* bezieht sich nur auf Sing. אִשָּׁה. Der Vers ist für

Dtjes's Auffassung der Gesinnung Jahwes gegen Israel bezeichnend; Hosea hatte aus der Verschiedenheit des göttlichen Pathos vom menschlichen ganz anderes abgeleitet, nämlich dass er nicht wie ein Mensch durch das Mitgefühl sich vom Vollzug der Strafe abhalten lasse (vgl. Hos 11 9).

16 17 Zions Bild hat Jahwe stets vor Augen und schon eilen die Erbauer herbei und verschwinden die Zerstörer, die babylonischen Besatzungen im Lande. **16** Nicht den Namen allein, sondern das neue Städtebild Zions hat Jahwe auf seine Hände gezeichnet; ein Anthropomorphismus, der zeigt, wie wenig Dtjes von gesetzlichem Geiste erfüllt ist, dass er Jahwe thun lässt, was das Gesetz den Menschen verbietet, s. zu 44 5. **17** Wenn von den *Mauern* v. 16 und von den *Zerstörern* v. 17[b] die Rede ist, so wird man dazwischen besser von בֹּנַיִךְ, *Erbauern*, als von „Kindern" lesen; die Erbauer sind zwar allerdings nicht Berufsbaumeister, sondern die Kinder Zions, die sich in Zion wieder häuslich einrichten werden.

Die beiden Verse sind für drei Langzeilen zu kurz, passen aber auch nicht in ein Schema für blos zwei. Am ehesten kann die Zeile v. 17[b] vollständig und v. 17[a] die zweite kürzere Hälfte der zweiten Zeile sein. Man wird daher in v. 16 einiges einzusetzen haben: Hinter dem zur ersten Zeile zu ziehenden חוֹמֹתַיִךְ ist vermutlich חָרְבֹתַיִךְ ausgefallen (Duhm) und für חַקֹּתִיךְ zu lesen: חַקֹּתִי צִיּוֹן (vgl. Cheyne); v. 16 wäre dann gleich anderthalb Zeilen: *Siehe, auf die Hände habe ich gezeichnet, Zion, deine Mauern; Deine Trümmer sind vor mir beständig.* Die zweite Hälfte der Strophe = v. 17.

18 Die Heimkehrenden schmücken Zion, wie das Hochzeitsgeschmeide eine Braut. Die erste Zeile (60 4 wörtlich übernommen) endigt mit נִקְבְּצוּ, die zweite mit יְהוָה. Zu dem Schwur vgl. 45 23; חַי־אָנִי könnte immerhin eine Verderbnis für ein neues Subjekt zu בָּאוּ sein (Duhm). Zu dem Bild von der Braut vgl. zu v. 14, ferner Jer 2 32.

19[a] ist der Anfang einer neuen Strophe, deren Rest aber fehlt; denn v. 19[b] kann nicht die unmittelbare Fortsetzung sein. Die ausgefallenen zwei Zeilen werden von der Entfernung der Trümmer und der Aufhebung der Vereinsamung gesprochen haben, vgl. 54 1–17 (Duhm, Cheyne).

19[b] **20** Für die grosse neue Bevölkerung bietet Jerusalem zu engen Raum. Zu תֵּצְרִי, Imperf. von צָרַר, *enge sein*, s. Ges.-Kautzsch[26] § 67 dd. **20** עוֹד zur Einleitung von Schilderungen der Zukunft bei Jer 31 3 4 22 38 32 15 33 10 und Sach 1 17 8 4 öfters gebraucht. Die Mutter hört die *Kinder ihrer Kinderlosigkeit* d. h. die ihr in der Zeit der Kinderlosigkeit geborenen Söhne (vgl. v. 21) sprechen: *Zu eng ist mir der Raum* vgl. II Reg 6 1; גְּשָׁה־לִּי = *rücke mir weg,* mache mir Platz vgl. Gen 19 9 und Jes 65 5.

21 Erstaunt über diesen unbekannten Zuwachs frägt Zion: *Wer hat mir diese geboren,* nicht: gezeugt, trotz mascul. Genus von יָלַד. Das אֶת־ vor אֵלֶּה ist mit Duhm zu entfernen, ebenso in der folgenden, bis גִּדֵּל reichenden Zeile גּוֹלָה וְסוּרָה *verbannt und verstossen,* eine in LXX fehlende verschriebene Dittographie von גַּלְמוּדָה, welche unrichtig Zion-Jerusalem in der Verbannung sein lässt (Duhm, Cheyne, Ruben). Zum Verständnis des Verses ist an die Sitte zu denken, nach welcher Sklavinnen für ihre kinderlosen Herrinnen gebären vgl. Gen 16 30; so sind die im Exil aufgewachsenen Israeliten doch

Bürger Jerusalems. Vor dem letzten אֵלֶּה wird auch וְ zu lesen sein (LXX, Lowth u. a.).

β) 49 22–50 3 Drei kurze Trostsprüche an Zion.

Das Metrum ist hier wieder ein andres, nicht mehr die Langzeilen von v. 14–21, sondern die gleichmässigen Stichen von v. 1–13, die man einzeln als Zeile oder zu Paaren als Distichen zählen kann, sodass man entweder Tetrasticha oder Doppeldisticha erhält.

א) **22 23** Der erste Spruch: auf Jahwes Zeichen bringen die Völker die Kinder Zions zurück. **22** Die übliche Einleitungsformel ist auch hier, wie z. B. v. 8, verstümmelt (Duhm). Zu dem Winken mit der Hand vgl. 13 2, zu dem Signal mit dem Panier 5 26 11 10 12 62 10. Im *Busen* (חֹצֶן, nur noch Neh 5 13 Ps 129 7, = *sinus*) des Gewandes trägt man die kleinen Kinder Num 11 12; hier natürlich bildlich gemeint: so sorgfältig bringen die Völker als die Diener der Israeliten die Exulanten zurück. Ebenso ist **23**ª bildlich zu verstehen, aber Duhm bemerkt mit vollem Rechte, wie sehr diese Hyperbeln das Gegenteil von der dienenden Selbstverleugnung, welche das Christentum fordert, aussagen und wie sie mit Dtjes's Ansicht von der Teilnahme der Heiden am Heil (45 23) nicht gut, dagegen um so besser mit dem Hochmut des späteren Judentums (vgl. 60 10 16 61 5) harmonieren, sodass doch wohl das Tetrastich v. 23ª eine spätere Einfügung sein dürfte. אֹמֵן ist der *Wärter*, der Erzieher, in fürstlichen Familien Num 11 12 II Reg 10 1 5 Est 2 7, das ***Lecken des Staubes der Füsse*** eine ächt orientalische Metapher für die grösste Unterwürfigkeit Mch 7 17 Ps 72 9, vgl. ähnliches in den Tell-el-Amarna-Briefen z. B. No. 144. 159 etc. bei Winckler. **23**ᵇ schliesst sich ganz gut an v. 22 an. Der Trostspruch bestände dann aus den beiden Tetrastichen v. 22ª und v. 22ᵇ 23ᵇ.

ב) **24–26** Der zweite Spruch: Die Rettung, die Jahwe den Exulanten bringt, kann niemand rückgängig machen. Gewöhnlich ändert man in dem sonst mit v. 25ª merkwürdig übereinstimmenden Vers **24** das eigentümliche צַדִּיק auch noch in עָרִיץ (v. 25ª), und Duhm versetzt, wie man bei dieser Änderung muss, die Einleitungsformel von v. 25 nach v. 24. Aber die Sache verhält sich anders: v. 24 ist eine Glosse zum ganzen v. 25, das צַדִּיק ist richtig, denn die Glosse will besagen, dass dem gerechten Helden, wie Jahwe es ist, die Beute nicht abgejagt werden kann. Erst, nachdem diese Glosse in den laufenden Text kam, hat man mit כִּי כֹה אָמַר י׳ zum ursprünglichen Bestand übergeleitet. Dtjes's Worte beginnen erst mit גַּם־שְׁבִי, das גַּם ganz wie v. 15; Dtjes liegt der Gegensatz, den der Glossator zwischen einem gerechten und einem tyrannischen Helden statuiert, fern, er betont wieder Jahwes Macht, die auch die Macht des gewaltigsten Helden übertrifft, sodass bei Jahwe die Eventualität, dass ihm die weggeführten Israeliten wieder entrissen werden könnten (wie z. B. Ismael Jer 41 11–15), unmöglich ist. Für אֶת־יְרִיבֵךְ l. nach LXX mit Duhm אֶת־רִיבֵךְ: *Ich führe deine Sache,* d. h. ich streite für dich = ich rette dich s. Ps 43 1. **26** Die Feinde, die sich nochmals bei der Rettung, welche Jahwe durch Cyrus Israel gebracht hat, gegen das heimgeführte (v. 22) Volk erheben sollten (vgl. 54 17), sollen sich selber gegenseitig vernichten (vgl. 9 20), ein Zug in der eschatologischen Erwartung, der schon Hes 38 21 und dann wieder Hag 2 22 Sach 14 13 erscheint. Der Schluss von v. 26ᵇ (von וְנֹאַלֵךְ an) gehört nicht mehr zu den

zwei Doppeldistichen von v. 24 (resp. 25$^{a\beta}$)-26, sondern hinter יְהוָה 50 1, wenn er nicht aus 60 16 hierher gesetzt ist (DUHM). Zu אֲבִיר יַעֲקֹב s. 1 24.

נ) **50 1–3** Der dritte Spruch: Jahwe hat sich von Zion, als dessen Eheherr er hier, wie in Hosea, dargestellt wird (vgl. zu 49 14), nicht geschieden. *1* Die Einleitungsformel (s. auch zu v. 3) ist unvollständig s. 49 22 und 26. Zion, die Mutter der Angeredeten (Israeliten), hat keinen Scheidebrief, der erst die Scheidung definitiv machte (Dtn 24 1), vgl. das spätere Formular eines solchen bei DALMAN Aram. Dialektproben 5; es giebt aber auch keinen Gläubiger, dem Jahwe die Israeliten, weil er in Bedrängnis gewesen wäre, hätte verkaufen müssen, wie dies bei israelitischen Eltern vorkam (Ex 21 7 II Reg 4 1 Neh 5 5). Der Grund der Gefangenschaft der Kinder und der Entlassung der Mutter sind die Sünden der Israeliten gewesen, um derentwillen sind sie „*verkauft*" (נִמְכַּר vgl. Jdc 2 14). Hosea (z. B. 2 4) und Hesekiel (z. B. Cap. 16 23) tragen kein Bedenken, die Mutter selber, die Nation, anzuklagen, für Dtjes ist Zion von Sünden frei, wie der Ebed-Jahwe nicht taub und blind ist, die Fehler kommen nur den einzelnen Individuen zu. **2** Jahwe ist verwundert, dass die Israeliten seiner Verkündigung der Vergebung (40 2) und des Anbruchs der neuen Zeit so geringen Enthusiasmus entgegengebracht haben. Sein „Ruf" hat bei ihnen keinen Widerhall gefunden, sein „Kommen" ist von Niemand mit freudiger Hoffnung begrüsst worden. Ist man denn so kleingläubig, weil man etwa an seiner Macht zu helfen zweifelt? **2^b 3** erweisen die Widersinnigkeit solchen Kleinglaubens, indem sie an die Macht Jahwes erinnern, die er bei der Schöpfung der Welt so grossartig manifestierte. Es liegt in der Schilderung weit eher eine Anspielung auf dem babylonischen Schöpfungsmythus verwandte Anschauungen, als auf die Wunder des Auszugs aus Ägypten, s. auch 51 9 f. (vgl. GUNKEL Schöpf. und Chaos 98 f.). Für תִּבְאַשׁ l. nach LXX mit LOWTH, GUNKEL, CHEYNE תִּיבַשׁ *es verdorren (ihre Fische, aus Mangel an Wasser)* und für וְתָמֹת בַּצָּמָא (וְתָמֹת ist Verderbnis für abgekürztes וּבְהֶמְתָּם) mit GUNKEL, CHEYNE וּבְהֶמְתָּם בְּצִמָּאָה *Und ihre Tiere auf durstigem Lande* (Dtn 29 18). **3** Auch die Verfinsterung des Himmels ist ein Zug, der sich im babylonischen Mythus vom Kampfe gegen das Chaos und seine Ungeheuer wiederfindet. Dass etwas hinter v. 3 verloren sei, ist nicht sicher zu behaupten; der Schluss ist nicht abrupt, wenn man v. 2^b 3 auf die Vorgänge bei der Schöpfung bezieht, die den Lesern der Trostschrift bekannt waren. Dagegen kann die Einleitung, wie 49 25, entbehrt werden; dann haben wir vier Tetrastiche und die drei Trostsprüche sind durch 49 22$^{a\alpha}$ eingeleitet.

c) 50 4–11 Die feste Zuversicht des Gottesknechtes auf Jahwes Hilfe trotz allen schweren Erfahrungen.

Die beiden letzten Verse sind ein Zusatz; der übrige Teil legt die Leiden des Gottesknechts dar, er steht in Parallele zu dem Ebed-Jahwe-Gedicht 49 1–6, besonders den dort in v. 4^a gegebenen Gedanken von der Verzehrung seiner Kraft und seiner Mühe genauer exponierend, der dann im letzten Ebed-Jahwe-Gedicht 52 12—53 12 nach der Seite der Bedeutung der Leiden für das Heil der Völker ausführlich dargelegt wird. Ebensosehr aber knüpft dieses Lied an 49 7 an. Wenn dagegen eine direkte Beziehung zu 49 14—50 3 nicht zu entdecken ist, so darf nicht vergessen werden, dass die Stücke über den Ebed-Jahwe und über Zion wie parallele Linien von 49 1 an (s. Vorbem. zu 49 1—54 17) nebeneinander

hergehen und immer mit den Stücken über den Ebed-Jahwe eine etwas weitere Station auf diesen parallelen Linien erreicht ist. Im Übrigen ist nicht zu verkennen, dass Dtjes auch bei seinen innigen Tröstungen (49 14—50 3) Zions Not vor der Seele stand und dass von da sich der Übergang zu den Leiden des Knechtes leicht findet; auch klingt mindestens im Einzelnen 50 7 an 49 23 (לֹא יֵבֹשׁוּ) an.

α) **50** 4–9 Das dritte Ebed-Jahwe-Gedicht.

Wie 49 1–6 spricht der Ebed-Jahwe selber. Das Metrum ist hier im Unterschied von den übrigen Ebed-Jahwe-Gedichten das von Dtjes so oft (zuletzt 49 14–21) angewandte der Langzeilen mit den ungleichen Halbversen. Hier bilden diese Verse drei vierzeilige Strophen. Vgl. auch Budde ZATW 1891, 238.

4 5 Der Knecht Jahwes der vertraute und treue Jünger Jahwes. **4**
Die erste Zeile (bis לִמּוּדִים) spricht von der Ausrüstung des Knechtes mit der Gabe der Rede, sodass er versteht, wie ein Jünger Jahwes, nach dem Willen und im Sinne Jahwes zu reden. Der Knecht hat ja die Aufgabe eines Propheten (42 1–4), er soll für Jahwe sprechen (s. zu 49 1–6 bes. v. 2); zu לִמּוּדִים vgl. die Prophetenjünger 8 16. Leider sind die folgenden Worte (bis דָּבָר), welche offenbar den Zweck des Redens bestimmen sollen, so verdorben, dass Sicheres daraus nicht zu entnehmen ist. Die gewöhnliche Deutung fasst לָעוּת nach Aquila und Targ. = ***unterstützen***, inhaltlich parallel 42 3ª, aber ein Verb עוּת kennt das Hebr. sonst nicht und das hiezu verglichene arabische Verbum müsste hebr. für ת ein שׁ haben, wie auch ein zweites arab. Verb, ***träufeln***, das man ebenfalls beigezogen hat (vgl. Dtn 32 2 und s. Jes 45 8 55 10 f.). LXX scheint לָעֵת resp. לְעִתּוֹ „zur rechten Zeit" gelesen zu haben, wozu sich 49 2 vergleichen lässt, sofern man darin eine Andeutung sehen darf, dass der Gottesknecht zur rechten Zeit das treffende Wort wisse. Eine Konjektur, die sich durchaus empfähle, will nicht gelingen: Cheyne denkt an לְהַחֲיוֹת ***um zu erquicken den Müden mit einem Trosteswort*** (נְחָמִים + דָּבָר oder נֶחָמָה) nach Ps 119 50. In v. 4ᵇ ist יָעִיר בַּבֹּקֶר als falsche Wiederholung der folgenden Worte zu entfernen (Duhm, Cheyne); so erhält man eine richtige dritte Verszeile. Jahwe verleiht dem Knecht auch das Gehör, jeden Morgen vernimmt er Jahwes Offenbarung, der er horcht, wie ein Schüler den Worten seines Lehrers. Die Morgenzeit soll schwerlich an private oder öffentliche Morgenandacht erinnern, sondern, wie das הַשְׁכֵּם so oft bei Jeremia (vgl. 7 13 25 11 7 25 3 etc.), das Unablässige und Rechtzeitige der immer neuen Offenbarung Jahwes hervorheben. Der Gottesknecht vernimmt immer wieder die Stimme Jahwes, mit dem er in beständigem Verkehr ist. **5** Dieser Stimme Jahwes entzieht er sich als gehorsamer Jünger nicht; so schwere Aufträge ihm gegeben werden, er ***weicht nicht*** vor ihrer Erfüllung ***zurück***, er ist so treu in seinem Berufe wie Jeremia (Jer 17 16 20 7–9 vgl. dagegen Jon 1 3). Der Anfang von v. 5 (bis אֹזֶן) ist eine Variante zu v. 4ᵇᵅ, die das Metrum zerstört und den Gedankengang schädigt, da וְאָנֹכִי וגו׳ sich an לִשְׁמֹעַ כַּל׳ anschliesst.

6 7 Nach Jahwes Willen und in der Hoffnung auf seine Hilfe erträgt der Ebed-Jahwe die Leiden. Von der Unschuld des Knechtes steht hier sowenig ein Wort, wie davon, dass Sünden ihn in diese Leiden brachten; die Hoffnung gründet sich bei dem täglich von Jahwe neue Offenbarung empfangenden Knechte nicht auf Sündlosigkeit, die ja auch ein Hiob nicht von sich be-

hauptet. **6** ***Meinen Rücken bot ich den Schlagenden*** vgl. ein ähnliches Bild in der Anwendung auf Israel als eine Nation Ps 129 4; danach wird diese Anwendung auch noch möglich sein bei den beiden folgenden Aussagen, welche die ärgsten Beschimpfungen nennen: das ***Ausraufen des Bartes*** vgl. 7 20 Neh 13 25, und das Speien ins Gesicht (רֹק = *Speichel*) vgl. Num 12 14 Dtn 25 9 Mt 26 67 27 30. Für כְּלִמּוֹת wird besser כְּלִמּוֹת zu lesen sein vgl. Jer 23 40 (DUHM, CHEYNE). **7** Die sichere Hilfe Jahwes, die nicht zu Schanden werden lässt (vgl. zu לֹא אֵבוֹשׁ 49 23), macht den Gottesknecht so stark, dass die Schmähungen ihn nicht rühren, und ***sein Gesicht wie Kiesel***, d. h. so hart, dass die Beleidigungen ohne Eindruck auf ihn bleiben (vgl. Hes 3 8 9). Zum ganzen Vers vgl. 42 4. Die Völker können es nicht hindern, dass Israel zu seinem Rechte kommt.

8 9 Die Heils- und Siegesgewissheit des Ebed-Jahwe. **8** Jahwe ***schafft ihm Recht***, ist sein מַצְדִּיק, sodass er ruhig die Gegner in die Schranken rufen kann. Dass hier nun nicht wieder, wie sonst bei Dtjes, die Gerichtsverhandlung als ein Bild gebraucht sei, ist doch nirgends angedeutet; hat anderswo (z. B. 41 1) Jahwe die Völker aufgerufen, hier thut es sein Knecht. Er, der in so innigem vertrautem Umgang mit Jahwe lebt (v. 4), weiss, dass sein Heil, sein Sieg, der ihn als den, der Recht hat, nicht als den, der gerecht, unschuldig und sündlos ist, erweist, jetzt nahe ist. Was Jahwe 46 13 51 5 mit קָרוֹב צִדְקִי verheisst, spricht der Ebed-Jahwe als seinen sichern Glauben mit den Worten קָרוֹב מַצְדִּיקִי aus; vgl. auch 49 4. Zu נַעַמְדָה יָּחַד und יִגַּשׁ s. 41 1; der בַּעַל מִשְׁפָּט ist der *Gegner*, der Inhaber einer Rechtssache, der ein Recht gegen einen andern beansprucht; vgl. Ex 24 14 בַּעַל דְּבָרִים. **9** הִרְשִׁיעַ ist der Gegensatz zu הִצְדִּיק (v. 8), bedeutet also: ***verdammen***, als den, der Unrecht hat, (nicht: als ungerecht, gottlos) hinstellen. In dem Kampf, den der Knecht Gottes mit den Völkern zu bestehen hat, giebt es nur Jahwe, der entscheidet; wenn daher Jahwe ihm Recht giebt, wer will ihn da verdammen! ***Siehe, sie alle***, nämlich die Gegner, die andern Völker, welche Israel misshandelten und dem Untergang nahe erachteten, werden seinen Sieg sehen, selber aber zerfallen wie ein Gewand; vgl. dasselbe Bild in der inhaltlich durchaus parallelen Stelle 51 6–8. Nach Wortlaut, Inhalt und Gewicht sind diese herrlichen Verse jener berühmten Stelle im NT Rm 8 31–39 zu vergleichen.

β) **50 10 11** Ein späterer Zusatz: Aufforderung der Frommen zum Vertrauen auf Jahwe und Bedrohung der Ungetreuen mit der göttlichen Strafe. Die Worte geben eine Anwendung von v. 4–9 (spec. v. 8f.) auf die Gegensätze innerhalb des jüdischen Volkes, während v. 4–9 von dem zwischen Israel und der Völkerwelt sprachen; sie unterscheiden die „Jahwefürchtigen“, die Elenden, und ihre Gegner und Verfolger; die ersten sollen darauf hören, was der Knecht Jahwes von der Geduld und dem nahen Heile spricht, und in ihrem Vertrauen gefestigt werden, die andern aber werden mit der Pein im Feuer der Gehenna bedroht. Diese Unterscheidung der beiden Klassen von Juden, sowie die Drohung mit der Hölle beweisen genug, dass die Worte nicht Dtjes, sondern einem späteren Verf. angehören, der jedenfalls der Zeit, wenn nicht auch der Person nach dem Autor der Zusätze wie 44 9–20 und 66 23f. nahe steht, dass sie also einer der jüngsten Bestandteile des Buches sind. **10** Zu מִי, zu dem אֲשֶׁר (v. 10b) in derselben Bedeutung von *wer immer* die Parallele ist, vgl. 44 10; darum l. auch nach LXX den Jussiv יִשְׁמַע: *Wer Jahwe fürchtet, der höre ....* Zu יְרֵא יְהוָה vgl. Mal 3 16; zu הָלַךְ mit direktem Objekt 33 15 57 2; zu dem

Ausdruck *im Dunkel* und *ohne Licht wandeln* vgl. 9 1: es bezeichnet soviel als: in Not sich befinden und keine Rettung sehen. Zu בָּטַח vgl. 26 4; zu הִשָּׁעֵן 10 20 48 2. **11** wendet sich nun direkt an die andere Klasse der Juden, die offenbar die Mehrheit bilden (כֻּלְּכֶם); sie werden beschrieben als solche, *die Feuer entzünden, die Brandpfeile entflammen* (l. מְאִירֵי 27 11 für das unmögliche מְאַזְּרֵי, „die sich mit Brandpfeilen umgürten"), es sind die Feinde der gesetzestreuen Juden gemeint, die immer Zwietracht säen und Unruhe stiften vgl. die Gegensätze unter den Juden bei Maleachi und während der Thätigkeit Nehemias, sowie auch in den späteren Jahrhunderten. לְכוּ בְּ' *Hinein mit euch in die Flamme eures Feuers;* zu אוּר vgl. 31 9 und zu der auch hier zu Grunde liegenden Vorstellung von dem Feuer der Gehenna 30 39 66 23f. Zu der Feuerflamme passt מַעֲצֵבָה, *die Pein* und *Qual*, in der sie sich betten müssen. Mit מִיָּדִי הָיְתָה־זֹּאת לָכֶם spricht der Autor der Verse im Namen Gottes; er weiss, dass den Abtrünnigen und Gegnern der Frommen der Ort der Qual und des Feuers bestimmt ist vgl. 30 33.

Die beiden Verse bilden zwei Strophen je aus drei (nicht: vier, wie v. 4–9) Langzeilen.

d) 51 1–16 Die Gewissheit und Nähe der göttlichen Hilfe.

Dass der Gottesknecht mit seiner Hoffnung auf Jahwe, der ihm zum Siege verhilft, recht hat, bezeugt der Prophet, indem er verheisst, dass jetzt Jahwe in seiner gewaltigen Macht das Heil verwirklicht. Die Bezugnahme auf das Ebed-Jahwegedicht ist augenscheinlich (vgl. v. 6–8).

α) **51 1–8** „Die nahe ewige Rettung Jahwes und die Ausbreitung seiner Herrschaft über die Welt" (Duhm). Das „schwungvolle und überaus herrliche Gedicht" besteht aus fünf Strophen zu je vier Langzeilen; die erste, dritte und fünfte Strophe (v. 1, v. 4, v. 7) beginnen mit dem Imperativ: *Hört* resp. *horcht auf mich*, ebenso steht zu Anfang der vierten Strophe ein Imperativ (v. 6), nur die verstümmelte zweite Strophe macht eine Ausnahme, sodass man eher den Wegfall der ersten als der vierten Langzeile wird anzunehmen haben (s. zu v. 3).

1 2 An der wunderbaren Geschichte Abrahams, der aus Einem Mann zum zahlreichen Volke wurde, soll sich die Hoffnung beleben. Nach Hes 33 24 hatten die im Land zurückgelassenen Judäer, als sie auf einen geringen Rest zusammengeschrumpft waren, sich in ihrer Hoffnung auf eine Wendung des Geschickes auf eben diese Geschichte Abrahams berufen und Hesekiel ihnen das Unrecht solchen Hoffens klargemacht; jetzt weist Dtjes die Exulierten auf dasselbe Beispiel zur Belebung ihres Mutes, doch wohl ein Beweis, dass Dtjes Hesekiel nicht kannte, aber andrerseits auch ein Zeichen von der grossen Vertrautheit der damaligen Israeliten mit ihrer alten Geschichte. צֶדֶק ist hier, in Parallele mit „Jahwe", in Zusammenhang mit v. 5 6 8 und im Rückblick auf 49 4–9, bes. auf v. 8, nicht: ein gerechtes, dem göttlichen Willen entsprechendes Leben, sondern das Recht, der Sieg der guten Sache, das Heil; darnach sehnen sich die Israeliten, wie der Knecht (50 8), nach Jahwes Advent in Macht und Herrlichkeit (40 10). Der Vergleich Abrahams und Saras mit einem Steinbruch und der Israeliten mit den darin ausgehauenen Steinen findet sich nur hier; ob dem Bild eine Anspielung auf die Höhle von Hebron zu Grunde liege (Duhm), muss dahingestellt bleiben. Dagegen ist בּוֹר *Cisterne* offenbar eine Glosse, die an eine Brunnenhöhlung dachte (vgl. das unrichtige מִמֵּי 48 1), obschon die gebrauchten Verba das durchaus verbieten. מַקֶּבֶת, ἅπ. λεγ., ist der Stollen, den man beim Steinbrechen in einem Fels anlegt, vgl. הנקבה „der

Durchstich“ auf der Siloah-Inschrift Z. 1. Die Verba sind Relativsätze zu den voranstehenden Substantiven und die rückweisenden Pronomina samt Präposition sind unterdrückt vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 155 k. Zum Inhalt vgl. Mt 3 9 Hbr 11 12. **2** erklärt das Bild von v. 1[a]. Für תְּחוֹלֶלְכֶם, Imperf. Pil. von חִיל, l. mit GRÄTZ, CHEYNE das Perf. חוֹלַלְתְּכֶם *die euch geboren hat,* da die Anschauung von einem noch in der Gegenwart fortgesetzten Gebären Saras doch Dtjes nicht zuzutrauen ist. Ferner l. 'וְאַב und 'וְאַר.

3 Jahwe verwandelt das verwüstete Land in ein Paradies. Die erste Langzeile ist verloren (s. Vorbem.); mit DUHM hat man etwa zu ergänzen: Hört ihr Kinder Abrahams, ich werde auch euch wieder glücklich machen. ***Denn Jahwe schafft Zion Trost*** (vgl. 40 1 2 9–11); וַיָּשֶׂם ist im Anschluss an das Perf. der Gewissheit (נִחַם) möglich, doch liest man besser וְיָשִׂים. Die Umstellung der beiden Glieder, sodass מִדְבָּרָהּ כְּעֵדֶן ans Ende der Verszeile kommt (DUHM, CHEYNE), könnte man durch Änderung in כְּגַנָּה ***wie einen Garten*** vermeiden, wenn nicht כְּגַן יְהוָה (Gen 13 10) gehaltvoller wäre. Zu עֵדֶן vgl. Gen 2 8 und zu v. 3[b] Jer 33 11.

4 5 Die Ausbreitung der wahren Religion bis ans Ende der Welt vgl. 49 6 42 4. **4** ***Höret auf mich, mein Volk*** (nicht עַמִּים zu lesen, da hier überall Israel angeredet ist, vgl. v. 1 7) ***und schenkt mir Gehör*** (tilge לְאוּמִּי, das man gewöhnlich in den Plural umändert, mit DUHM, CHEYNE als unrichtige Wiederholung von לִי עַמִּי[א]), ***Denn Weisung geht von mir aus und mein Recht*** (vgl. 42 1) ***als ein Licht der Völker*** (עַמִּים zeigt, dass diese nicht angeredet sind; nach 42 6 49 6 und LXX ist vielleicht mit KLOSTERMANN, CHEYNE גּוֹיִם dafür zu lesen, das aber natürlich die Anrede ebensogut ausschliesst). Das letzte Wort אַרְגִּיעַ ist zu **5** hinüberzunehmen: ***In einem Augenblick bringe ich mein Heil herbei*** (l. mit BACHMANN, CHEYNE nach Jer 49 19 אַרְגִּיעַ אַקְרִיב; DUHM zieht הִרְגִּיעַ קָרֵב „in Bälde nähert sich“ vor, OORT, RYSSEL ähnlich בְּרֶגַע), ***geht aus meine Rettung*** (l. יֵצֵא vgl. v. 4, LXX, CHEYNE). ***Und meine Arme werden die Völker richten*** (vgl. 2 4; man wird schwerlich das zweifelhafte יְשַׁפֵּטוּ [26 12] vorziehen dürfen), ***auf mich harren die Inseln*** vgl. 42 4. Das letzte Sätzchen ist mit DUHM, CHEYNE als Variante von וּזְרֹעַי עַמִּים יִשְׁפֹּטוּ anzusehen, also zu entfernen.

Da hier deutlich eine Rücksichtnahme auf die Ebed-Jahwe-Gedichte vorliegt (vgl. bes. v. 4[b] 5[b] mit 42 1 4), so nehmen KOSTERS und CHEYNE, welche diese Gedichte von späterer Hand eingefügt sein lassen, an, v. 4[b] und v. 5[b] seien hier ebenfalls von der gleichen Hand eingeschoben. Diese Annahme ist aber misslich, da die Halbverse im Zusammenhang keine Schwierigkeiten bieten; denn der Vergänglichkeit der Erdbewohner, von der v. 6 und 8 sprechen, sind nicht nur die Völker, sondern auch die Israeliten unterworfen, und darum kann ein Gegensatz zu der Aussage (v. 4[b] 5[b]), dass den Völkern die wahre Religion gebracht werde, nicht gefunden werden. Übrigens müssten dann noch andere Ausdrücke beanstandet werden z. B. v. 1[a] 5[a] vgl. mit 50 9[a] und v. 7 f. mit 50 6 f. Es liegt daher in v. 4 f. vielmehr ein nicht unwichtiges Zeugnis für die Bekanntschaft Dtjes's mit den Ebed-Jahwe-Gedichten, resp. für Identität des Verfassers.

6 Himmel und Erde, die sichtbaren Dinge der Welt, sind vergänglich, aber das Unsichtbare, Jahwes Rettung, ist ewig. In und über der vergänglichen Welt giebt es etwas Ewiges, das Heil der Religion, „der erhabenste und grösste Gedanke, der vor dem Christentum gedacht worden ist“ (DUHM). In demselben

erkennt man, was in jenem Worte Jes's vom Glauben (7 9[b]) beschlossen ist. Vgl. II Kor 4 18. וְהַבִּיטוּ oder מִתַּחַת kann hinzugefügt sein (Duhm), ohne eines von beiden wäre das Metrum genauer. נִמְלָחוּ ist ἅπ. λεγ. und scheint mit מְלָחִים, Kleiderfetzen, Lumpen (Jer 38 11 f.), verwandt, also: *(die Himmel) werden zerfetzt, lösen sich auf (wie Rauch und die Erde wie ein Kleid).* Diese Fassung ist doch der Konjektur Cheynes vorzuziehen, der nach der unsicheren Stelle Hi 4 19 vermutet: כָּעָשׁ נִדְכָּאוּ = *wie von Motten werden sie in Staub zermalmt.* Mit תִּבְלֶה beginnt die dritte Zeile; nach demselben ist תֵּבֵל ausgefallen (Duhm, Cheyne): *Es zerfällt die Welt, und ihre Bewohner sterben wie Mücken* (l. כִּנִּים für כֵּן, das nur *so* bedeutet; ־ים ist vor dem folgenden יָם verloren; Cheyne zieht weniger gut nach 40 22 כַּחֲגָבִים, *wie Heuschrecken*, vor). Für תֵחָת l. תֶּחְדַּל *aufhören* nach LXX (Oort u. a.). צִדְקָתִי bedeutet *Heil* wie צֶדֶק v. 1.

7 8 Die Hoffnung auf das ewige Heil macht stark, die Leiden der Gegenwart zu ertragen; vgl. Rm 8 18, Hbr 12 11. 7 Zu dem Volk, welches das Recht Jahwes (auch hier ist nicht Gerechtigkeit unter צֶדֶק gemeint) kennt und seine Weisung im Herzen hat, vgl. 50 4 f.; der letztere Ausdruck wird auf Jer 31 32 f. zurückgehen, und seine Anwendung auf die Zeitgenossen zeigt, wie sehr Dtjes das, was sein soll, in das, was ist, hineinträgt, wie sehr er in dem empirischen Israel das ideale sieht. So kann er das empirische Israel den Knecht Jahwes nennen. אֱנוֹשׁ, hier wie v. 12, den sterblichen Menschen bezeichnend, anders 8 1; es sind nur Schmähungen vergänglicher Menschen. 8 Noch einmal: die menschliche Vergänglichkeit und die Ewigkeit des Heils; die Wiederholung wirkt hier, den Leiden gegenübergestellt und am Abschluss des ganzen Gedichtes ergreifend. Das zweite יֹאכְלֵם, eine sehr unschöne Wiederholung, ist sehr entbehrlich (Duhm, Cheyne). סָס = σής *Motte* ist ἅπ. λεγ. Mit manchen Gedanken des Gedichtes lenkt Dtjes zu dem Anfang zurück vgl. bes. v. 6 mit 40 6–8, ein Zeichen, dass er schon dem Ende seiner Schrift nicht mehr allzu ferne ist.

β) **51 9–11** Aufforderung an Jahwe, seine Stärke zu beweisen, wie in den Tagen der Urzeit.

Poetisch richtet der Prophet in diesem lyrischen Gedicht (in üblichen Langzeilen) seinen Aufruf an Jahwes Arm, der auch 40 10 53 1 63 12 Gottes Macht offenbart. *Die Tage der Urzeit, der urzeitigen Geschlechter* sind die Urzeit der Welt; auf die Schöpfung und auf die Macht, die Jahwe damals im Kampf mit den Chaosungeheuern an den Tag legte, wird, wie 50 2, hingewiesen. Hier ist nur von Rahab allein, nicht von den Helfern Rahabs, den Helfershelfern der Tiāmat, die Rede (vgl. zu Hi 9 13). Rahab ist identisch mit תַּנִּין *dem Drachen* und die Personifikation der תְּהוֹם, des Chaos, resp. des יָם, des Meeres (vgl. v. 10[a]), in dem, obwohl einst besiegt, immer noch die alte Lust zu einem Ansturm gegen Gott und die Welt des Lichtes schlummert (vgl. Hi 7 12 Ps 89 10 f.). Dieser alte Schöpfungsmythus, auf den Dtjes anspielt, muss weit und breit in Vorderasien bis nach Ägypten wohlbekannt gewesen sein; in ausführlichen Darstellungen ist uns die babylonische Gestalt desselben noch erhalten, s. Zimmerns Beilagen bei Gunkel (Schöpf. und Chaos 401—428). Dass Dtjes bei solcher Schilderung der Schöpfung Gen 1 nicht kennt, ist keine Frage; eher darf man vermuten, dass einst der Jahwist vor dem Hinzutreten von Gen 1 eine Erzählung von der Weltschöpfung bot, welche diesen Anschauungen nahe stand, vgl. den ganz babylonischen Anfang Gen 2 5 und den Gebrauch, den Dtjes deutlich von der Schrift des Jahwisten gemacht hat (s. nur in unserem Cap. v. 1 f.: Abraham, v. 3: Eden

und Garten Jahwes). Zu רַהַב als emblematischem Namen Ägyptens vgl. 30 7. Zu 51 9f. vgl. Hommel Neue kirchl. Zeitschr. 1890, 393—412, Gunkel op. cit. S. 30—33; über das Metrum auch Budde ZATW 1891, 238.

9 Zu dem Wechsel in der Betonung von עוּרִי vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 72 s. Zu לִבְשִׁי־עֹז *umkleide dich mit Kraft* d. h. waffne dich mit Kraft, vielleicht wie im babylonischen Mythus: ergreife die furchtbare Waffe, vgl. Ps 93 1. Für הַמַּחְצֶבֶת l. mit Houbigant u. a. הַמֹּחֶצֶת vgl. Hi 26 12: ***Bist nicht du es, der Rahab zerschmetterte, den Drachen durchbohrte.*** Ob man mit Gunkel, Cheyne מְחַלֶּלֶת oder mit der Masora das Po'el liest, entscheidet noch nicht dafür, dass man in חֹל, ***profan***, die ursprüngliche Bedeutung von חָלַל wiederfinde. Das Umgekehrte ist natürlicher; daher muss nicht notwendig in dem ***durchbohren*** unserer Stelle der Sinn von ***profanieren*** liegen, wenn auch diese Nüance hineinspielen kann. **10**[a] nennt an Stelle Rahabs, des Drachen, ***das Meer*** und ***die grosse Urflut,*** welche in dem Chaosungeheuer personificiert sind (s. Vorbem.), macht also die Folgen der Besiegung Rahabs deutlich: das Meer trocknet ab, die Erde entsteht. Erst **10**[b] geht von der Urzeit auf die Tage Moses über; der Übergang ist um so leichter, als Rahab das Emblem für Ägypten geworden ist vgl. 30 7. Es bleibt aber immerhin der Eindruck, es möchte v. 10[b] nicht von der Hand Dtjes's herrühren (s. Duhm). Immerhin ist auch in diesem Fall v. 9 10[a] nur von der Schöpfung der Welt die Rede, der der Prophet die viel grössere neue Schöpfung, die Verwirklichung eines viel höheren Zieles: die Herstellung der sittlichen Ordnung, den Sieg seiner Religion auf Erden, gegenüberstellt. הַשָּׂמָה, auf Penultima betont, wird von der Mas. als Perf. mit הַ = Artikel verstanden, aber man wird auf Ultima zu betonen, also Partic. zu lesen haben (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 138 k).

11 ein Randcitat zu גְאוּלִים aus 35 10 (s. dort).

γ) **51 12–16** Israel hat nichts von den Menschen zu fürchten; Jahwe ists, der es tröstet.

Der Text ist mannigfach verdorben und nicht mit Sicherheit wieder herzustellen; der Abschnitt setzt den Gedanken von v. 1–8 fort, am Anfang auch in gleichen Langzeilen (v. 12 13[a] [bis הַמֵּצִיק[1]] = vier Zeilen), scheint aber doch ein selbständiges Stück zu sein, da er nicht einen neuen Gedanken zu v. 1–8 beifügt, sondern den der letzten Strophe v. 7f. neu ausführt und noch einmal mit der Hinfälligkeit der Chaldäer die Israeliten tröstet. Jedenfalls aber sind fremde Elemente aus zweiter Hand hinzugekommen.

12 Zwei Langzeilen: Mitte derselben vor מֵאֱנוֹשׁ. ***Ich, ich bins, der dich tröstet*** (l. mit LXX מְנַחֶמְךָ, vgl. zweite Pers. Sing. v. 13; das ם ist Dittographie des folgenden): ***Wie kannst du dich fürchten*** (l. mit Duhm אַתְּ וַתִּירָא, weniger gut Cheyne: מִמִּי דָּגַוְתְּ וַתִּירְאִי = vor wem hast du Angst und Furcht). ***Vor Menschen*** (s. v. 7), ***die sterben, und vor Erdgeborenen, die wie Gras dahingegeben werden*** (scil. zur Vernichtung vgl. 40 6). **13** ***Und*** wie kannst du ***vergessen Jahwe, deinen Schöpfer, der den Himmel ausspannte und die Erde gründete*** d. h. warum bedenkst du nicht, dass, der dich geschaffen hat, der allmächtige Schöpfer von Himmel und Erde ist (vielleicht ist יְהוָה in Jahwes Rede erst eingesetzt Duhm), ***Und beständig in einemfort beben vor dem Grimm des Bedrückers*** d. i. natürlich der Chaldäer (vgl. 47 6)? Diese Worte zeigen deutlich, dass das chaldäische Reich noch nicht gestürzt ist, somit auch dieser Teil des Buches noch vor dem Falle Babels entstanden ist.

Mit dem Rest von **13** (von כַּאֲשֶׁר an) bis v. 14 ist schwer etwas anzufangen: כַּאֲשֶׁר scheint sich an das Vorhergehende anzulehnen (= *wie wenn er mit dem Todespfeil zielte,* oder *als ob er ihn schon aufgelegt hätte,* je nachdem man zu כּוֹנֵן entw. לִבּוֹ oder חִצּוֹ ergänzt); aber *wo ist der Grimm des Bedrängers?* setzt im Gegensatz zu v. 13ª den Sturz der Chaldäer als eingetreten voraus (vgl. 33 18). Damit steht **14** in sehr losem Zusammenhang: *In Bälde wird, der krumm liegt* im Gefängnis, *seiner Fesseln entledigt* (eigentl.: er eilt entfesselt zu werden), *und nicht soll er sterben* (und fahren) *zur Grube Und nicht wird es ihm an Brot mangeln.* Das ist wohl eine Schilderung, die das im Exil befindliche Israel mit einem in Gefahr der Verhungerung schwebenden Gefangenen vergleicht (vgl. Jer 38 9 10). Aber wenn das die Lage Israels ist, sollte es dann sich nicht fürchten? Oder als Verheissung gefasst, wäre es dann wirklich ein Trost für die Erlösten? Sinn und Zusammenhang bleiben dunkel. LXX hat die offenbar unleserliche Stelle auf ihre Weise, aber nicht besser als der hebr. Text, ergänzt. CHEYNE vermutet: יְמַהֵר יִשְׁעֵךְ לֹא יְאַחֵר וְלֹא יִתְמַהְמָהּ *Bald kommt dein Heil, es zögert und zaudert nicht.*

15 16 enthalten eine ganze Anzahl von Parallelen mit andern Stellen, was der Annahme der Ursprünglichkeit von v. 15 f. nicht günstig ist. Abgesehen von den einleitenden Worten findet sich v. 15 auch in Jer 31 35; ausserdem trägt er am Schlusse die Marke, die auch anderswo spätere Zusätze kennzeichnet, vgl. zu 48 2ᵇ. **16**$^{a\alpha}$ stimmt mit 59 21, v. 16$^{a\beta}$ mit 49 2 zusammen; immerhin ist die Übereinstimmung nicht so genau, wie zwischen v. 15 und Jer 31 35. In v. 16ᵇ ist nach v. 13 für לִנְטֹעַ *zu pflanzen,* was doch nicht vom Himmel gesagt werden kann, zu lesen: לִנְטוֹת *auszuspannen.* *Und zu sagen zu Zion: mein Volk bist du,* vgl. Hos 2 25; dass Zion (nicht Israel) Jahwes Volk heisst, fällt einigermassen auf.

Der Sinn des Verses ist schwerlich der, dass als höchstes Ziel von Gottes Offenbarung an Israel die Schöpfung einer neuen Welt, eines neuen Himmels und einer neuen Erde, hingestellt werden soll; das wäre mit der Ausspannung des Himmels und der Gründung der Erde sehr dunkel ausgedrückt, zumal v. 13 doch die Schöpfung der Urzeit meint. Eher lässt sich denken, dass gesagt werden soll, schon bei der Gründung der Erde (לְ = *als,* wie öfters) habe Jahwe Israel zu seinem Knechte bestimmt, also dass in den Worten die Aussage über eine Art Präexistenz des Knechtes Jahwes liege. Dürfte man wenigstens v. 16 mit Gewissheit für dtjes'nisch erklären, so läge in ihm ein neuer Beweis dafür, dass der Knecht Jahwes die Personifikation Israels sei. Aber die Unsicherheit des Textes und seiner Herkunft nötigt auf diese Stelle kein Gewicht zu legen, die nicht nur für die Gleichung Ebed-Jahwe und Israel, sondern auch für die: Ebed-Jahwe = Israel = Zion spricht.

e) 51 17—52 12 Jerusalems Leid und Erlösung.

Die fünf Strophen zu je sieben Langzeilen sind nicht alle vollständig erhalten; dagegen sind kleinere und auch grössere fremde Bestandteile (vgl. 51 18 52 3–6) in das Gedicht geraten (DUHM, CHEYNE). Zu dem Metrum vgl. auch BUDDE ZATW 1891, 238f. Das Gedicht, das nicht den Eindruck macht, als ob Teile desselben, wie EWALD und LEY vermuten, einem älteren Klageliede über die Zerstörung Jerusalems entlehnt seien, ist inhaltlich 40 1–11 verwandt. Immer mehr neigt Dtjes dem Schlusse seiner Schrift zu; darum setzt er hier neu ein, um die nahe Wendung im Schicksal seines Volkes und Jerusalems zu verkünden, deren Vorbereitung und Folgen er bisher dargelegt hat. Dem Propheten ist gewiss, dass Jahwe seine Macht jetzt erweist, wie in der Urzeit. Unter diesem Ge-

sichtspunkt folgt nicht unpassend unser Gedicht auf jene lyrische Aufforderung an Jahwe 51 9 10 (, die dazwischen liegenden Verse 11–16 sind zu unsicher, als dass man sie mit Bestimmtheit für dtjes'nisch und an richtiger Stelle befindlich halten dürfte).

17—20 Die erste Strophe: Die Beschreibung von Jerusalems Erniedrigung. **17** (drei Zeilen) *Ermuntere dich* (vgl. Ḳal v. 9), *raffe dich auf* aus der Bewusstlosigkeit und Betäubung, in der Jerusalem liegt infolge des ihr von Jahwe gereichten Taumeltrankes; Dtjes kennt offenbar jene jeremianische Vision von dem grossen Gastmahl, da alle Völker der Reihe nach und Jerusalem voran den Zornesbecher zu trinken bekommen (Jer 25 15 ff.). Zu dem Bilde vgl. Hab 2 16 Jer 49 12 Hes 23 31–34 Thr 4 21 Ob v. 16 Apk Joh 14 10. In v. 17[b] ist das ungrammatische כּוֹס Glosse zur Erklärung von קֻבַּעַת *Kelch*. Zu תַּרְעֵלָה vgl. Ps 60 5, zu שָׁתִית מָצִית Hes 23 34.

18 giebt sich als Glosse dadurch zu erkennen, dass er von Jerusalem in der dritten Person spricht, dass er im Gegensatz zu v. 20 von den Söhnen Jerusalems sagt, keiner habe ihr bei dem Unglück Beistand geleistet, und dass das Metrum ein andres (zwei in ganz gleiche Hälften zerfallende Zeilen) ist. Das Distichon ist ein Citat aus einem andern Gedicht.

19 Zwiefach, oder nach der nachherigen Aufzählung von vier Schicksalsschlägen, paarweise kamen die Folgen der göttlichen Betäubung, paarweise sind sie auch allitterierend oder doch assonierend genannt; und sie kamen so, dass niemand da war, der hätte klagen oder trösten können. Die Imperfekta in den parenthetischen Fragesätzen wollen nicht nur die Thatsache (, wofür Perfekt stehen würde), sondern auch die Möglichkeit eines Trostes in solcher Lage verneinen: *wer hätte dich getröstet?* נוּד mit לְ = *trösten*, wahrscheinl. vom Kopfschütteln als dem Gestus des Bedauernden vgl. z. B. Jer 16 5. Am Schluss ist mit den alten Versionen für מִי אֲנַחֵךְ die dritte Person מִי יְנַחֵךְ zu lesen; vgl. den ähnlichen Fall 10 12. Zu קָרָא = קָרָה s. 41 2. **20** *Deine Söhne lagen ohnmächtig* (עֻלְּפוּ eig. umnachtet vgl. unser: es wird ihm schwarz vor den Augen) *wie eine Antilope im Netze;* schon dieser Vergleich macht das metrisch überschüssige *an allen Strassenecken* unmöglich, die Worte sind Glosse nach Thr 2 19 (4 1). Die Jerusalemer sind schliesslich nach fruchtlosem Kampfe überwältigt worden, wie eine im Netz gefangene Antilope, der alle Anstrengungen loszukommen nichts halfen. תוא = תְּאוֹ Dtn 14 5 ist schwerlich mit dem Büffel oder Bison, noch weniger mit dem Auerochs zu identifizieren, er ist eine Antilopenart, und nach Tristram (Nat. History [8] 56—58) wahrscheinlich der Oryx (Antilope leucoryx). Cheyne hält dafür, כְּתוֹא מִכְמָר für כתוא בְּמכמר sei unmöglich, und vermutet, mit Darangabe des schönen Bildes sei zu lesen: בְּתוֹךְ חֳרָבוֹת *inmitten von Trümmern*, oder die Worte seien am Ende nichts als ein aus v. 22 verschlagenes כֹּה אָמַר (nach Ruben). *Sie waren voll* (הַמלאים selbständiger, als wenn stat. constr. מלאי stände) *vom Grimm Jahwes, vom Schelten deines Gottes* führt noch einmal die Ursache des schweren Geschickes der Jerusalemer an: Jahwes Zorn.

21—23 Die zweite Strophe: Die Ankündigung der Erlösung. **21** (eine Zeile) das Gegenstück zu 47 8 im Gesang über Babel; zu v. 21[b] vgl. 29 9, zu dem stat. constr. zur Vermeidung des Hiatus vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 130 b. **22** (drei Zeilen) In der ersten Zeile ist nach LXX אֲדֹנַיִךְ und ו vor אלהיך zu

streichen: ***So spricht Jahwe dein Gott, der seines Volkes Sache führt;*** in der letzten (v. 22^b) ist אֶת־קֻבַּעַת חֲמָתִי (unter Entfernung von כוס wie in v. 17) um des Metrums willen an das Ende zu stellen. **23** Die Reihe kommt jetzt an die Bedrücker, die in LXX zweimal genannt werden. Da im Hebr. der Schluss der ersten Zeile fehlt, wird nach der LXX zu ergänzen sein, und zwar wird man, da schon für das zu schwache מוֹגַיִךְ ***(die dich bekümmern)*** nach 49 26 מוֹנַיִךְ ***deine Peiniger*** einzusetzen ist, hinzufügen müssen: וּבְיַד מְעַנַּיִךְ ***und in die Hand deiner Bedrücker,*** vgl. 60 14 (Cheyne). Die beiden letzten Zeilen von אֲשֶׁר an erinnern an die im Orient thatsächlich geübte Sitte, dass die Sieger über die am Boden liegenden (lebenden vgl. נַפְשֵׁךְ) Besiegten dahinschritten; vgl. Ps 110 1. Eine noch grausamere Ausführung dieser Sitte war es, wenn man Dornen und Dreschschlitten über die Gefangenen hinzog vgl. Jdc 8 7 Am 1 3.

52 1f. Die dritte Strophe, der am Schlusse zwei Zeilen fehlen (Duhm, Cheyne): Zions Erhebung aus dem Staube und Befreiung von den Fesseln. Der Kontrast zu der Schilderung vom Schicksal Babels (47 1 ff.) ist beabsichtigt. **1** (drei Zeilen) Die Übereinstimmung der ersten Zeile, v. 1^a, mit 51 9 ist einigermassen auffallend, doch reicht sie kaum hin, 51 9 f. Dtjes abzusprechen. Gegen das Hithp. 51 17 bezeichnet עוּרִי eine weitere Stufe der Erholung, das Erwachen aus der Betäubung zu vollem Bewusstsein, zu neuer kräftiger Gesundheit und zu einem glücklichen Leben. In der zweiten Zeile ist wohl יְרוּשָׁלַםִ (Duhm) oder עִיר הַקֹּדֶשׁ hinzugesetzt; jedenfalls aber kann man, auch wenn man das Letztere beibehält, nicht daraus schliessen, dass Jerusalem bereits wieder gebaut sei, sie soll sich ja erst aus dem Staube erheben (v. 2). ***Heilige Stadt*** heisst Jerusalem dann hier zum ersten Mal (s. zu 48 2), und zwar in gutem Kontrast zu den ***Unbeschnittenen und Unreinen*** d. h. nicht zu den Fremden überhaupt, sondern zu den Chaldäern, welche die „heilige Stadt" ***nicht mehr betreten sollen*** (vgl. 47 1 5). Im Exil, unter den unbeschnittenen Chaldäern hat auch die Beschneidung erst die spätere Bedeutung eines so spezifischen Zeichens der Juden bekommen. **2** (zwei Zeilen) שְׁבִי, als ***setze dich*** gefasst, passt nicht gut zu der Aufforderung קוּמִי ***steh auf*** und ergiebt eine wenig ansprechende Parallele zu שְׁבִיָּה (v. 2^b), l. daher mit Oort, Budde, Duhm, Cheyne שְׁבִיָּה ***Gefangene!*** Wenn auch Zion selber nicht ins Exil wanderte, so doch seine Bürgerschaft, wofür Dtjes poetisch Zion-Jerusalem selber setzt. Ferner ist mit Ḳĕrē nach den Versionen התפתחי zu lesen und vielleicht מִן מְמוֹסְרֵי mit statt des auffallenden direkten Obj. מוֹ zu setzen: ***Löse dir die Bande*** (Halseisen) ***von deinem Halse!*** Die zwei letzten Zeilen der Strophe fehlen. Was sie zur weiteren Vorbereitung auf die neue Zeit von Jerusalem forderten, ist nicht auszumachen.

3—6 ein Zusatz, der die völlige Rechtswidrigkeit der Bedrückungen, die Israel erlitten hat, darthun will: In Ägypten weilte es blos als גֵּר, also doch freiwillig, die Bedrückung durch Assur war eine Vergewaltigung und die jetzige durch Chaldäa bringt erst recht keinen Nutzen. Man sieht, dass der Inhalt nicht in das Gedicht hineinpasst, das ein spezielleres Thema: das Schicksal Jerusalems in nächster Zukunft, behandelt, aber auch, dass er der Ansicht Dtjes's widerspricht: Dtjes hat, wie die alten Propheten, Gründe für Israels Bedrückung durch die Völker, speciell sagt er ja über die Wegführung ins Exil das Gegenteil, s. 43 22–28 50 1^b, sieht er darin das Mittel und den Weg zur Ver-

herrlichung des Namens Jahwes und erklärt wenigstens, dass Cyrus einen Ersatz für die losgelassenen Juden erhalten soll (43 3). Auch die Form beweist, dass v. 3–6 sekundär sind: Die Anrede an Zion ist verlassen, das Metrum aufgegeben und mit פֹּה *hier* wird Babylonien bezeichnet, das v. 11 שָׁם *dort* heisst. Der Autor des Zusatzes dachte sich also Dtjes mit Unrecht in Babylonien und redet von *„jenem Tage"*, den Dtjes niemals erwähnt. Vgl. Duhm, Cheyne. **3** Der Zusatz will die Aufforderung, die Fesseln abzuschütteln (v. 2ᵇ), begründen. Zu נִמְכַּר (wie 50 1, wo allerdings das Gegenteil gesagt ist) passt eigentlich חִנָּם *umsonst* nicht, aber *verkauft werden* hat hier den Sinn von: dahingegeben werden, wie bei dem Deuteronomisten vgl. z. B. Jdc 2 14; gleichwohl knüpft dann die Aussage, dass für die Befreiung kein Lösegeld bezahlt werde, an den eigentlichen Sinn von נִמְכַּר an. **4** Der גֵּר ist im fremden Lande nicht schutzlos, so war es eine Rechtsverletzung, als Ägypten die Israeliten am Anfang ihrer Geschichte bedrückte. Ebenso hat Assur *um nichts* בְּאֶפֶס, d. h. ohne Recht, ohne das Recht dazu durch irgend etwas erworben zu haben, Israel vergewaltigt; viell. hat doch LXX Recht, die dafür בְּחָמָס *mit Unrecht, auf eine Weise, die gegen jedes Recht verstösst* (vgl. Gen 16 5 Ps 7 17), voraussetzt. **5** *Und jetzt, was wird mir hier, dass mein Volk weggenommen ist?* d. h. was habe ich dafür erhalten, dass mein Volk hierher nach Babylonien weggeführt ist (zu פֹּה vgl. Vorbem. zu v. 3–6)? חִנָּם steht etwas tautologisch neben לֻקַּח und macht die Frage unnütz, יְהֵילִילוּ ist eine sonderbare Form (Ges.-Kautzsch²⁶ § 70d), und wer die jammernden (oder sich überhebenden?) Herrscher sein sollten, weiss man auch nicht; darum l. mit Cheyne הִנֵּה מָשָׁל הָיוּ מְיַחֲלַי לִי *Siehe, ein Spott sind geworden, die auf mich harren* vgl. Ps 31 25 44 15, wozu dann auch der Schluss passt: *und beständig in einem fort ist mein Name verhöhnt* (l. מְנֹאָץ Partic. Pu., für die tendenziöse Unform מִנֹּאָץ, was wohl heissen sollte: wird zu verhöhnen gesucht, s. Ges.-Kautzsch²⁶ § 55b) vgl. Rm 2 24. **6** לָכֵן בַּיּוֹם הַהוּא und לָכֵן sind Varianten; nach LXX wird die letztere Form die richtigere sein und an den Anfang gehören (in LXX sind beide Teile allerdings getrennt): *Darum*, d. h. weil mein Name verhöhnt ist vgl. v. 5 (ein Grund, der bei Hes 36 20 f. entscheidend ist), *an jenem Tage* (so oft das Zeichen späterer Einfügung, hier sicher ein Beweis, dass die Stelle nicht Dtjes gehört, für den die neue Zeit eben anbricht) *wird mein Volk meinen Namen erkennen, dass ich es bin, der redet*, d. h. bei der Erfüllung einsehen, wer der ist, der die Weissagung gegeben hat, was für ein Gott ich bin; also an jenem Tage werde ich nach meinem Wesen dem Volke Israel völlig offenbar sein. הִנֵּנִי gehört zu v. 7 (vgl. dort und s. LXX).

7–9 Die vierte Strophe: Schon kann Zion jubeln über das bereits von den Boten gemeldete und von den Spähern geschaute Heil, vgl. 40 9. **7** Da die Hervorhebung der Lieblichkeit der Füsse der Boten, statt ihrer Schnelligkeit unverständlich ist, so ist mit Cheyne zu vermuten, dass mit Herübernahme von הנני aus v. 6 ungefähr zu lesen sei: הֵן מְמַהֲרוֹת oder הִנֵּה נִמְהָרוֹת (für הנני מה־ נאוו) *siehe! flink sind auf den Bergen die Füsse der Boten!* vgl. Nah 2 1 Rm 10 15. Die dritte Zeile, v. 7ᵇ, ist zu kurz; mit Budde, Cheyne ist vielleicht nach צִיּוֹן einzusetzen: בָּא גֹאֲלֵךְ, sodass die Zeile lautet: *der sagt zu Zion: es kommt dein Erlöser, es herrscht dein Gott*, jetzt tritt er in Wirklichkeit seine Herrschaft an vgl. 40 10 24 23 Ps 47 9 93 1 97 1. **8** Was die Boten verkündigen, sehen die Wächter bereits: *Auge in Auge* d. h. ganz nahe schon sehen sie Jahwe herbeigekommen vgl. Num 14 14 Jer 32 4. Die beiden קוֹל in der gleichen Zeile sind unschön, entweder ist mit Duhm das zweite zu streichen, weil es bei נָשְׂאוּ nicht notwendig ist (s. 42 11), oder das erste mit Grätz in כָּל־ zu verwandeln. **9** vgl. 44 23 und 51 3.

10–12 Die fünfte Strophe: Jahwe erweist sich als den Retter vor den Augen aller Welt in dem Sturze Babels und der Heimführung Israels. Es fehlt eine Zeile zu v. 10. **10** (zwei Zeilen) *Entblösst hat Jahwe seinen hei-*

ligen Arm d. h. das Obergewand zurückgeschlagen, um nun mit Macht in die Geschicke der Völker, bes. seines Volkes einzugreifen, vgl. das Gegenteil Ps 74 11. *Heilig* heisst der *Arm*, als Jahwes Arm, vgl. Ps 98 1, ferner Jes 40 10 51 9 53 1. Das Ereignis, zu welchem Jahwe sich rüstet, wird nicht genannt; es lässt sich mit Sicherheit annehmen, dass der Sturz Babels, an dem Israels Rettung hängt, gemeint ist. Dass ursprünglich eine Verszeile, die dieses Ereignis nannte, hier stand, ergiebt sich aus dem Suff. in תּוֹכָהּ v. 11, das jetzt keine Beziehung hat, aber nur auf Babel gehen kann. Bei solcher Annahme schliesst sich **11** mit seiner Aufforderung zum Wegzug von *dort*, von Babylonien (wo also Dtjes nicht lebt), besser an v. 10 an. Kein Unbeschnittener und Unreiner mehr soll nach v. 1 Zion betreten, darum sollen auch die Israeliten sich reinigen, es ist ihr Zug eine Prozession nach der „heiligen Stadt“ (v. 1), und in ihrer Mitte tragen sie *die Geräte Jahwes* (nicht: die Waffen Jahwes, da sie doch Blitze, Donner und Winde nicht tragen könnten, Duhm), über deren Nennung man sich nicht wundern darf, da ja nach 44 26 45 13 die Stadt Jerusalem samt dem Tempel wiedergebaut werden soll. **12** Es ist ein ganz andrer Auszug als aus Ägypten, er geschieht nicht *in Hast* (Ex 12 11 Dtn 16 3) und *eiliger Flucht* (48 20 steht nicht im Gegensatz zu unserer Stelle); aber wie dort zieht Jahwe vor ihnen her (Ex 13 21 f.) und bildet ihre Nachhut (Ex 14 19), so dass sie unter seinem Schutze völlig sicher sind. Zu der Form מְאַסִּפְכֶם mit i vgl. 1 15 und Ges.-Kautzsch[26] § 61 h, und zu ihrem Sinn s. 58 8.

f) 52 13—53 12 Das vierte Ebed-Jahwe-Gedicht: Die Niedrigkeit und Erhöhung des Gottesknechts.

Wie der Abschnitt ein Gegenstück zu 51 17—52 12, dem Gedicht über Zions Erhebung, bildet, so ist er andrerseits die Spitze der poetischen Weissagungen über den Gottesknecht. Hier laufen im höchsten Punkte die beiden Linien zusammen, welche in den drei anderen Ebed-Jahwe-Gedichten neben einander hergingen, ohne dass die innerliche Verbindung hergestellt war. Von der universalen Mission des Gottesknechts und von seinen Leiden, von seiner hohen Bestimmung und seinem schweren Geschick war die Rede, jetzt erst wird in diesem wunderbarsten Stücke gezeigt, wie die schreckliche Lage, in die der Gottesknecht versetzt wurde, der Durchgangspunkt zur Erreichung des höchsten Zieles ist, wie die Erhebung, die Gott dem verachteten Knechte aus seiner verachteten Lage schenkt, die Völker zur Verwunderung, zur Vergleichung der eigenen Geschichte mit der des Gottesknechts und zur Anerkennung zwingt, dass Jahwe ganz Besonderes mit diesem Knechte, als er ihn leiden liess, vorhatte und dass allein Jahwes Arm die Geschicke auf Erden lenkt. Von hier aus versteht man erst recht so manches Wort aus den früheren Ebed-Jahwe-Gedichten, versteht man, wenn es von dem Gottesknecht heisst, er werde durch sein stilles Wesen die wahre Religion auf Erden gründen (42 2-4), wenn Jahwe sagt: Zu gering ist es mir, blos Israel wiederherzustellen, ich mache dich zum Lichte der Heiden (49 6), und wenn der Knecht die Zuversicht ausspricht, dass er bei all den Schmähungen nicht zu Schanden werde (50 7).

Für die Frage der Zugehörigkeit dieses Stückes, sowie der Ebed-Jahwe-Gedichte überhaupt, zu Dtjes ist zu beachten, dass in der Trostschrift Dtjes's schon mehr als einmal auf das hier nun entfaltete Ziel der Wege Gottes mit Israel hingewiesen ist, vgl. 43 10 45 15-17 45 23.

Mit besonderem Nachdruck wird ferner geltend gemacht, dass die Schilderung des Gottesknechtes in unserem Abschnitt nur die Deutung auf ein Individuum zulasse. Dem ist entgegenzuhalten, dass sich gerade die verschiedenen Züge zusammen bei einer Einzelperson nicht vertragen, und dass allein, wenn man den Knecht als die Personifikation des

Volkes ansieht, die nur dann bildlich zu fassenden Aussagen auf eine Einheit anwendbar sind: Von einem Volke kann nach Hes 37 1–14 ein Wiederaufleben ausgesagt werden, während das Wunderbare eines solchen Vorkommnisses bei einem Individuum jedenfalls eine andre Erwähnung verdiente, als Jes 53 giebt; bei einem Volke versteht man, dass es krank, geschlagen, zur Schlachtbank geführt, zu den Toten gelegt, gerettet werden und eine grosse Zukunft unter den Völkern haben kann, bei einer Einzelperson aber nicht. Übrigens spricht die Bemerkung, dass die Völker und Könige über den Knecht Gottes in Bewegung geraten (52 15), so deutlich gegen die individuelle Fassung des Ebed-Jahwe, dass Bertholet darin einen Grund sieht, 53 1–11aα (bei צַדִּיק) als individuelles Mittelstück aus dem nicht individuell gemeinten Rahmen 52 13–15 53 11aβ–12 herauszuheben. Vgl. weiter Schlussbem. zu 52 13—53 12.

Das Metrum ist das gleiche, wie in dem ersten und zweiten Ebed-Jahwe-Gedicht 42 1–4 49 1–6, dagegen verschieden von dem im dritten Gedichte 50 4–9. Die Zahl der Tetrasticha ist nicht ganz sicher, da der Text nicht nur überall schwierig und beschädigt, sondern öfters auch derart verletzt ist, dass man bisweilen nicht sicher sein kann, ob man blos Varianten oder Fragmente des Ursprünglichen vor sich habe, vgl. zu 52 14 53 10 f.

α) **52 13–15** Die Einleitung des Gedichtes: die herrliche Zukunft des Knechtes im Gegensatz zu seiner jetzigen Niedrigkeit. Zwei Vierzeiler, der erste ist nicht vollständig; v. 14 (s. dort) von כֵּן an gehört nicht hierher. **13** יַשְׂכִּיל bedeutet auch anderswo (z. B. Jos 1 7 8 Jer 10 21) ***Erfolg haben***, jedoch ist immer der Grundgedanke der des ***Weiseseins***, sodass Duhm das Wort (als ungute Parallele zu der nachher genannten Erhöhung) für eingeschoben ansieht; aber viel wahrscheinlicher ist Buddes Vermutung, dass יַשְׂכִּיל aus יִשְׂרָאֵל verdorben ist. Dann nennt das vierte Ebed-Jahwe-Gedicht, wie das zweite 49 3, den Namen des Gottesknechtes (vgl. ferner für die Form 42 1 44 1) und bestätigt die Richtigkeit der Auffassung, welche den Ebed-Jahwe auch in dem Ebed-Jahwe-Gedichte mit Israel identificiert. Mit Duhm und Budde ist dann weiter יָרוּם in den ersten Stichos hinüberzunehmen, also v. 13 zu übersetzen: ***Siehe, mein Knecht Israel wird emporsteigen, Wird erhöht und hoch erhaben sein.*** **14**aα wendet im Gegensatz zu v. 13 und v. 14aβ–15 auf den Knecht die zweite Person an und findet in dem folgenden כֵּן nicht die rechte Fortsetzung. Es ist daher mit Targ., Pesch. jedenfalls עָלָיו zu lesen und höchst wahrscheinlich hinter רַבִּים eine Lücke anzunehmen, die mit Unrecht durch das Distichon von כֵּן bis אָדָם ausgefüllt ist. Dieses Distichon kommt mit seinem כֵּן in jedem Fall in die Quere: beim jetzigen Text muss man es als Parenthese erklären, aber eine Parenthese mit dem unglücklichen כֵּן verwirrt den Leser nach einem כַּאֲשֶׁר und vor einem zweiten כֵּן v. 15; denkt man sich den ausgefallenen Stichos mit Duhm und Cheyne durch כֵּן („so werden erstaunen über ihn viele" oder „so werden viele an ihm Gefallen finden") eingeleitet, so bleibt das Distichon mit oder ohne כֵּן eine Parenthese und die Verbindung von v. 15 schwierig. Deshalb ist das Distichon in v. 14 am unrechten Platz, hier soll auch der Knecht nicht genauer geschildert werden, es gehört an den Schluss von 53 2 (s. dort). Dann aber ist der verlorene Stichos als ganz parallel zu dem ersten zu denken, und erst das כֵּן v. 15 bringt den Nachsatz. Dass die beiden ersten Tetrastiche auf diese Weise eng verbunden werden, kann diese Auffassung nicht unmöglich machen, da die beiden Strophen als das Präludium des Gedichtes zusammengehören. Also ist zu ***Wie sich über ihn viele entsetzten***, etwa zu ergänzen: ***Und***

Fürsten seinetwegen schauderten, וְשָׂרִים שָׂעֲרוּ עָלָיו vgl. 49 7 Hes 32 10. **15** schliesst sich nun gut an; nur ist יַזֶּה unsicher, da es nur hier in der Bedeutung *aufspringen machen* (sonst = *sprengen, spritzen*) vorkäme, was auch im Bilde nicht gut von Völkern zu sagen ist. In יַזֶּה wird der Rest eines Verbums in der dritten Pers. plur. Imperf. zu sehen sein, entw. mit Moore: יִרְגְּזוּ *in Bewegung geraten* (vor Staunen) Jer 33 9, oder mit Cheyne: יִשְׁתַּחֲווּ *sich niederwerfen.* Das letztere wird nach 49 7 vorzuziehen sein: *So werden viele Völker sich niederwerfen, Werden Könige ihren Mund vor ihm schliessen,* in Ehrerbietung vor ihm schweigen, wie alle Leute vor Hiob in den Tagen seines Glücks und Ansehens, vgl. Hi 29 9 f., s. auch Mch 7 16. Der Grund ihrer bewundernden Verehrung des Gottesknechts ist die ganz beispiellose Wendung seines Geschickes, die sie sehen und erleben, eine solche wunderbare Wendung, von der sie auch nicht einmal je schon haben erzählen hören: *Denn was ihnen noch nie erzählt ist, sehen sie, Und was ganz unerhört ist, werden sie gewahr.*

β) **53** 1–11ᵃ (bis יַצְדִּיק) die frühere Laufbahn des Gottesknechtes und die Beurteilung derselben einst und jetzt. Zehn Vierzeiler.

Die Sprecher sind die Heiden, ihre Gedanken bei der unerhörten Kunde (vgl. 52 15) stellt der Prophet hier dar. Mit der deutlichen Bezugnahme von 53 1 auf 52 15 (chiastisch bezieht sich v. 1ᵃ mit שְׁמֻעָתֵנוּ auf 52 15ᵇᵝ und v. 1ᵇ mit נִגְלָתָה auf 52 15ᵇᵅ, vgl. dort רָאוּ) und dem Suff. —נוּ ist dieser Zusammenhang auch ohne eine besondere Einführung (etwa: das werden die Heiden sagen) nahe genug gelegt, und ein Gegensatz zu 52 15ᵃ besteht nicht; denn nicht zu dem Gottesknecht, in dessen Gegenwart sie in Ehrfurcht schweigen, reden die Völker v. 1–11ᵃ, sondern unter sich sprechen sie ihre Gedanken über ihn aus, bekennen, dass ihr Urteil über ihn völlig umgeschlagen habe, und bezeugen damit, dass das Ziel, der Sieg Jahwes und seiner Sache, in der Welt erlangt ist, vgl. die Erklärung zu 42 1–4 49 1–4. Dagegen als Sprecher den Propheten resp. Dichter, der, sei es in eigenem, sei es im Namen seiner Gesinnungsgenossen *wir* sage, oder das falsche Israel zu betrachten, ist unhaltbar: Wenn der Prophet eine שְׁמֻעָה hat, so wird er ihr doch glauben, jedenfalls sich nachher nicht zu den (übrigens durch nichts von dem „wir" des Schĕmûʿa-Empfängers unterschiedenen) Leuten zählen, die den, über welchen er eine herrliche Offenbarung erhalten hat, als einen von Gott Verworfenen verachtet haben, und selbst das „falsche" Israel kann doch nicht so hochmütig und verblendet sein zu meinen, nur das „wahre" Israel, der Knecht Gottes, habe im Exil gelitten.

1 2ᵃ (bei צִיָּה) das erste Tetrastich. **1** *Wer hätte das geglaubt, was wir hören, Und solche Macht Jahwes, wem wäre sie kund gewesen?* Der Sinn ist zweifellos der: So unerhört ist diese Erhöhung Israels, von der wir vernehmen und die wir sehen, dass niemand sie für möglich gehalten hätte. Die Perfekta הֶאֱמִין und נִגְלָתָה mit dem Fragepronomen verneinen für die Vergangenheit den Glauben an die Möglichkeit des jetzt Wirklichgewordenen; wir würden im gleichen Sinn einfach sagen: Wer kann so was glauben? Wem ist schon so was vorgekommen? Vgl. bes. Giesebrecht S. 158 f. שְׁמֻעָה bedeutet hier weder „die sei es gehaltene oder gehörte Predigt", noch „die prophetische Audition" (wie 28 9 19), noch „das Gerücht", sondern die wahrhafte Kunde, das Vernommene, und zwar ist es nichts anderes, als das, was sie selber nach dem zweiten Stichos sehen: die gewaltige Offenbarung der Macht (eigentl. des Armes s. 52 10) Jahwes in der unerwarteten Wendung des Schicksals Israels. Israel resp. der Knecht Jahwes beschäftigt so die Gedanken der Völker, ist

jetzt so in den Vordergrund getreten (vgl. 52 15), dass sie von ihm reden können, ohne ihn mit Namen zu nennen: Der Knecht Gottes ist der „Er", von dem die Heiden mit einander reden. **2a** Das ו consec. leiht der Verwunderung Ausdruck: ***Und er wuchs doch vormals auf wie ein Schössling Und wie ein Wurzelspross aus dürrem Lande.*** לְפָנָיו kann nicht auf Jahwe sich beziehen, erstens müsste der Deutlichkeit wegen יְהוָה wirklich genannt sein, und zweitens passte „vor Jahwe" sehr wenig zum Bilde; schon Ewald u. a. haben darum geändert, aber ihr לְפָנֵינוּ *vor uns* ist weniger leicht auf die Abkürzung 'לפני, die wohl zu Grunde liegt, zurückzuführen, als לְפָנִים *vormals,* was einen guten Sinn giebt (s. לְפָנִים auch 48 7). Was war der Knecht Gottes früher? Er war gleich einem Schössling (vgl. Hi 14 7), einem Wurzelspross (vgl. 11 10) eines Baumes, der umgehauen war; er war ein Nachtrieb vom früheren Israel-Juda, ein schwaches kleines Völkchen, das nicht mehr Lebenskraft zu haben schien, als ein Wurzelschoss im dürren Lande. Besondere Vorzüge hatte er keine, im Gegenteil besagt

2a (von לֹא־תֹאַר an) **2b + 52 14** (von כֵּן an), das zweite Tetrastich: ***Er hatte keine Gestalt, dass wir ihn angeschaut, Und kein Aussehen, dass wir Gefallen an ihm gefunden hätten. So unmenschlich entstellt war sein Aussehen Und seine Gestalt den Menschen unähnlich.*** Mit Bertholet ist וְלֹא הָדָר, das sich durch das Fehlen des לוֹ als Erklärung zu לֹא־תֹאַר ausweist, zu tilgen und וְנִרְאֵהוּ in den ersten Stichos hinüberzunehmen; wenn man dagegen letzteres entfernt (Duhm, Cheyne), zerstört man die Regelmässigkeit der Stichen, vgl. auch die chiastische Verteilung der beiden Substantiva תֹּאַר und מַרְאֶה in den zwei letzten Stichen (52 14). Für מִשְׁחַת, ἅπ. λεγ., das = „etwas Zerstörtes" gefasst wird, l. mit Geiger u. a. das Part. Hoph. מָשְׁחָת *entstellt.* Durch die schweren Ereignisse, die vor und mit der Eroberung Jerusalems die Judäer getroffen hatten, war Israel so zerschlagen, dass es nicht mehr als Volk in Betracht kam; es war unter den Völkern, was unter den Menschen ein durch Krankheit und Leiden Heimgesuchter und Entstellter (v. 3).

3, die dritte Strophe. נִבְזֶה וַחֲדַל אִישִׁים ***Verachtet und menschenverlassen*** ist einigermassen zweifelhaft: der Plural אִישִׁים findet sich zwar noch Prv 8 4 Ps 141 4, fällt aber hier vor folgendem אִישׁ ganz besonders auf; ferner ist 'חֲדַל א eine Verbindung mit unsicherem Sinne, am besten passte „von Menschen verlassen", aber ob nicht vielleicht חָדֵל eher bedeutet: „auf menschliche Gesellschaft verzichtend" oder ähnliches, ist fraglich. Es ist daher begreiflich, dass Cheyne אִישִׁים als Dittographie des folgenden אישמ ansieht und als ersten Stichos vermutet: נִבְזֶה הוּא וְנִקְלֶה ***Verachtet war er und gering geschätzt.*** וִידוּעַ חֹלִי, wörtlich: ein Bekannter der Krankheit, also: einer, der von ihr viel heimgesucht ist. Wie man die Krankheit wörtlich nehmen will, ist unverständlich, da die Übernahme der Krankheiten eines Andern, um diesen zu entlasten, doch unmöglich ist (vgl. v. 4); sie ist ein Bild für die Heimsuchung und die Leiden eines Volkes, durch die es seine nationale Existenz einbüsste und durch die es so weit mit ihm kam, dass es ***einem glich, vor dem man das Gesicht verhüllt,*** aus Ekel und Abscheu vor ihm, um es nicht zu sehen (Hi 17 6 19 19 30 10); vielleicht ist mit Buhl für den gleichen Sinn Stat. constr. des Part. Hoph. מָסְתַּר

zu lesen. לֹא חֲשַׁבְנֻהוּ *wir rechneten nicht mehr mit ihm* d. h. hielten seine gänzliche Auflösung für nahe bevorstehend.

Die frühere Verkennung (v. 1–3) hat nun aber bei den Völkern der bessern Einsicht Platz gemacht, die durch die Rettung und Erhöhung des Gottesknechts erweckt ist (v. 4–6). Die Leiden, die der Ebed-Jahwe getragen hat, hatten sie jedenfalls nicht weniger als er verdient, und aus seinem Dulden ist ihnen nun Heil erwachsen, da sie zur Erkenntnis gekommen sind, dass sie bis dahin irrten und falsche Wege gingen, dass vielmehr in Jahwe das Heil sei. Man hat dieses Bekenntnis im Munde der Heiden für beispiellos erklärt und eben darum die Heiden nicht als die Sprecher gelten lassen wollen, aber schon 45 14–17 stellt Dtjes die Beschämung der Heiden und ihre Anerkennung Jahwes in Aussicht. Wohl ist es eine einzigartige Auffassung, die hier im AT uns entgegentritt; aber sie ist nicht zu grossartig für Dtjes, der erkannt hat, dass Israel als Volk der Religion zum Lichte der Heiden bestimmt ist, dem so herrlich gelungen ist, auch die Leiden Israels dem Plane Jahwes unterzuordnen und zu zeigen, wie durch sie den Völkern das Heil gebracht wird. Besser aber konnte nicht dargelegt werden, wie das Ziel des Heilsplanes erreicht wird, als wenn die Heiden selber die völlige, für sie so bedeutungsvolle Umwandlung ihrer Beurteilung Jahwes und seines Volkes eingestehen. Die Heiden bestätigen hier die Theodicee Dtjes's. Die gewonnene neue Erkenntnis sprechen die Völker zunächst aus in den drei folgenden Strophen v. 4–6:

4, die vierte Strophe: *Aber wahrlich* (אָכֵן, den Gegensatz und die Verwunderung zugleich ausdrückend) ***unsere Krankheiten waren's, die er trug, Und unsere Schmerzen, die er auf sich lud, Dieweil wir ihn rechneten als Getroffenen, Als von Gott geschlagen und mit Plage belegt.*** *Unsere* Krankheiten und Schmerzen sagen die Heiden, weil sie einsehen, dass Israel dieselben an ihrer Statt, sofern sie dieselben durchaus verdient hätten (v. 5a 6), und für sie, sofern dieselben ihnen zum Heile dienen (v. 5b), getragen hat. Von der Satisfaktionslehre liegt aber hier nicht die Spur vor, es handelt sich in der Auffassung der Heiden lediglich um Stellvertretung. Das הוּא im zweiten Stichos wird am besten mit Ḳĕrē nach einigen Handschriften in den Text genommen. נָגוּעַ bedeutet den vom נֶגַע (was wiederum gewöhnlich den Schlag Gottes, bes. den Aussatz, bezeichnet) Betroffenen, also den von Gott Heimgesuchten, wie auch die folgenden Näherbestimmungen angeben. Israel erschien den Völkern als Gott verhasst, als von Gott mit Plage belegt, als ein Volk, das Gott verderben wolle; offenbar hat der Autor das Bild eines Aussätzigen vor Augen vgl. auch v. 2b 52 14. Die Heiden urteilten früher, wie die Juden: Krankheit, bes. der Aussatz, ist eine Strafe Gottes vgl. Num 12 9 f. II Reg 15 5; jetzt aber sind sie zu einer höheren Ansicht gelangt, wonach das Leiden nicht eine Strafe sein muss, zu der höheren Ansicht, welche Dtjes hat, der den Zweck der Wegführung Israels ins Auge fasst. Man sieht, auch Dtjes lässt so wenig, wie der Dichter des Hiob, Jahwes Willen unter das Gesetz geknechtet sein, noch das Jus statt Jahwe als das Absolute gelten.

5, die fünfte Strophe: *Und er war doch durchbohrt um unserer Sünden, Zerschlagen um unserer Vergehungen willen, Es lag doch die Züchtigung zu unserem Heile auf ihm Und wurde durch seine Striemen uns Heilung.* L. מְחֻלָּל Part. Pu. mit CHEYNE vgl. 51 9. Das Bild ist hier nicht mehr das eines Kranken, eines Aussätzigen, sondern das eines Verwundeten, der zum Tode getroffen ist. Israel war nicht nur wie ein Aussätziger gemieden und verachtet, sondern auch schon der Vernichtung, dem Untergang nahe, — das alles aber um der Schuld

der Heiden willen und zu ihrem Heil. Dass jede eigene Schuld Israels damit in Abrede gestellt werde, darf nicht hieraus gefolgert werden; man vergesse nicht, dass die Heiden sprechen und dabei Israel mit sich selber vergleichen, s. auch zu v. 5ᵇ und v. 9ᵇ, und denke daran, wie sehr bei Dtjes das Mitleid überwiegt vgl. schon 40 2 (כִּפְלַיִם), dann bes. auch 49 14-21. Was für eigene Verschuldungen die Heiden im Auge haben, s. zu v. 6. Auch in v. 5ᵇ wollen die Heiden nicht christliche Dogmatiker sein; sie reden nicht von der Wirkung der Leiden des Gottesknechts auf Gott, am allerwenigsten von einer genugthuenden Kraft derselben zur Umstimmung Gottes, sondern von dem Einfluss auf ihre eigene Erkenntnis: Die Züchtigung Israels öffnet den Heiden die Augen, sie weckt die Erkenntnis der eigenen Schuld und führt zur Anerkennung Jahwes als des einen Gottes und damit zur Aufgabe ihres Irrtums; dieses beides ist nicht blos intellektuell zu fassen, sondern hat praktische Folgen, da die wahre Religion nicht nur Aufklärung, sondern Heil, Rettung ist. Das Leiden Israels war nicht der Vernichtungsschlag gegen einen Gottgehassten, sondern das Züchtigungsmittel Jahwes, der Schlag des Erziehers (מוּסָר und חַבֻּרָה = חַבּוּרָה 1 6), der damit zeigt, was er nicht will, was ihm Sünde ist, und anderseits beweist, was für ein gewaltiger Gott er ist, der sein Volk aus dem Tode wieder erstehen lassen kann. Zu der Passivkonstruktion נִרְפָּא vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 121a; Grätz schlägt מַרְפֵּא *Heilung* dafür vor.

6, die sechste Strophe: ***Wie Schafe verliefen wir uns alle, Wir gingen alle unsre eignen Wege, Jahwe aber liess ihn treffen Die Vergehung von uns allen.*** Damit sprechen die Heiden die Einsicht aus, dass sie das Schicksal Israels verdient hätten, weil sie sich verfehlt und Sünde begangen haben. Sie folgten dem Hirten d. h. Jahwe nicht, sie gehorchten ihm im Grunde doch noch weniger als Israel, sie gingen den Götzen nach, kümmerten sich um Jahwe nicht. Mit diesem Bekenntnis der eigenen Sünde behaupten sie aber nicht die (jedenfalls nicht die absolute) Sündlosigkeit Israels; wenn dies ausgedrückt sein wollte, müsste אֲנַחְנוּ dem בּוֹ gegenüberstehen. Übrigens wäre auch gar nicht zu verstehen, wie das von Jahwe geschickte Leiden des Schuldlosen die Heiden zur Erkenntnis ihrer Sünde und zur Anerkennung Jahwes als des wahren Gottes hätte bringen sollen.

7—11ᵃ (bis יַצְדִּיק) Das Geschick Israels und Jahwes Willen geschildert von den Völkern in vier weiteren Strophen. **7**, die siebente Strophe, hebt hervor, wie sich Israel in dieses schwere Schicksal ergab und die Misshandlungen hinnahm; gemeint ist die Behandlung, die ihm durch andere Völker, bes. die Chaldäer, zuteil wurde, vgl. 42 4 50 5 6 7. Es musste, so sieht der Prophet es an, den Völkern wunderbar vorkommen, dass Israel sein Unglück von Jahwe herleitete und doch die Hoffnung nicht völlig aufgab; das war die Folge der Weissagung, von der in Dtjes so oft gesprochen ist und die er so oftmals als den Vorzug Israels vor den Völkern hervorgehoben hat. ***Misshandelt wurde er und er ergab sich darein***, die Umstellung des וְ vor נַעֲנֶה würde den Gedanken der Ergebung erst in den zweiten Stichos zurückdrängen; נַעֲנֶה stände dann נִגַּשׂ parallel und besagte nichts als „bedrückt war er". ***Und that seinen Mund nicht auf, Wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird,***

Und ein Schaf, das vor seinen Scherern verstummt. Die Schlussworte sind aus Versehen wiederholt, vgl. ähnliches 41 7; warum שֶׂה und רָחֵל verschieden behandelt sind, das eine den Artikel bekommt, das andre nicht, ist nicht einzusehen, נֶאֱלָמָה ist doch als Perf. und nicht als Part. punktiert. Ob nicht auch לִפְנֵי גֹזְזֶיהָ, das nach dem טֶבַח sehr schwach ist, dem Kontext ursprünglich fremd ist, darf man gewiss fragen. Wenn Jer 11 19 seine Geduld unter ähnlichem Bilde beschreibt, so ist das kein Beweis, dass hier auch eine Einzelperson als Dulder gemeint sei.

8 Dass diese (achte) Strophe von dem Tod des Ebed-Jahwe handelt, ist gewiss; dagegen aber alles Einzelne unsicher; z. B. ob מִן *aus* oder *infolge von* bedeute, ob אֶת־ Präposition, = *unter*, oder Objektspartikel sei, ferner ob דורו *seine Zeitgenossen* oder *seine Wohnstätte* bezeichnen wolle. Am sichersten ist noch, dass am Schluss für נֶגַע לָמוֹ „ein Schlag ihnen" zu lesen sei: נֻגַּע לַמָּוֶת (oder נָגַע) = *zum Tode getroffen* vgl. LXX. Vielleicht darf man folgendes als dem ursprünglichen Texte nahekommend ansehen: *Ausgeschlossen vom Recht ist er hinweggerafft,* l. עָצוּר מִמִּ׳ für עצר וממ (das מ ist davorgetreten, als das ו als *und* hinter ר versetzt war) und vgl. zu עצר mit מִן I Chr 12 1 Gen 16 2: als einer, dem das Recht verschlossen war, wurde er weggenommen (vgl. 52 5 Jer 15 15), nicht: in den Himmel entrückt (II Reg 2 10), was kaum zum Grabe v. 9 passt; *Und* was *sein Geschick* betrifft, *wer bedachte es,* für דורו l. mit Cheyne דַּרְכּוֹ, seinen Weg, sein Ergehen, vgl. 40 27 Ps 37 5; ferner l. שׂוֹחֵחַ Perf., das י ist aus Dittographie entstanden; *Dass er entnommen worden aus dem Lande der Lebenden* vgl. Ps 88 6, *Wegen unserer Sünden zum Tode getroffen,* l. für מִפֶּשַׁע עַמִּי mit Budde מִפְּשָׁעֵנוּ (vgl. v. 5), eventuell: מִפֶּשַׁע עַמִּים = wegen der Sünde der Völker. Israel ist nicht nur in eine andre Gegend weggeführt, es hat auch als Volk zu existieren aufgehört, es ist gleichsam von der Oberwelt, vom Lande der Lebendigen, verschwunden, und niemand hat dabei daran gedacht, warum das geschah, warum ihm das Recht versagt war (vgl. auch v. 9b), das es doch, wie die andern Völker, hatte. Unbedenklich hat man es ins Grab gelegt, wie

9, die neunte Strophe, besagt: *Bei Abtrünnigen wurde ihm sein Grab gegeben Und bei Gottlosen sein Grabhügel aufgeworfen, Trotzdem er keinen Frevel verübt hatte Und kein Trug in seinem Munde war.* Da die Ergänzung eines Subjekts, הַנֹּתֵן = *man*, zu וַיִּתֵּן schwierig ist, liest man besser das Passiv וַיֻּתַּן; weiter ist mit Cheyne פֹּשְׁעִים (vgl. v. 12) für רְשָׁעִים zu lesen, da man letzteres an Stelle des unmöglichen עָשִׁיר, *reich*, braucht. Für בְּמֹתָיו genügt die Änderung in בְּמוֹתוֹ kaum, da „in seinem Sterben" zu spät und schwach erscheint nach v. 8 9aα; aber auch weder בָּמָתוֹ (seine Bama, was doch schwerlich Grabhügel bedeutet), noch בֵּיתוֹ oder בֵּית־מוֹתוֹ genügen, vielleicht ist wirklich mit Cheyne גְּדִישׁוֹ (oder גְּדִשׁוֹ) Hi 21 32 anzunehmen, da von במתיו das מ zu עָשִׁיר resp. רשעי gehören, בת = גד und יו der Rest von ישו sein kann. Wie ein Frevler und Gottloser, dem man kein ehrliches Grab gönnt (vgl. I Reg 13 21 Jer 26 23), ist Israel behandelt; es kam bei seinem Tode nicht ins Familiengrab, weit weg von seiner Heimat, in der Fremde, wurde ihm sein Grab bestimmt. Und doch (עַל ist = עַל אֲשֶׁר, vgl. Hi 16 17 und Ges.-Kautzsch[26] § 160c) hatte es keinen Frevel, keine Gewaltthat, noch Betrug verübt; man darf die Worte nicht dahin

deuten, dass Sündlosigkeit ausgesagt sei, der Sinn ist, dass Israel kein Verbrechen begangen habe, welches den Tod und ein ehrloses Begräbnis verdient hätte. Anderes würde in v. 9 stehen, wenn CHEYNE mit seiner neuesten Konjektur Recht hätte: וַיְחַטֵּא אֶת־פֹּשְׁעִים בְּחַבֻּרָתוֹ וְאֶת־רְשָׁעִים בְּמַכָּתוֹ *Er entsündigte die Abtrünnigen durch seine Strieme Und die Gottlosen durch seine Wunde, Weil* etc.

10 $11^{a\alpha}$ Die zehnte Strophe, die offenbar von dem wunderbaren Wiedererstehen des Ebed-Jahwe durch Jahwes Rettung spricht, liegt in sehr entstelltem Texte vor. Die meisten Ausleger finden in demselben entweder zwei ganze oder verstümmelte Strophen; aber ויהוה חפץ דכאו החלי und וחפץ יהוה בידו יצלח sind deutliche Dubletten, wie auch נפשו יראה zweimal erscheint. Daraus ergiebt sich, dass die in v. 10 zwischen den Dubletten stehenden Worte אִם־תָּשִׂים אָשָׁם die nachträgliche Ausfüllung einer Lücke sind, in welche nach v. 11 vielmehr מעמל gehört. Im besten Falle müsste mindestens יָשִׂים („wenn er seine Seele als Schuldopfer einsetzt") gelesen werden, ohne dass jedoch damit ein dem Zusammenhang und dem ganzen Capitel entsprechender Gedanke gewonnen wäre, weshalb denn auch schon viel eingreifendere Veränderungen versucht worden sind (DUHM: הֶחֱלִים אֶת־שַׁיבוֹ מַשָּׂא = Gesunden zu lassen sein Alter, Die Lust [seiner Seele etc]; BERTHOLET: הָהֵל אֶת שְׁמוֹ, ev. אֱמֶת שְׁמוֹ = Leuchten zu lassen seinen Namen [oder: die Wahrheit seines Namens]). Unter Beachtung, dass die Strophe in doppeltem Texte vorliegt, wird sich als ursprünglich etwa vermuten lassen: *Aber Jahwe hatte Gefallen an seinem Knechte,* l. בְּעַבְדּוֹ, aus dem sowohl דַּכְּאוֹ, = ihn zu zermalmen (, von DUHM als aram. für זַכֹּה, = ihn zu reinigen, gefasst), als auch בְּיָדוֹ (von BERTHOLET in בְּהֹדוֹ „an seiner Verherrlichung" geändert) verdorben ist; *Und errettete aus dem Ungemach seine Seele,* l. וַיְחַלֵּץ (vgl. DUHM, CHEYNE) für die Dubletten: הֶחֱלִי, er machte krank(?), und יַצְלִח, es wird gelingen, und punktiere מֵעָמָל. *Er lässt ihn Licht sehen in Fülle* (wörtlich: und er wird satt), l. יַרְאֵהוּ + אוֹר, beides nach LXX, und וְישבע; in v. 11 fehlt אור, in v. 10 ausserdem noch וְיִשְׂבַּע; für den Sinn vgl. Ps 36 10 50 23; *Nachkommen, die lange leben,* בְּדַעְתּוֹ scheint eine יִשְׂבַּע oder יַצְדִּיק angepasste Dublette von זֶרַע zu sein, wenn man nicht als die vierte Zeile auch hier besser den zweiten Text bevorzugen und lesen soll: בְּזַרְעוֹ יַצְדִּיקֵהוּ *In seinen Nachkommen verhilft er ihm zum Recht.* Auf diese Weise ist die Rede der Völker gut abgeschlossen: Das dem Tode verfallene Israel lebt auf, findet Rettung und kommt jetzt zu seinem Rechte, da ihm Jahwe das Heil erscheinen und eine grosse Nachkommenschar zuteil werden lässt, vgl. 50 8.

γ) **53** $11^{a\beta}$ (von צַדִּיק an)–12 Die beiden Schlussstrophen des Gedichtes. Jahwe spricht wieder, wie zu Anfang (vgl. *mein Knecht* v. 11 und 52 13) und fasst nochmals zusammen: durch Kreuz zur Krone, durch Leiden zum Siege und zum Heile der Völker.

$11^{a\beta}$–$12^{a\alpha}$ (bis שָׁלָל) *Gerecht steht da mein Knecht den Vielen, Da ihre Sünden es sind, die er auf sich genommen; Darum wird er Besitz erhalten unter Grossen Und mit Mächtigen Beute teilen.* צַדִּיק, das sich, am Anfang der neuen Strophe stehend, mit dem unmittelbar vorangehenden יַצְדִּיקֵהוּ nicht stösst, sondern dieses wirkungsvoll aufnimmt, bedeutet *gerecht, der, der Recht*

hat und Recht behält. So steht Israel als der Sieger da vor den vielen Völkern, geht er als Sieger hervor aus der gewaltigen Krisis des Exils, in der er getragen hat, was die Völker durch ihre Sünden verdienten; mit dem letzten Stichos von v. 11, wie mit צַדִּיק wird so deutlich auf v. 1–11aα verwiesen, dass dieses Mittelstück unmöglich erst ein späterer Zusatz (so BERTHOLET) sein kann. Als Sieger wird er nun auch unter Grossen Besitz erhalten (l. nach LXX mit DUHM u. a. יִנְחַל für אֲחַלֶּק־, das wegen der Wiederholung zu weichen hat; ebenso l. בְּרַבִּים statt בָּר׳, da das parallele עֲצוּמִים artikellos steht) und mit Starken Beute teilen, d. h. unter den Völkern hochangesehen und geehrt sein, vgl. 52 13–15 und s. zu der sprichwörtlichen Redensart auch Prv 16 19.

Die letzte Strophe **12**aβb hebt noch einmal (vgl. schon den zweiten Stichos der vorigen Strophe) kräftig hervor, was allein zum Siege führte; ja hier wird in den Leiden nicht nur der notwendige Durchgangspunkt, sondern selbst ein Grund zur Erhöhung Israels gesehen. Man sieht, wie auch hier der Ton des Mitleids durchbricht, der Dtjes beherrscht. ***Dafür, dass er sein Leben dahingab***, wörtlich: „seine Seele ausgoss", ein Bild, das auf die alte Vorstellung zurückgeht, dass die Seele im Blute sei Lev 17 11; לַמָּוֶת ist unnötig vgl. Ps 141 8 und, weil es metrisch den Stichos überfüllt, als Glosse anzusehen (DUHM, CHEYNE); ***Und zu den Abtrünnigen gerechnet wurde*** vgl. v. 9, ***Während er doch die Sünden vieler trug Und für die Abtrünnigen eintrat;*** zu יַפְגִּיעַ (CHEYNE liest dafür wegen v. 6 יְכַפֵּר) vgl. 59 16 Jer 36 25, für den Sinn v. 4 5 in unserem Cap.

Dieses letzte Ebed-Jahwe-Gedicht bildet darum einen Höhepunkt in der israelitischen Religion, weil es in grossartiger Weise das Problem, das die Leiden dem Denken des Menschen bereiten, zu lösen versteht. Es ist nicht nach dem Grunde, sondern nach dem Zwecke derselben zu fragen; nicht die juristische Gerechtigkeit lenkt die Geschicke der Welt, sondern die weise Pädagogie des allmächtigen Gottes, der das Heil der ganzen Völkerwelt will. Die Tragik im Geschicke Israels, allein vor allen Völkern dulden zu müssen, löst sich daher auf in den herrlichen Trost, dass gerade dieses Leiden Israels Ruhm ausmacht und sein und der Völker Heil begründet. Kein Wunder, dass dieses Capitel dem NT viele Anknüpfungspunkte gegeben hat, vgl. ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ Joh 1 29 36; ferner vgl. I Pt 2 22–25 Mk 15 28 Lk 22 37 Rm 4 25. Leider aber haben christliche Theologen, statt wie die Heiden in unserem Capitel vor dem Gottesknecht, den im NT die Liebe zu den Menschen, nicht nur das Geschick in den Tod führte, sich in Demut zu beugen und von Gottes wunderbarer Pädagogie sich ergreifen zu lassen, aus unserem Abschnitt juristisch-dogmatische Theorien abgeleitet und lieber über Eindrücke, die der ewige Gott bei diesen Vorgängen auf Erden empfunden habe, spekuliert.

Die Einheitlichkeit von 52 13—53 12 ist neuerdings von BERTHOLET (zu Jes 53, 1899) bestritten, der die zehn Strophen (53 1–11a), in denen die Heiden sprechen, meint herausnehmen zu müssen. Er sieht darin die Darstellung der Beurteilung, die sich nachträglich dem Autor von dem Martyrium des in der syrischen Verfolgung getöteten 90jährigen Schriftgelehrten Eleazar ergab, vgl. II Mak 6 18–31. Oben ist jedoch gezeigt, wie enge dieses Mittelstück mit dem „Rahmen" zusammenhängt vgl. z. B. zu 53 11 f., und mehrfach ist betont, wie wenig auch die Einzelzüge von v. 1–11 (Aussatz, Verwundung, Tod, Begräbnis, Wiederaufleben) auf eine Einzelperson anwendbar sind; endlich ergab die von BERTHOLET nicht näher in Betracht gezogene Auffassung, dass die Heiden in v. 1–11a die Sprecher sind, eine im Ganzen, wie im Einzelnen vollauf befriedigende Erklärung der wichtigen Stelle, dass die dem Texte viel weniger gerecht werdende Beziehung auf das Martyrium Eleasars, der doch weder aussätzig war, noch als von Gott geschlagen verachtet wurde, aber auch nicht wie ein Wurzelspross in dürrem

Erdreich aufwuchs, noch nach seinem Tode wieder auflebte, unannehmbar ist. Die Unterschiede, welche Bertholet zwischen Rahmen und Mittelstück findet, sind sehr zweifelhaft: Der Eindruck, dass „die Dichtung vom Märtyrer individueller, persönlicher gefärbt sei als der Ebedspruch", rührt offenbar nur daher, dass v. 1–11 die Schilderung ins Einzelne geht, während der Rahmen Gegenwart und Zukunft in grossem Zuge einander entgegensetzt, und beweist nicht für die Verschiedenheit der Herkunft, sondern dafür, dass z. B. der Anfang 52 13–15 durchaus der individuellen Auffassung im Wege steht. Dass die Umgebung des Märtyrers nur Zuschauerin sei, während im Rahmen Knecht und Umgebung zu leiden haben, lässt sich bei Beachtung von 53 11ᵇ 12 und 53 5 9, die dasselbe besagen, nicht aufrecht erhalten. Dass das Mittelstück nur von einer Wirkung auf die eigenen Volksgenossen wisse, hat in עַמִּי v. 8, dessen Singular auf alle Fälle unrichtig ist, da er zu dem durchgehenden Plural vgl. z. B. v. 1 u. 6 nicht passt, keinen festen Grund (vgl. oben zu v. 8). Dass „er wird sich am Lichte satt sehen" (v. 10) und „er wird mit Mächtigen Beute teilen" (53 12) unbedingt sich ausschliessen, kann nur zugeben, wer den ersten Ausdruck bildlich, den zweiten aber wörtlich fasst, derjenige aber nicht, welcher die beiden Ausdrücke gleich behandelt. Endlich soll „sich ein Einfluss von Jes 53 auf seine Umgebung sowenig wie überhaupt auf eine Schrift des AT nachweisen lassen." Aber man vgl. doch 43 10 45 14–17 23, um nur diese Stellen aus Dtjes zu nennen, und bedenke andrerseits, wie sehr es den nachexilischen Juden feststand, dass sie die Prärogative vor allen Völkern besässen, und wenn sie lieber von der ihnen Gewinn bringenden Arbeit der Völker als von ihren eigenen Leiden für die Völker sprachen, so ist es eben bekannt, wie hoch Dtjes über Mit- und Nachwelt hinausragte. Übrigens blieb ihnen fest, dass die Heiden an der Rettung Israels Jahwes Macht erkennen werden. Die Zweifel an der Einheitlichkeit von 52 13—53 12 sind daher unbegründet.

Über das Verhältnis der Ebed-Jahwe-Gedichte zu Dtjes, sowie die Literatur über diese Gedichte s. Schlussbem. zu Cap. 55.

g) 54 1–17 Jerusalems künftiges Glück und Herrlichkeit.

Zu der vermeintlichen Zusammenhangslosigkeit von Cap. 54 mit 52 13—53 12 s. Vorbem. zu 49 1—54 17 (S. 326) und vgl. auch zu 54 1 3.

α) **54 1–10** Zion soll jubeln; denn es wird sich weit ausdehnen und das frühere Leid vergessen ob der ewigen Gnade, mit der es von Jahwe beglückt wird. Die Verse 1–6 gehören enger zusammen und jeder Vers enthält ein Doppeldistichon, während in v. 7–10 zwei Trostsprüche in besonderer Form (s. dort) angefügt sind.

1–3 Aufforderung an Zion zu jubeln über die Menge seiner Kinder, vgl. 49 20 f. Dass Zion nicht mit Namen genannt ist, beweist nicht Einsetzung von 52 13—53 12; auch dort (52 11 f.) sind zuletzt Andere angeredet und 54 1 ist ein neuer Anfang. **1** רִנָּה וְ wird als unnötig (vgl. 52 9) und das Metrum störend zu streichen sein (Duhm, Cheyne). Zu שׁוֹמֵמָה vgl. II Sam 13 20. Zion ist nicht mit anderen Städten verglichen, sondern ihre Gegenwart, da sie vereinsamt, nicht בְעוּלָה *vermählt,* ohne בַּעַל = Gemahl, Eheherr (vgl. Gen 20 3 Dtn 22 22) ist, mit ihrer Vergangenheit, da sie nicht von Jahwe getrennt war. Zu der Verheissung, dass Zion jetzt eine zahlreichere Bevölkerung haben solle, als früher, vgl. 53 12ᵃ. **2** מִשְׁכְּנוֹתַיִךְ fehlt mit Recht in LXX, schon der Plural passt nicht, da es sich hier um die Aufrichtung eines grossen Zeltes handelt (Duhm, Cheyne); ebenso l. mit Oort u. a. nach LXX und den andern Versionen הַטִּי statt יַטּוּ, also: *spanne aus, ohne zu sparen* (אַל־תַּחְשֹׂכִי). Für ein weites Zelt müssen die Stricke lang und die Zeltpflöcke fest sein. **3** hat nur anderthalb Distichen, כִּי schliesst sich nicht gut an v. 2 an; es fehlt somit

der erste Stichos, der etwa wie v. 1a oder v. 4a zu Jubel oder Furchtlosigkeit aufforderte (Duhm, Cheyne). Zions Angehörige (זַרְעֵךְ) sollen ***sich*** nach allen Seiten ***ausbreiten*** (פָּרַץ, wie Gen 28 14 30 30 43 Ex 1 12 beim Jahwisten), ***Völker in Besitz nehmen*** vgl. Gen 22 17 24 60 und ***verödete Städte wieder bevölkern***, es soll also ein ausgedehntes, auch über Palästinas Grenzen hinausreichendes israelitisches Reich hergestellt werden, wie das davidische, vgl. dazu wiederum 53 12.

4–6 Die Freude über die Wiedervereinigung mit Jahwe lässt Zion seine frühere Schmach vergessen. **4** Zion braucht ***sich*** so wenig ***beschämt zu fühlen***, wie der Ebed-Jahwe, vgl. נִכְלָם 50 7; denn es wird nicht zu Schanden (בּוֹשׁ vgl. ebenfalls 50 7). ***Die Schmach deiner Witwenschaft*** bezeichnet die Zeit des Exils, da Jahwe beim Zusammenbruch des Staates Zion verlassen hat und dorthin erst bei der Wiederherstellung desselben zurückkehrt (vgl. 52 8); demnach wird ***die Schande deiner Jugend***, d. i. die Schande, die es als junges Eheweib erfuhr, auf die ägyptische und assyrische Knechtschaft gehen vgl. Hes 16 4–8. Zu der Endung ־ַיִךְ an dem singul. Subst. auf וּת— vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 91 l.

5 fällt unter den Doppeldistichen v. 1–6 auf mit seinem יְהוָה צְבָאוֹת שְׁמוֹ, das auch bei Dtjes bisweilen, wie anderswo, Marke eines Zusatzes ist vgl. 48 2, und mit dem ähnlichen Satze: „Gott der ganzen Erde wird er geheissen". Auch trennt v. 5 den Trostgrund in v. 6 von v. 4 und bleibt selber trotz seinem בעליך nicht genau beim Bilde. Daher ist v. 5 als Einschub eines zu betrachten, der noch eigens hervorheben zu müssen meinte, dass der Schöpfer Zions und Gott der ganzen Welt Zions בעל sei. Für בֹּעֲלַיִךְ, das eine neue Vermählung vorraussetzte, während doch Zion keinen Scheidebrief erhalten hat (50 1), ist zu lesen בְּעָלַיִךְ; zu diesem sog. plur. majest., wie zu עֹשַׂיִךְ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 124 i k.

6 Zion ist nicht von Jahwe definitiv geschieden, aber für einige Zeit allein gelassen und deshalb in trüber Stimmung, sie gleicht während der Zeit des Exils einer von ihrem Manne vernachlässigten Gattin (polygamische Verhältnisse sind vorausgesetzt vgl. Est 1 19 2 14), jedoch Zion darf sicher sein, dass sie sowenig vergessen wird, wie eine Jugendgattin (Prv 5 18 Mal 2 14 f.), zu welcher die Jugendliebe immer wieder hervorbricht. וְ—כִּי leitet, wie אַף כִּי Gen 3 1, einen Ausruf ein: ***Und eine Jugendgattin***, wie wäre das möglich, ***dass sie wirklich verschmäht werden könnte!*** Zion wird wieder mit Jahwe vereinigt, ***er ruft dich***, קְרָאָךְ statt קראך s. Ges.-Kautzsch[26] § 58 g. Mit Duhm, Cheyne ist יהוה des Metrums wegen von v. 6a nach v. 6b hinter אָמַר zu versetzen.

7 8 Der erste Trostspruch: Gottes Zorn war nur eine einen Augenblick währende Unterbrechung seiner ewigen Gnade; vgl. Ps. 30 6. Der Spruch bildet einen Fünfzeiler, vgl. zu 40 12–16. **7** ***Einen kleinen Augenblick*** nennt Dtjes hier hyperbolisch die Zeit des Exils, vgl. dagegen 42 14. אֲקַבְּצֵךְ ist = ***ich sammle dich***, nämlich die zerstreuten Angehörigen Zions, und bedeutet hier sowenig, wie 40 11, „mit dem Arme fassen" oder „an sich ziehen". **8** שֶׁצֶף ἅπ. λεγ. erklärt man als gleichbedeutend mit שֶׁטֶף ***Erguss, Schwall*** Prv 27 4; aber die Ähnlichkeit mit dem folgenden Worte macht es wahrscheinlich, dass die übelangebrachte Assonanz nicht der Absicht Dtjes's, sondern der Unachtsamkeit eines Abschreibers entstammt. שֶׁצֶף ist als stehengebliebener

Schreibfehler für קֶצֶף zu tilgen (DUHM, CHEYNE); aber erst durch Entfernung des in LXX fehlenden רֶגַע wird der Stichos auf das richtige Mass gebracht: *Im Zorn verbarg ich mein Gesicht vor dir.*

9 10 Der zweite Trostspruch: Die ewige Dauer des neuen Bundes. Zwei Fünfzeiler. **9** erinnert an die Noah gegebene Versicherung, keine Flut mehr heraufzuführen (vgl. den Jahwisten Gen 8 21 f.) und erklärt, dass *dies* d. h. die Verheissung, die Jahwe jetzt giebt (dort Gen 8 21 mit אָמַר, hier mit נִשְׁבַּע ausgedrückt), geradeso sei, *wie* jene *in den Tagen Noahs* (l. כִּימֵי, wie die alten Versionen ausser LXX, einige MSS. und viele Ausleger, für כִּי־מֵי), nämlich: definitiv sei. Für אֲשֶׁר ist dem entsprechenden כֵּן gemäss כַּאֲשֶׁר *wie* zu lesen (LXX, OORT, DUHM, CHEYNE). Die Stichen sind hier sehr ungleich und der ganze Fünfzeiler daher wenig regelmässig. **10** Gottes Gnade ist beständiger und sein Friedensbund fester als die Ordnungen der Natur; vgl. Jer 31 35 f. 33 20-26 Ps 46 3 f. Zu מֵאִתֵּךְ = אִתָּךְ vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 103 b; zu בְּרִית שְׁלוֹמִי *Friedens- und Freundschaftsbund* vgl. Hes 37 26 Mal 2 5; zu מְרַחֲמֵךְ s. 49 10. Es giebt für Dtjes etwas Höheres und Festeres als die Gesetze der Natur: Gott und seine Liebe.

β) **54 11–17** Das neue Jerusalem. Der Anfang v. 11–14ᵃ besteht aus drei Dreizeilern; das Metrum der Schlussverse 14ᵇ–17 ist unsicher. **11 f.** Der äussere Glanz, vgl. Tob 13 16 17 Apk Joh 21 18–21. סֹעֲרָה kann nicht Part. Kal sein, sondern ist entweder als Part. Pu. ohne מְ (vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 52 s) = die von Stürmen heimgesuchte, oder besser als Perf. Pu. zu fassen und bildet wie das folgende Pu. einen Hauptsatz an Stelle eines Eigennamens, vgl. a. a. O. § 152 a N. 2. Für פּוּךְ *Stibium*, das als Schminke für Frauenaugen, aber nicht für Bausteine passt (s. II Reg 9 30 Jer 4 30), ist נֹפֶךְ zu lesen (WELLH.). נֹפֶךְ ist der lupakku-Stein der Amarnatafeln, der m-f-k(t) der Ägypter, demnach ein grüner Edelstein, der Malachit, vgl. W. MAX MÜLLER Orient. Lit. Zeit. 1899 [No. 2], Sp. 39–41. Ferner wird man mit WELLH. אֲבָנַיִךְ in אֲדָנַיִךְ und mit BUHL וִיסַדְתִּיךְ in וִיסוֹדֹתַיִךְ *deine Fundamente* zu verwandeln haben: *Ich lege in grünen Edelsteinen* (l. בְּנ׳) *deine Grundfesten* (Hi 38 6) *Und deine Fundamente in Sapphiren* (l. בְּס׳), also in blauen Edelsteinen. Als Bausteine bei einem königlichen Palast erscheinen beide in Ägypten, vgl. ERMAN Ägypt. 259. **12** Diesen unteren Steinlagen in grüner und blauer Farbe entspricht der Oberbau: Die Zinnen werden aus Rubin, der wohl am ehesten dem (von seinem roten Funkeln vgl. כִּידוֹד „Funke") כַּדְכֹּד genannten Edelstein gleichzusetzen ist, und die Thore aus Ekdach-Steinen (wahrscheinlich nach קָדַח, brennen, = Karfunkelsteinen, wenn nicht dafür nach LXX קֶרַח, Krystall, zu lesen ist vgl. Hes 1 22) erbaut; גְּבוּל bedeutet die *Einfriedigung* (vgl. Hes 40 12), die Hofmauer, die ganz aus Edelsteinen errichtet wird. Dtjes scheint das neue Jerusalem als eine grosse Königsburg, nicht als Stadt gedacht zu haben. **13 14ᵃ** Die Gotteserkenntnis und Wohlfahrt der Bürger. Für das erste בָּנַיִךְ l. mit DUHM, GRÄTZ, CHEYNE בֹּנַיִךְ *deine Erbauer;* das sind natürlich keine Andern als Jerusalems Angehörige 49 17, aber durch diese Lesung wird die Wiederholung des gleichen Wortes vermieden. Die *Erbauer* heissen לִמּוּדֵי יְהוָה, nicht weil sie nach Jahwes Plan die Stadt bauten, sondern weil im neuen Jerusalem

alle Jahwe kennen und dem Willen ihres göttlichen Lehrers gehorchen vgl. 50 4 Jer 31 14 Jo 3 1 2 Joh 6 45. **14**[a] צְדָקָה ist parallel mit שָׁלוֹם = *Heil; fest wirst du gegründet sein in Heil* vgl. 45 8 d. h. dein Heil wird bleiben. Zu der Assimilation des ת an כ in dem Hithpa. תִּכּוֹנָנִי vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 54 c.

14[b]**—17** Die Sicherheit und Uneinnehmbarkeit Jerusalems. Dreizeiler sind hier nicht mehr zu entdecken, wie in v. 11–14[a], aber Gewissheit über die ursprünglich intendierte Gliederung ist schwer zu erlangen: Mit DUHM, CHEYNE wird man v. 15 und 17[b] für sekundär ansehen müssen, dann bleiben vier Distichen als ursprünglich dtjes'nisch. **14**[b] Für den schwierigen Impera. רַחֲקִי l. mit GRÄTZ, CHEYNE das Imperf. תִּרְחֲקִי (ת zu Anfang konnte leicht verwischen): *Fern wirst du sein von Bedrückung, denn du hast nichts zu fürchten, Und von Zerstörung* (vgl. Jer 17 17), *denn sie kommt dir nicht nahe.*

Wie man **15** auch fasse, so erscheint er als dem Zusammenhang fremd: Setzt man עָלַיִךְ aus dem zweiten Stichos in den ersten hinter יָגוּר und nimmt גוּר = *angreifen*, so ist es eine Bemerkung, die v. 14[b] limitiert und erklärt: Wenn aber doch ein Angriff erfolgen sollte, so geschieht es ohne Jahwes Willen und der Angreifer fällt (OORT, RYSSEL). Lässt man עָלַיִךְ an seinem Ort, so muss man es mit: *dir gegenüber (fällt er)* übersetzen; doch meint der Glossator vielleicht nach v. 17[a], wo von der Unbrauchbarkeit der Waffen gegen Jerusalem gesprochen ist, dass der Angreifer Jerusalem *zufällt.* LXX denkt bei גוּר an גֵּרִים, Proselyten, die kommen und in Jerusalem Zuflucht suchen, was dem Zusammenhang jedenfalls noch weniger angemessen ist. CHEYNE vermutet als möglich: הֵן גּוֹי יְגוּדְךָ אֶפֶס מֵאִתִּי מִי יָגֻר אִתָּךְ אֵלַיִךְ יִתְפַּלָּל = „Wenn ein Volk dich angreift (vgl. Gen 49 19), geschieht's ohne meinen Willen; Wer dich angreift, wird zu dir flehen" vgl. 45 14; aber auch so soll der Vers nicht ursprünglich in den Text gehören. Zu dem Gebrauch von מִי vgl. 44 10 50 10.

16 begründet v. 14[b]: Jahwe ist der Lenker der Kriege als der, welcher die Hersteller der Waffen und diejenigen, die dieselben gebrauchen, geschaffen hat; darum kann er dafür sorgen, dass Jerusalem von Angriffen und Kriegen unberührt bleibt. Die beiden אָנֹכִי בָרָאתִי fallen wohl auf, aber sie ersetzen unser: *sowohl .... als auch* oder *wie .... so auch;* der Nachdruck liegt auf dem zweiten Satze, die Wahrheit des ersten gilt als allgemein zugegeben: Jahwe hat die Menschen die Schmiedekunst gelehrt. לְמַעֲשֵׂהוּ mit auf חָרָשׁ bezüglichem Suff. = *gemäss seiner Kunst.* Zu לְחַבֵּל ist nicht die vom Künstler verfertigte Waffe als Objekt zu ergänzen; das Verb steht absolut und als Objekt sind Reiche und Städte gedacht, welche von Gott geschaffene *Verderber* (מַשְׁחִית), wie Sanherib, Nebukadrezzar und andere „Gottesgeisseln", vernichten. Die von CHEYNE adoptierte Lesung KLOSTERMANNS: לַחְבֹּל „um ein Pfand zu nehmen" setzt dagegen voraus, Jahwe habe einen „Verderber" zu dem besondern Zweck geschaffen, von denen, die Gott gegenüber in Schuld sind, ein Pfand für volle Bezahlung der Schuld zu erheben; die Meinung soll dann sein, Israel habe nichts zu fürchten, da die Schuld vollständig bezahlt sei (40 2). Durch diese Erklärung käme wohl Farbe und Leben in die Stelle, aber die Vorstellung eines göttlichen Pfandbeamten spricht doch zu wenig an.] **17**[a] Auch die Waffen der Verleumdung und Anklage werden ihre Wirkung verfehlen: die Gegner werden im Gericht den Prozess verlieren: *du wirst sie ihres Unrechts überführen* (תַּרְשִׁיעִי). לַמִּשְׁפָּט kann Glosse sein (DUHM), קוּם אֶת *mit jemand* (als dessen Ankläger) *sich erheben* ist soviel als: jemand anklagen.

17[b] ist ein Zusatz nach 17 14 Hi 20 29 27 13; die Anrede an Zion ist ja auch vergessen, und den Plural עַבְדֵי יהוה braucht Dtjes niemals von den Israeliten, sondern nur von den Propheten vgl. 44 26.

5) 55 1–13 Einladung zum Ergreifen des nahen Heiles.

Das Capitel bildet den Abschluss der Trostschrift Dtjes's. In v. 1–5 schliesst sich an den Aufruf eine kurze zusammenfassende Schilderung der grossen Segnungen der neuen Zeit, deren Kommen Dtjes zu deuten hatte, und in v. 6–13 lenkt er ganz zum Anfang seiner Schrift zurück, wenn er die nahe Verwirklichung der hohen, für Menschen unbegreifbaren Heilsgedanken Gottes und die wunderbare Rückkehr Israels in die Heimat verkündigt.

a) 55 1–5 Die herrlichen Segnungen des ewigen Bundes, den Jahwe mit Israel schliesst.

Zwei Strophen zu je vier Distichen; die Glosse v. 3[a] (s. dort) hat sich in die Lücke der beiden Strophen eingeschoben. Die Worte der Einladung v. 1 2 erinnern in ihrer Form und ihrem Inhalt an so manche Stelle des NT's, vor allem darf man auch Jesu herrliche Einladung an die Mühseligen und Beladenen Mt 11 28–30 vergleichen. Denn auch hier werden den Juden der Diaspora (die pluralische Anrede, die hier gebraucht ist, geht mehr dem Einzelnen zu Herzen. die Einladung ist persönlicher, die Aufforderung dringlicher) nicht nur materielle Güter mit Wasser, Brot, Wein, Milch und Fett, das dem Orientalen als beste Nahrung galt (25 6), angeboten, sondern alles, was in der herrlichen Wiederherstellung Israels zum Volke Jahwes inbegriffen ist: „leibliches Gedeihen gegenüber dem gegenwärtigen Jammer und Genuss der צְדָקָה, des materiellen und sittlichen Heils, Ehre und Herrschaft über die Völker" (Duhm), vgl. v. 3[b]–5 44 3–5. Vgl. ferner zu der Stelle im NT die Einladungen zum Gastmahl, sowie Joh 4 10–15 6 35 7 37 Apk Joh 21 6 22 17; s. auch zu 25 6 und ferner Prv 9 1–5 JSir 15 3. Die Juden in der Diaspora mochten diese dringende Einladung nötig haben, da sich dieselben vielfach schon damals in der Welt werden heimisch und wohl gefühlt haben; der Prophet aber weiss, dass erst die geistigen Güter des von Gott aufgerichteten Reiches den Menschen wahre Befriedigung bringen.

1 wird nicht völlig hergestellt, wenn man mit Oort, Ryssel לֶחֶם für das störende כֶּסֶף in v. 1[a] liest; man hat vielmehr mit Duhm, Cheyne einmal das erste לְכוּ שִׁבְרוּ וְ, das im Gefolge des unrichtigen כֶּסֶף eingedrungen ist, zu entfernen und ferner mit Duhm statt כֶּסֶף nicht לֶחֶם, das zu כָּל־צָמֵא keine gute Parallele bildet, sondern כֹּחַ *Kraft* (vgl. 44 12) zu vermuten. Das erste Distichon lautete daher: ***Ha! ihr Durstigen alle, auf zum Wasser! Und wer keine Kraft hat, esset!*** הוֹי wie 18 1. Mit וּלְכוּ beginnt das zweite Distichon, das ohne וְ folgende שִׁבְרוּ giebt den Hauptbegriff: ***kaufet Getreide!***, dann im letzten Stichos = ***kaufet*** überhaupt. **2** Das Leben, das um Gott sich nicht kümmert, ist ein beständiges Sichabmühen um Dinge, die keinen bleibenden Gewinn und keine dauernde Befriedigung bieten, das religiöse Leben dagegen das stete Empfangen ohne eigenes Geben und die höchste Erquickung der Seele; vgl. Lk 10 38–41. Der erste Impera. שִׁמְעוּ giebt die Bedingung des folgenden וְאִכְלוּ, wie 45 22; der nachgestellte Inf. absol. fordert ein dauerndes Hören.

3[a] wiederholt nur in matteren Worten v. 2[b], ist daher als Glosse zu betrachten (Duhm, Cheyne); übrigens wird וּלְכוּ אֵלַי als Folge von הַטּוּ א' zu fassen sein: *Neigt euer Ohr, so werdet ihr zu mir ziehen.*

3[b]**–5** Das Heil, zu dem v. 1 2 einladet, ist der ewige Bund mit Gott d. h. Israel in Glück und Macht für immer an der Spitze der Nationen. **3** Die neue Strophe (aus vier Distichen, wie v. 1 2) hat mit blossem אֶכְרְתָה zu beginnen;

das ו davor ist erst mit der Glosse v. 3a eingedrungen (Cheyne). Die Konstruktion von כָּרַת mit לְ, nicht mit עִם, deutet an, dass diese „Stiftung" ein Geschenk Gottes, eine Gewährung des Höheren an den Niedrigeren ist. Die Apposition חַסְדֵי דָ׳ הַנּ׳ bestimmt als den Inhalt des von Gott gewährten Bundes die Verwirklichung der einst David gegebenen Gnadenverheissungen. Sie heissen הַנֶּאֱמָנִים, *die zuverlässigen,* weil sie sich einst schon an David bewahrheitet haben und jetzt für alle Zeiten an dem wiederhergestellten Volke verwirklichen sollen. Die David verheissene Gnade (II Sam 7 8–16) ist ewig wahr: sie erfüllt sich in höherer Weise an dem ganzen Volke, auf das sie übertragen wird. Dass dies der Sinn Dtjes's ist, zeigen die beiden korrespondierenden mit הֵן eingeleiteten folgenden Disticha 4 5a. הֵן . . . הֵן, das erste mit folgendem Perf., das zweite mit folgendem Imperf., sind zu übersetzen: *Gerade wie einst . . . . ., so jetzt.* Also: *Wie ich einst zum Zeugen für Völker ihn machte, Zum Fürsten und Gebieter über Nationen, So wirst du jetzt Völkerstämme, die du nicht kennst, herbeirufen Und Völker, die dich bis dahin nicht kannten, werden zu dir hineilen.* Für das erste לְאוּמִּים l. mit Oort u. a. לְעַמִּים; dagegen beruht die Lesung der Pesch. נְתַתִּיךָ, ich habe dich gemacht etc., auf völliger Verkennung des Inhalts. David, der Sieger und Gebieter der Völker, war für die Völker Jahwes Zeuge, ein Zeuge von Jahwes Macht und Herrlichkeit; in höherem Masse wird Israel in Zukunft in der Menschenwelt für Jahwe zeugen: Heidenvölker, die er nicht kennt und die bis dahin noch nichts von Israel gehört haben, werden seinem Rufe folgen, werden herzueilen, weil sie von der Verherrlichung Israels durch Jahwe hören (vgl. v. 5b und zu פֵּאֲרָךְ 44 23 49 3): Israel das erste und oberste der Völker, Jerusalem der Mittelpunkt und Wallfahrtsort der Welt vgl. 2 2–4.

Dtjes fasst in dieser grossen Verheissung die Summe aller seiner Weissagungen zusammen; hier am hervorragendsten Punkte seiner Schrift, kurz vor Abschluss derselben, lässt er die beiden Linien: Zion und Ebed-Jahwe, sich vereinigen. Vor allem ist deutlich, wie mit diesem Worte zurückgeblickt wird auf die Ebed-Jahwe-Gedichte: Israel, der Ebed-Jahwe, ist das Licht der Heiden (42 6 49 6), die Heidenvölker neigen sich vor ihm und erkennen Jahwes Herrlichkeit und wunderbare Macht zu helfen (vgl. 52 15 53 1 ff.).

Von einem Messias im speciellen Sinne spricht Dtjes nicht: Israel ist der Heilsmittler der Völker; auch ist nicht ein zweiter David verheissen, sondern die David verheissenen und gewährten Gnaden werden auf Israel übertragen; die Worte sind darum eine Umdeutung jener Verheissung an David zu einer höheren Weissagung, ganz parallel jener Steigerung des Noahschwures 54 9 f., vgl. auch Dtjes's Vergeistigung der Opfer 40 16, und es liegt in ihnen einerseits eine Verteidigung jener Weissagung an David, andererseits aber ebenso sehr eine Opposition gegen die aus derselben abgeleitete, überhaupt erst kurz vor dem Exil aufgekommene Erwartung eines persönlichen Messias Israels, von dem Dtjes niemals spricht. Nur solange man den Hinweis auf David als eine neue Weissagung auf einen persönlichen Messias der Zukunft deutet, ist die Ansicht Stades (Gesch. Isr. II, 70. 87), dem auch Krätzschmar (Bundesvorst. 170) folgt, verständlich, dass v. 3b (von חַסְדֵי an) und v. 4 eine Interpolation seien; bei der richtigen Auffassung fällt aber diese Annahme gänzlich dahin. Ein ganz anderes Bild von David entwirft Ps 18 38–46.

b) 55 6–13 Die Erfüllung von Jahwes Heilsplan ist nahe, Israel zieht in Friede und Freude durch die Wüste in die Heimat.

Drei Strophen zu je vier Distichen; die zwei letzten weisen ein paarmal etwas längere Stichen als gewöhnlich auf, vgl. v. 10a 12b.

6—9 Die erste Strophe: Jetzt ist die Zeit des Heils (49 8); gebt doch euren mutlosen Gedanken den Abschied (40 27-31 vgl. 46 12 f.) und ergreift freudig die Hoffnung auf Gottes wunderbare Hilfe. Wie v. 7 ein fremder Einschub ist, so fehlt andererseits in v. 9a hinter מֵאָרֶץ ein Stichos. **6** ist „weder ein anthropologischer, noch theologischer, sondern ein eschatologischer Satz“ (Duhm); denn einmal darf בְּהִמָּצְאוֹ, wie בִּהְיוֹתוֹ קָרוֹב zeigt, nicht gedeutet werden: solange er für euch noch zu finden, es für euch noch nicht zu spät ist, dann aber auch nicht in die Aussage verallgemeinert werden, dass Jahwe immer nahe sei und immer sich finden lasse. Gerade die Wiederholung zeigt, dass der Sinn nur ist: Jetzt ist Jahwe nahe, jetzt kommt das Heil. Damit ist auch allein der Zusammenhang mit v. 1-6 beachtet. קָרָא wie 43 22 (s. dort die Vorbem.).

7 fordert die Gottlosen und Nichtswürdigen auf, von ihren Wegen und Gedanken zu lassen, damit sie Gottes Erbarmen erlangen. Diese Aufforderung stimmt aber nicht gut zu v. 6, wo das Heil an keine Bedingung geknüpft und Jahwe nicht als immer zum Vergeben bereit vorgestellt ist. Auch hat Dtjes immer das ganze Israel am Herzen gelegen, nicht die Einzelnen; ganz unerträglich ist der Vers aber vor v. 8f., weil er notwendig machte, den Unterschied der Gedanken Gottes und der Menschen darin zu finden, dass Gottes Gedanken und Wege nicht gottlos seien. Der Vers, der einen Vierzeiler ausmacht, ist ein Randcitat, vielleicht aus einem Psalm (Duhm, Cheyne).

8 erhält durch den Anschluss an v. 6 einen vortrefflichen Sinn. Sucht Jahwe! jetzt ist er wirklich nahe und seine Gedanken gehen weit über eure hinaus; das Heil, das er bereitet, könnt ihr mit euren nur das Sichtbare in Berechnung ziehenden Gedanken (vgl. v. 1 2) gar nicht ermessen und meine Wege und Ziele gar nicht ahnen. Auch in **9** wird nicht die moralische Qualität der göttlichen und menschlichen Gedanken verglichen, sondern ihre Höhe. Gottes Gedanken sind viel höher, reichen viel weiter; Jahwes Blick hat eine ganz andere Tragweite und ein umfassenderes Gebiet, sieht Werte und Kräfte, die die Menschen nicht erblicken; er kann den Zeitpunkt des Heiles bestimmen, seine Gedanken des Friedens und Heiles (Jer 28 11) durchführen, er hat einen Plan des Heils, dem auch, so unverständlich es den kurzsichtigen Menschen klingen mag, das Leiden im Exile diente, er schaut von höherer Warte aus und überblickt die ganze Welt und die ganze Geschichte (vgl. auch 40 22). Für כִּי־כֵן l. nach den alten Versionen und Ps 103 11 mit Klostermann, Cheyne כִּי כִּגְבֹהַּ; der parallele Stichos zu v. 9a fehlt (Duhm).

10 11 Die zweite Strophe: Jahwes Wort ist eine reale Kraft, nicht blos leerer Schall wie so oft der Menschen Wort; seine Verheissung ruht daher nicht, bis sie das Heil bewirkt hat. Vgl. zu dem Gedanken 40 8; zu der Auffassung von Gottes Wort als einer Kraft s. zu 9 7; zu dem Bilde vgl. 45 8. Wie Dtjes sich die Rückkehr des Wassers in den Himmel denkt, sagt er nicht; vgl. dagegen Hi 36 27. Die Änderung von Oort, Ryssel in לְזֶרַע und לְאֹכֵל ist unnötig und ersetzt die poetische Anschaulichkeit: *Saat dem Säemann* und *Speise dem Essenden* durch das unschöne: „Saat zur Saat“, vgl. II Kor 9 10. **11** L. יֹצֵא für יֵצֵא mit Klostermann, Cheyne, vgl. 45 23; zu רֵיקָם *leer* = unverrichteter Dinge vgl. II Sam 1 22.

Deutlich kehrt Dtjes mit diesen Worten zu seinem Ausgangspunkt zurück, vgl. 40 8.

Jetzt ist der Inhalt der göttlichen Verheissung in der ganzen Trostschrift entfaltet: Israels Rettung zu wunderbarem Heil und herrliche Rückkehr in die Heimat. Darum noch einmal die Verkündigung: Der Frohndienst hat ein Ende und die Wege zur Heimkehr werden in wunderbarster Weise bereitet (vgl. 40 1–4).

12 13 Die dritte Strophe: Der fröhliche Auszug aus Babel, womit dann die ganze herrliche Ausgestaltung des Heiles der neuen Zeit zusammenhängt. Das ist es, wozu Jahwe sein Wort gesandt hat. **12** תּוּבָלוּן in feierlichem Zuge sollen die Heimkehrenden von Jahwe selber geleitet werden vgl. 40 10 52 12. Zu מָחָא כַף vgl. Hes 25 6 Ps 98 8. **13** Zu נַּעֲצוּץ s. 7 19, zu Cypresse und Myrte 41 19; dagegen ist die Wüstenpflanze סִרְפַּד sonst nirgends genannt und ihre genaue Bestimmung noch nicht gelungen. Mit Ḳĕrē ist וְתחת zu lesen und mit Duhm das eine der beiden יַעֲלֶה zu streichen. Mit der Heimkehr bricht die neue Zeit an, und die wunderbare Umwandlung der Wüste, welche die Heimkehrenden durchwandern, in eine baumreiche Gegend ist ein bleibendes Ruhmesdenkmal für Jahwe.

Die Ebed-Jahwe-Gedichte in der Trostschrift Dtjes's.

Zum Schlusse der Erklärung Dtjes gilt es noch, mit wenig Worten auf die neuerdings erhobenen kritischen Fragen aufmerksam zu machen, deren Erledigung sich im Commentare von selber ergeben hat. Ausser Acht kann es dabei bleiben, dass zu den vier Ebed-Jahwe-Gedichten 42 1–4 49 1–6 50 4–9 52 13—53 12 Sellin ein fünftes in 42 18–25 und Laue wenigstens den Rest oder die Glosse eines solchen in 51 16 finden will, da diese Aufstellung vielmehr eine Beztätigung der übrigens auch von Sellin anerkannten Zusammengehörigkeit der Ebed-Jahwe-Gedichte mit dem übrigen Dtjes ist. Wir resümieren

erstens, was sich in Bezug auf die Ebed-Jahwe-Gedichte, diese für sich betrachtet, ergeben hat:

a) Bertholets Ausscheidung des Mittelstückes 53 1–11ª als eines besonderen, nur auf ein Individuum gehenden Gedichtes aus dem „Rahmen" 52 13–15 53 10ᵇ–12 hat sich als nicht berechtigt erwiesen, vgl. Schlussbem. zu 52 13—53 12 S. 352 f.

b) Die Annahme von Schian, Kosters und Laue, dass 52 13—53 12 von einem andern Verf. herstamme als die übrigen, ist ebenso für unrichtig anzusehen, da sich Cap. 53 durchaus als die Spitze und Zusammenfassung der anderen Stücke ausweist, s. S. 344.

c) Auch für die Herausnahme von 50 4–9 als eines Stückes besonderen Ursprungs (Ley, Laue) liegt kein Grund vor, vgl. die Erklärung, welche die enge Verwandtschaft auch dieses Stückes mit den andern an den Tag legt.

d) Überall hat sich ferner die Deutung des Knechtes Gottes auf Israel als die allein dem Wortlaut voll und ganz entsprechende ergeben; der Schein, dass es sich um eine Einzelperson handle, ist nur durch die Personifikation Israels erweckt, die aber in keiner Weise über die Personifikation Zions hinausgeht, das ebenso als Permutativ für die Jerusalemer, resp. das ganze Volk, wie Israel für die Israeliten gebraucht wird. Im Übrigen sei hier auf den Namen Israel, der dem Ebed-Jahwe im Texte selber gegeben wird, hingewiesen, s. zu 49 3 52 13 und vgl. zu 42 1 (LXX, s. Schlussbem. zu 42 1–8 S. 289 f.). Damit sind alle andern Deutungen als unrichtig hingestellt, sowohl die, welche eine wirkliche Einzelperson, sei es vielleicht Jesaja (Ewald), oder Jeremia (Duhm), Serubbabel (Sellin) oder der neunzigjährige Schriftgelehrte Eleazar (Bertholet) oder der Messias der Zukunft (vgl. Ley, Laue), als auch die, welche irgendwie einen engeren Kreis im Volke: die Frommen oder die Gemeinschaft der Schriftgelehrten oder die deuteronomisch berührten Gesetzeslehrer, darin sehen will (Kosters, Bertholet).

Zweitens ist nun leicht das Ergebnis für das Verhältnis der Ebed-Jahwe-Gedichte zu Dtjes festzustellen. Unbestritten ist es, dass in Dtjes selber Israel als der Ebed-Jahwe

gilt. Und zwar ist es deutlich, dass Dtjes nicht das ideale und das empirische Israel von einander trennt, sondern das ideale in dem empirischen sieht und alle die hohen Aufgaben dem wirklichen Israel zuschreibt. Wohl ist bei diesen hohen Aufgaben Israel für Dtjes gewissermassen zu einem Idealbegriff geworden, gerade wie Zion vgl. zu 50 1 51 7; aber es ist unrichtig, anzunehmen, dass Dtjes irgendwie empirisch das wahre Israel vom falschen habe trennen wollen. Also ist die Auffassung vom Ebed-Jahwe in Dtjes mit derjenigen in den Ebed-Jahwe-Gedichten übereinstimmend: beide fassen das wirkliche Israel in seinem Beruf unter den Völkern ins Auge, für beide ist Israel der Prophet Jahwes und damit der wahren Religion in der Welt vgl. nur 42 1–4 und 42 6. Auch der von SMEND (Rel.-Gesch.[2] 353) behauptete Unterschied zwischen Dtjes und den Ebed-Jahwe-Gedichten, nämlich, dass diese die Sünde Israels ignorieren, ist jedenfalls nicht zu premieren, aber im Grunde nicht einmal vorhanden (vgl. z. B. 53 9). Endlich hat sich auf Schritt und Tritt bei der Erklärung Dtjes's ergeben, dass er auf die Ebed-Jahwe-Gedichte zurückblickt (vgl. nur zu 55 1–5 Schlussbem.). Man ist daher zu dem Schlusse gezwungen, dass die Ebed-Jahwe-Gedichte, welche dieselbe Auffassung, wie sie Dtjes selber bekundet, vom Ebed-Jahwe vertreten, ein ursprünglicher Bestandteil der Trostschrift Dtjes's sind. Auch ist nichts zu entdecken, was auf eine Aufnahme und Aneignung dieser Stücke durch Dtjes oder auf eine Entstehung derselben in einer früheren Lebensperiode des grossen Propheten hinwiese; denn die gemessene Art einzelner Stücke ist dem Inhalt entsprechend, das Metrum, das drei derselben (42 1–4 49 1–6 52 13—53 12) anwenden, ist in Dtjes auch sonst vertreten und die metrische Form von 50 4–9 bei Dtjes ausserordentlich beliebt. Wenn man sagt, dass man diese Stücke leicht aus dem Zusammenhang herausnehmen könne, so ist zu bemerken, dass dies auch von andern ebenso gilt, dass man aber damit Dtjes das Herz ausbricht und den ganzen Aufbau seiner Trostschrift auf das Empfindlichste schädigt.

Schliesslich sei noch daran erinnert, dass die Zugehörigkeit der Ebed-Jahwe-Gedichte zu Dtjes 40—55 auch die Abtrennung der Cap. 49—55, als eines späteren Teiles, unmöglich macht. Zu der Bezeichnung Jerusalems als *der heiligen Stadt* 52 1 vgl. die Erklärung.

Besondere Literatur zu den Ebed-Jahwe-Gedichten: GIESEBRECHT, Die Idee von Cap. 52 13—53 12 in seinen Beiträgen zur Jesajakritik 1890, S. 146—185; M. SCHIAN, Die Ebed-Jahwe-Lieder in Jes 40—66 1895; KOSTERS ThT 1896, 591 ff.; L. LAUE, Die Ebed-Jahwe-Lieder im II. Teil des Jesaja 1898; E. SELLIN, Serubbabel. Ein Beitrag zur Gesch. der messian. Erwart. u. der Entsteh. des Judentums 1898; ALFRED BERTHOLET, Zu Jesaja 53, 1899; RUDOLF KITTEL, Jesaia 53 und der leidende Messias im AT, in Zur Theologie des AT's, 15—31, 1899; KARL BUDDE, Die sogenannten Ebed-Jahwe-Lieder und die Bedeutung des Knechtes Jahwes in Jes 40—55, 1899; G. FÜLLKRUG, Der Gottesknecht des Dtjes, 1899.

II. Ein Anhang aus der Mitte des fünften Jahrhunderts
Cap. 56—66.

Mit Cap. 55 ist die Trostschrift (Cap. 40—55) abgeschlossen. Ganz anderer Art sind die letzten Capp. des Buches Jes: Wohl ist das Heil in demselben ebenso noch erwartet, wie in Cap. 40—55, aber der Tag des Heils ist zugleich ein Tag der Rache, der Rache nicht an Babel (vgl. 47 3), sondern an den Gottlosen aus den Juden, an den Häretikern und Schismatikern. Auch ist nicht mehr die Rückkehr in die Heimat die Einleitung zum Heile, wie bei Dtjes; die Juden sind im heiligen Lande und bilden wieder ein eigenes Gemeinwesen, der Tempel ist gebaut und Jerusalem liegt nicht mehr in Trümmern. Bereits haben sich auch schlimme Verhältnisse eingestellt: Die Vorsteher vergessen ihre Pflicht, die Armen werden von ihren reichen Mitbürgern bedrückt, die Feiertage in Zank und Streit verbracht, die alte israelitische Bevölkerung in Juda und Samarien will sich

nicht unter das Joch des Gesetzes beugen, ja trägt sich schon mit dem Gedanken, einen Sondertempel zu bauen.

Die Capp. gehören zusammen, auch wenn sie nicht ein so einheitliches Ganzes wie Cap. 40—55 bilden und blosse Aneinanderreihung der Abschnitte hier noch weit mehr als dort vorherrscht. Es lässt sich doch als der Hauptgedanke des Verf. die Absicht heraus erkennen, den Glauben an das Kommen des Heiles den Jahwetreuen zu befestigen, sie in der kritischen Lage zu trösten, da man schon fürchten musste, dass der Eifer für den Anschluss an die jerusalemische Gemeinde unter der Diaspora infolge der schlimmen Verhältnisse in Jerusalem erlahme (Cap. 56) und die im Lande angesessene Bevölkerung gänzlich den Einfluss der Gola unterdrücke, in der kritischen Lage, da die Leiter der Gemeinde gleichgiltig waren und die Masse an götzendienerische Kulte sich hielt. Dem Verf. bleibt es fest: der Name Israels geht nicht unter, darum ist am Glauben festzuhalten, die Feinde, die Widersacher trifft das Gericht und für die Frommen kommt das Heil mit der wunderbaren Verherrlichung Jerusalems. In diesen Gedanken bewegt sich der Verf. von Anfang bis zu Ende. Ein entscheidender Grund liegt nicht vor anzunehmen, dass die Abschnitte ursprünglich anders geordnet waren. Mit Cap. 56 setzt der Verf. ein: die Bewegung für Zion darf nicht zur Ruhe kommen, und der letzte Grund ist: der ewige Name Israels (66 22).

Die Capp. rühren abgesehen von den wenigen Zusätzen von einem Verf. her, der in der Mitte des fünften Jahrhunderts vor der Ankunft Nehemias in Jerusalem lebte. S. über Weiteres die Vor- und Schlussbemerkungen zu den einzelnen Abschnitten.

Vgl. bes. auch Gressmann Über die in Jes Cap. 56—66 vorausgesetzten zeitgeschichtlichen Verhältnisse, 1898, und Littmann Über die Abfassungszeit des Tritojesaia, 1899.

I) 56 1–8 Ein Trostwort an die Proselyten und Eunuchen unter den Juden.

Dtjes hatte verheissen, dass Fremde an Israel sich anschliessen werden (44 5); hier haben Proselyten Angst, dass sie von Jahwe aus seinem Volke ausgeschlossen werden, und ebenso sehen Eunuchen, offenbar solche israelitischer Abstammung, die im Palaste des Grosskönigs als Höflinge dienten, wegen ihrer Kinderlosigkeit nicht ein, was ihre Rückkehr in die Heimat für Nutzen brächte. Der Autor hat für beide Trost: Ein Ausschluss soll nicht erfolgen, wenn sie an der israelitischen Religion (בְּרִית) festhalten, insbesondere den Sabbat nicht profanieren; der Tempel bleibt beiden nicht verschlossen: Er ist ein Bethaus für Angehörige aller Völker, und die Eunuchen erhalten in ihm ein Denkmal, das besser ist als Söhne und Töchter. Man sieht, dass der Tempel bereits existiert, aber andererseits die Tendenz gefürchtet ist, welche alles Fremde davon ausschliesst, jene Absonderung von den Nichtjuden, wie sie Esra-Nehemia durchsetzten. Unser Autor ist für das Gesetz und seine Institutionen, aber er stimmt mit den Eiferern doch in dem Punkte nicht überein, dass die Zulassung zur Gemeinde und zum Tempel vom Blute und von der Körperbeschaffenheit abhängig sein sollte; andererseits scheint er nach v. 7 nicht den Bedenken von bereits in Jerusalem anwesenden, sondern in Babylonien mit der Heimkehr zögernden Proselyten und Eunuchen entgegenzutreten.

Die beiden ersten Verse bilden zwei Vierzeiler; v. 3–8 kann man dieses Metrum nur festhalten, wenn man sich entschliesst, einiges leicht Entbehrliche als Glosse auszuscheiden. Vom Schwunge Dtjes's entdeckt man allerdings nichts, trotzdem v. 1 5 an Dtjes 55 6 13 anklingen.

1 2 Die Mahnung zu Recht und Gerechtigkeit. Sie wird begründet mit der Nähe des Heils, die dem Autor (vgl. 57 14 58 8 59 15 60 1 etc.) so fest steht wie Dtjes; aber der ganze Unterschied von Dtjes tritt schon hier deutlich zu Tage: Dtjes ladet 55 1 ein, das nahe Heil nicht auszuschlagen 55 1 ff., hier soll es durch Erfüllung der Gebote, durch Gesetzesgerechtigkeit erworben werden. 1a צְדָקָה meint *Gerechtigkeit,* d. i. gesetzmässiges Verhalten, gerade wie מִשְׁפָּט hier die gesetzliche Ordnung (vgl. die מִשְׁפָּטִים Dtn 4 45 12 1) bezeichnet (vgl. da-

gegen 42 1); in v. 1ᵇ hat צִדְקָתִי den Sinn von Heil, aber unser Autor verbindet damit wohl eine andere Vorstellung als Dtjes und denkt an den Zustand, wo dem Gesetze gemäss der Kultus geübt wird, wo alle Gottlosen gestraft sind, die Juden die Stellung der Priester allen Menschen als den Laien gegenüber einnehmen und zugleich als die Herren alle Welt beherrschen. 2 אֱנוֹשׁ und בֶּן־אָדָם sind nicht gewählt, um die universale Bestimmung des Heils, sondern um das Verhältnis, in welchem die Menschen zu Gott stehen, hervorzuheben vgl. Ps 8 5. זֹאת und בָּהּ, die auf v. 1ᵃ zurückweisen, werden v. 2ᵇ exponiert; unter den מִשְׁפָּטִים nimmt die Forderung des Sabbathaltens, resp. des sich Hütens vor Sabbatschändung, eine wichtige Stelle ein. Der Sabbat, von dem Dtjes niemals spricht, ist, wie die Beschneidung (s. zu 52 1), im Exil zu einem sakramentalen Symbol der Religion Jahwes geworden, weil dies beim Wegfall des Kultus die einzigen Erkennungszeichen des rechten Juden blieben. Jetzt wird der Sabbat auch ganz anders gefeiert, als in der alten Zeit, vgl. 58 13 und Hes 20 13, sowie den Priesterkodex; aus Neh 13 15 erkennt man, welche Mühe es verursachte, die neue exilische Sabbatordnung der alten gegenüber durchzuführen. Zu כָּל־רָע vgl. 58 4–7 59 3 4.

3 Der Fremdling soll nicht fürchten, vom Heile ausgeschlossen zu werden, und der Eunuch nicht ihm fernbleiben, als ob er für sich nichts zu erwarten habe. Jedenfalls ist nicht das Perf. mit Artikel הַנִּלְוָה, sondern das Partic. ־וֶה— zu punktieren (s. Ges.-Kautzsch[26] § 138k); wahrscheinlich aber ist die ganze Näherbestimmung des Fremden, 'הַנִּ bis לֵאמֹר, Glosse nach v. 6 (Duhm); לֵאמֹר, das nach יֹאמַר unnötig ist, scheint dafür zu sprechen, ebenso dass wir dann in v. 3 das dritte Tetrastich haben. Das Hiph. הִבְדִּיל und das Niph. נִבְדַּל sind die technischen Termini für die Aussonderung Israels von den Heiden vgl. z. B. Esr 6 21 Neh 13 3. בֶּן־הַנֵּכָר ist der einzelne Fremde, nicht etwa: der Sohn eines Fremden und einer jüdischen Mutter; israelitische Sarisim gab es in Jerusalem (Jer 34 19) und im Ausland (Jes 39 7). Die Klage des Eunuchen ist nach dem Zusammenhang nicht die Klage über Kinderlosigkeit überhaupt, sondern meint: Was nützt meine Verpflanzung in die neue Gemeinde nach Jerusalem? Für die Zukunft hat das keinen Wert; ich bin unbrauchbar und kann als dürrer Baum ebensogut in der Fremde völlig absterben. Der Autor scheint Dtn 23 3–8 noch nicht zu kennen (vgl. Bertholet zu Dtn 23 3–8 KHC V S. 71 f.), aber ist mit seinen Ansichten auch nicht durchgedrungen; die israelitische Landbevölkerung war in keiner Weise zu einer Aufgabe ihrer Gewohnheiten zu bewegen (vgl. zu 65 1–7) und so siegte die Exklusivität unter Esra-Nehemia zu Jerusalem, vgl. jedoch immerhin Esr 2 59 Neh 7 61.

4 5 Das Heil bringt den Eunuchen Besseres als Söhne und Töchter. 4 Die Rede Jahwes beginnt mit לַסָּרִיסִים; לְ = *was anbelangt*, das Verbum dazu folgt, mit וְ eingeleitet, v. 5. Zu dem Ausdruck *meine* d. i. Gottes *Sabbate halten* vgl. Hes und Priesterkodex, z. B. Ex 31 13 Lev 19 3 30 26 2. בָּחַר בְּ, von Menschen ausgesagt, gebraucht Dtjes nie, dagegen steht es oft in Cap. 56—66, vgl. auch 1 29; es setzt die Freiheit der Wahl zwischen der jüdischen Religion und dem Heidentum voraus. Die Entscheidung für Jahwe ist wesentlich gleichbedeutend mit: *festhalten an seinem Bunde*, d. h. die reli-

giösen Pflichten gewissenhaft erfüllen. Das Tetrastich 5 wird noch besser, wenn man mit DUHM וּבְחוֹמֹתַי als Glosse ansieht, welche בְּבֵיתִי richtig dahin erklärt, dass nicht das Tempelgebäude als solches, sondern der Tempelbezirk gemeint sei. Verheissen wird den Eunuchen יָד וָשֵׁם *Hand und Name* im Tempel. יָד bezeichnet auch I Sam 15 12 II 18 18 ein Denkmal (an letzterer Stelle zum Andenken an Absalom, der kinderlos sterben wird); die Hand (neben dem Namen), die vielfach auch auf phönizischen und punischen Steinen gefunden wird, soll wohl kaum die „Stimmfähigkeit“, d. h. die vollberechtigte Bürgerschaft ausdrücken. Ein Denkstein im Tempelbezirk ist eine sicherere Bürgschaft für einen bleibenden Namen, als Söhne und Töchter; die Eunuchen brauchen sich darum nicht für „dürre Bäume“ zu halten, für ihr Gedächtnis in der Gemeinde wird gesorgt (vgl. 66 22). Für לוֹ, das auch hier nicht distributiver Singular ist, l. nach den alten Versionen לָמוֹ *ihnen* (LOWTH u. a.).

6 7 Die Antwort an die Fremden (ebenfalls in zwei Tetrastichen, wenn man mit DUHM die beiden letzten Worte von v. 6 als fehlerhafte Wiederholung aus v. 4 ansieht). **6** Als Proselyten heissen sie ***Fremde, die sich an Jahwe anschlossen;*** ihre Pflichten nennt das Folgende: לְשָׁרְתוֹ ***ihm zu dienen*** (שָׁרֵת, das allgemeine, aber später beliebte Wort, ist gebraucht, nicht עָבַד, da es sich bei den Proselyten in der Fremde nicht speciell um den Kultus handeln kann), diesen Dienst bezeugen sie durch ***Liebe zu seinem Namen*** (vgl. Dtn 6 5 9 1 l. mit DUHM שְׁמוֹ, die Wiederholung von יהוה ist ein Versehen), sie sind seine Knechte (LXX fügt καὶ δούλας hinzu), indem sie seine Gebote halten speciell den Sabbat feiern. **7** Solche Proselyten sollen aus der Gemeinde und vom Kultus nicht ausgeschlossen werden, im Gegenteil: Jahwe bringt sie zu ***seinem heiligen Berg,*** worunter der Tempelberg, nicht das ganze Palästina (11 9), gemeint ist, lässt sie an der Freude des Kultus teilnehmen (vgl. den deuteronom. Ausdruck: „sich vor Jahwe freuen“ z. B. Dtn 12 7 12 18) und sieht ihre Opfer, die sie darbringen, gerne. Vielleicht ist nach זִבְחֵיהֶם das der Endung יהם ähnliche יִהְיוּ ausgefallen (KLOSTERMANN, CHEYNE). Der Tempel heisst ***Bethaus,*** weil er der Ort ist, wo die menschlichen Gebete erhört werden, vgl. I Reg 8, bes. v. 41 43. Die von Jesus Mk 11 17 Mt 21 13 Lk 19 46 citierte Begründung v. 7ᵇ, dass der Tempel ***für alle Völker*** ein Bethaus sein soll, besagt hier nicht, dass der Unterschied zwischen Juden und Heiden aufgehoben sei, sondern nur, dass zum Judentum übergetretene (also z. B. durch die Beschneidung aufgenommene) Heiden aus allen Nationen in Jerusalem ihre Gebete und Opfer darbringen dürfen (vgl. auch Lev 22 17–30 Num 15 14–16). Das Gesetz ist sowenig aufgehoben, wie die Prärogative des Judentums aufgegeben; aber auch diese Konzession ist zunächst bei der Konstituierung der Gemeinde unter Esra-Nehemia nicht verwirklicht worden, vgl. Neh 9 2 und s. o. zu v. 3.

8 Der letzte Vierzeiler mit sehr kurzen Stichen begründet die v. 6 f. gegebene Versicherung der Zulassung von Proselyten zur Tempelgemeinde mit einer besonderen Offenbarung Jahwes. נְאֻם א׳ steht eben deshalb nachdrücklich voran (vgl. auch 1 24 Sach 12 2). Jahwe, ***der die Versprengten Israels sammelt*** vgl. 11 12, hat gesprochen: ***Noch*** (vgl. 49 20) ***werde ich sammeln zu ihm Zu seinen Gesammelten*** nämlich: die entfernteste Diaspora (66 20), sowie

Proselyten der Heiden. עָלָיו ist nicht ganz parallel zu לְנִקְבָּצָיו (letzteres auch nicht eine Glosse zu עָלָיו, wie KÖNIG The Exiles' Book S. 179 annimmt), sondern besagt: über das jetzige Israel hinaus und deutet an, dass selbst Vermehrung aus den Heiden komme.

Auch wenn man v. 8 nicht als ursprünglich betrachten wollte (s. RYSSEL bei KAUTZSCH), so bliebe es gewiss, dass v. 1–7 nach der Herstellung des Tempels entstanden sind. Wie v. 8 die Rückführung aus dem Exil, so setzt v. 7 die Existenz des Tempels voraus. Der Abschnitt ist ein ermunterndes Trostwort an die Eunuchen und Proselyten; der Autor, ein Gesinnungsgenosse des Verf. des Buches Ruth, hofft noch, dass nicht die Exklusivität nötig sei, um dem Gesetz zur Herrschaft zu helfen, wie sie nachher von Nehemia-Esra durchgeführt wurde.

2) 56 9—57 13 Eine Strafrede gegen die pflichtvergessenen Vorsteher der Gemeinde und die gottlosen Götzendiener unter der Bevölkerung.

Der Abschnitt steht mit 56 1–8 nicht in Verbindung, ganz abrupt setzt nach der tröstenden Thora an die Proselyten der Aufruf an die wilden Tiere ein, über die Herde und ihre gewissenlosen Führer herzufallen. Dass der Abschnitt jedoch aus vorexilischer Zeit stamme, ist mit Unrecht angenommen worden; er setzt vielmehr die aus Maleachi bekannten Verhältnisse vor der Durchführung der Reform Esra-Nehemias voraus (DUHM, CHEYNE, KITTEL, GRESSMANN, LITTMANN); vgl. die Schlussbem. Das Stück weist neun Strophen zu je vier (durch Cäsur in ungleiche Hälften getrennte) Langzeilen auf; vgl. auch BUDDE ZATW 1891, 239—241.

a) 56 9—57 2 Die Pflichtvergessenheit der geistigen Führer der Gemeinde.

9 10 Die erste Strophe. **9** ***Alle Tiere des Feldes, kommt herbei zu fressen*** (Athnach gehörte besser zu לֶאֱכֹל, hinter dem die Cäsur zu machen ist), ***alle Tiere im Walde!*** Dieser Aufruf an die wilden Tiere der Steppe und des Waldes ist Nachahmung von Jer 12 9b, vgl. ferner Hes 34 5 8 39 17. Diese Nachahmung schliesst vorexilische Herkunft aus, und die Bedeutung des Bildes macht die exilische Entstehung unmöglich: Wer sollte im Exil die Heiden aufgefordert haben, die Israeliten erst noch zu verschlingen! Dagegen ist ein solcher Aufruf verständlich zu einer Zeit, wo man wünschen mochte, der Tempel möge geschlossen werden (Mal 1 10). Zu אֵתָיו, hier und v. 12 ausser Pausa, vgl. zu 21 12; zu den archaistischen Formen חַיְתוֹ und שָׂדָי s. Gen 1 24 Ps 8 8 und öfters in Psalmen, vgl. dagegen Jes 43 20 חַיַּת הַשָּׂדֶה. Die Verbindung von v. 9 mit v. 1–8 scheint das „Essen" geistlich und die wilden Tiere als die Proselyten gefasst zu haben, dagegen liegt dann der Interpunktion durch die Accente wieder ein anderes Verständnis zu Grunde, nämlich dass die einen Tiere, wohl in allegorischem oder apokalyptischem Sinne gemeint, die anderen aufzehren sollen (DUHM). **10** Für צֹפָו, dessen Suffix sich nur halten liesse, wenn עַם vorherginge, ist am einfachsten mit DUHM, CHEYNE צֹפַי ***meine Späher*** zu lesen, da auch nachher Jahwe spricht (vgl. 57 [6] 11); BUDDE vermutete צֹפַי עַמִּי. Die ***Späher*** sind die geistigen Leiter der Gemeinde (vgl. Neh 6 10–14), nicht die Propheten allein; sie haben nicht auszuspähen nach der Zukunft, sondern über die Gemeinde Aufsicht zu üben, es sind die „Hirten" der Herde, wie die Glosse וְהֵמָּה רֹעִים v. 11 (vgl. dort) erklärt. Zu יָדְעוּ fehlt das Objekt, nach φρονῆσαι LXX (exkl. Cod. B) und nach der Variante v. 11 ist הָבִין in den Text zu setzen (DUHM, CHEYNE): ***Meine Späher sind blind, sie alle wissen***

nicht aufzumerken, Sie alle sind stumme Hunde, die nicht bellen können, Niederkauernd (l. mit Grätz, Cheyne נֹהֲרִים *sich niederlegend* I Reg 18 42 II 4 34 f. für das sehr fragliche הֹזִים, das man nach dem Arab. = phantasierend, träumend verstehen will), *daliegend, liebend zu schlummern.* Die Aufseher sind stummen Schäferhunden (Hi 30 1) zu vergleichen, die nicht bellen können, wenn in der Herde Unordnung entsteht oder von Aussen Gefahren drohen (Hes 33 6); sie lieben ein ruhiges, sorgloses Leben, kümmern sich um das Ergehen derer, zu deren Aufsicht sie da sind, nicht.

11 12 Die zweite Strophe: Die Genuss- und Gewinnsucht dieser schlechten Aufseher; vgl. dazu Neh 5 7–12 6 10–14 Mal 1 12, ferner Mch 3 5 11 Jer 6 13 Hes 13 19 22 25, bes. auch Jes 28 7 f. **11** Der Artikel הַכּ׳ weist auf v. 10 zurück *und diese* v. 10 genannten *Hunde* sind עַזֵּי־נֶפֶשׁ *stark an Gier* (נֶפֶשׁ wie 5 14 29 8), *kennen keine Sättigung.* וְהֵמָּה ר׳ ist auch in der Wortabteilung וְהֵם הָרֹעִים „und sie selbst, die Hirten“, (s. bei Ryssel) nicht zu halten, da doch nicht „Hunde“ und „Hirten“ unterschieden werden, die Worte: *das sind Hirten* sind Glosse zu v. 10 צֹפָיו; das folgende Sätzchen לֹא יָדְעוּ הָבִין, das hier sehr verspätet käme, ist die bessere Variante zu לֹא יָדְעוּ v. 10. Beide Glossen sind vom Rande hier zu spät in den laufenden Text eingefügt. Schliesslich ist in v. 11[b] auch מִקָּצֵהוּ (von einem Ende her = vom ersten bis zum letzten Hes 25 9 Gen 19 4) als Dittographie von לְבִצְעוֹ zu entfernen, es fehlt auch in LXX und ist dem Metrum zuwider (Duhm, Cheyne). **12** schildert das Treiben der Gemeindeleiter, indem einer redend eingeführt ist, wie er die andern zum Gelage einladet. Der Vers fehlt in LXX, ist aber, da kein weiterer Grund dazu vorliegt, nicht zu beanstanden. יֶתֶר ist adverbiell wie Dan 8 9, in Koh 2 15 7 16 wird יֹתֵר gelesen; גָּדוֹל ist ein Tag, an dem es hoch hergeht.

57 1 2 Die dritte Strophe: Wo die Führer so gewissenlos und selbstsüchtig sind, gehen die Frommen zu Grunde; vgl. Mch 7 2 Ps 12 2. **1** Dem *Gerechten* (vgl. 56 1) entsprechen in der zweiten Zeile die אַנְשֵׁי חֶסֶד (vgl. JSir 44 1) *die Männer der Frömmigkeit,* die man später Chasidim nannte, denen es um חֶסֶד zu thun war vgl. Neh 13 14 II Chr 32 32. Mit כִּי beginnt die dritte Zeile, die nicht von מֵבִין abhängt, sondern den Grund des Schwindens der Gerechten nennt: *denn vor der Bosheit,* d. h. weil die Bosheit regiert, *verschwindet* (16 10) *der Gerechte;* den Schluss der Zeile bilden die zwei ersten Worte von **2**: *geht ein in Frieden,* was so viel wie: *ins Grab* bedeutet, aber nicht die Ergänzung von קִבְרוֹ erfordert. Der Bosheit gegenüber, die der Fromme unter den 56 9–12 geschilderten Zuständen zu erdulden hat, nennt der Autor den sonst durchaus nicht erwünschten Tod Frieden und Ruhe; vgl. Hi 3 13–19. Der Plur. יָנוּחוּ, womit die erste Zeile beginnt, fordert plur. Subj., also entweder הֹלְכֵי נ׳ oder mit Duhm Cheyne כָּל־הֹלֵךְ נ׳; für נְכֹחוֹ „seinen geraden Weg“ (?) l. mit Klostermann, Cheyne נְכֹחוֹת vgl. 26 10 30 10: *die in Geradheit wandeln* vgl. הֹלֵךְ צְדָקוֹת 33 15 50 10.

b) 3—13 Der Götzendienst, der unter der Bevölkerung verbreitet ist.

Mit וְאַתֶּם wendet sich die Strafrede an eine andere Adresse, ohne dass gesagt wird, wer die אַתֶּם sind. Als Gegensatz zu den Führern in Jerusalem können nicht die bereits konstituierten Samarier mit dem blossen וְאַתֶּם angeredet sein; ebenso aber sind es nicht

bereits von der Gemeinde ausgeschiedene Schismatiker, nachher tritt an Stelle des Plurals in der Anrede einfach der Singular, das weist darauf hin, dass vielmehr die Kreise der Bevölkerung angeredet sind, welche mit der Einführung der strengen von der Gola geforderten Ordnung und Sitte nicht einverstanden sind, die Kreise, die von Anfang an im Lande geblieben und mit den Samariern befreundet und verbunden die alte Religion des Volkes fortsetzen wollen, mit einem Wort: die Kreise der in Juda und Samarien angesessenen Bevölkerung, jene später durch Nehemia ausgeschiedenen Elemente, die sich nicht unter die Herrschaft des Priesterkodex fügten. Nicht die Samaritaner sind geschildert, sondern die „samaritanische“ Art, die damals auch in der jerusalemisch-judäischen Bevölkerung vorherrschte.

3 4 Die erste Strophe: Erregte Vorladung der abtrünnigen Gegner. **3** קִרְבוּ הֵנָּה ahmt 48 16 nach, vgl. auch 41 1 45 20. Der Orientale kennt keine grössere Beschimpfung, als wenn man seine Mutter beschimpft, vgl. I Sam 20 30. Wenn aber hier die Gegner die Söhne einer *Zauberin* (vgl. 2 6), *einer Ehebrecherin und einer Hure* (l. mit Klostermann u. a. מְנָאֶפֶת וְזֹנָה für das ungrammatische מְנָאֵף וַתִּזְנֶה) heissen, so ist nicht wirkliche Abstammung von einer solchen Mutter, auch nicht in dem Sinne, dass an ihre Herkunft von einer aus den Resten von Altisrael und aus Nichtjuden zusammengesetzten Mischbevölkerung gedacht wäre, sondern ihre götzendienerische, heidnische, von Jahwe abtrünnige Art gemeint, wie bei Hes 16 3 44 f. 23; sie sind Kinder des Abfalls und der Untreue (v. 4), wie die folgende Schilderung ihres Afterkults v. 6–10 zeigt, vgl. auch 65 4 f. **4** Bei alledem können sie noch über die Frommen, wohl über den Autor selber, spotten, vgl. 66 5 und Neh 3 33–35. Zu den Fragen vgl. 37 23. עַל־מִי תִּתְעַנָּגוּ ist der Schluss der zweiten Zeile; die dritte nennt die Hohngeberden der Gegner vgl. Ps 35 21; die vierte erklärt die Bedeutung von v. 3. Zu יִלְדֵי statt יַלְדֵי vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 93 m.

5 weist ein anderes Metrum auf, nämlich vier gleichmässige Stichen, schliesst sich auch nicht gut an v. 4 an und wirft den Gegnern viel Schwereres (doch vgl. 66 3) vor, als v. 6–10; deshalb ist v. 5 als Randcitat aus einem anderen Gedicht zu betrachten (Duhm, Cheyne). Neben dem sinnlichen und unzüchtigen Kult unter den Bäumen (Hos 4 13 Jer 2 20 23–27 3 6) wird das Kinderopfer genannt, das in vorexilischer Zeit, namentlich in dem siebenten Jahrhundert, wieder stärker in Übung kam, vgl. Ahas II Reg 16 3, Manasse II Reg 21 6, ferner Jer 7 31 Hes 16 20 f. und s. meine Gesch. der isr. Rel.[3] S. 37—39. Der Vers scheint von Hes 16 20 f. abhängig zu sein und die Sünden der Vergangenheit zu nennen. Dass die Kinderopfer *in Felsklüften* (l. mit LXX בְּתוֹךְ für das zweite תַּחַת Duhm, Cheyne) dargebracht werden, steht nur hier. Zu אֵלָה s. 1 29.

6 7 Die zweite Strophe: Der Götzendienst in den Thälern und auf den Bergen. **6** Unter den חַלְּקֵי נַחַל (von חָלָק mit Dag. f. dirimens s. Ges.-Kautzsch[26] § 20 h) werden *glatte*, d. h. unbehauene *Steine* gemeint sein, aus denen man nach altem Brauche die Altäre zu errichten pflegte (Ex 20 25 Dtn 27 5 6). Solche wird man bes. im Thale, wo sie von den Winterbächen abgeschliffen werden, gefunden haben. Duhm nimmt dagegen חָלָק in übertragener Bedeutung = Lügner, Betrüger (Hes 12 24) und sieht darin eine Bezeichnung der in den Thälern befragten Wesen. Das Wort ist auf alle Fälle um des Wortspiels willen gewählt: Statt Jahwes, der ihr Los sein sollte (Dtn 4 19 Jer 10 16 Ps 16 5), haben sie an den חֲלָקִים ihr חֵלֶק, haben sie mit ihnen zu schaffen (vgl. II Sam 20 1); ihnen spenden sie Gussopfer und bringen sie Gaben. גַּם entspricht dem גַּם v. 7 und giebt der Parallele zwischen beiden Versen Ausdruck

(vgl. 66 3ᵇ 4). Zu dem Übergang in die singularische Anrede s. Vorbem. zu v. 3–13. Die Frage הַעַל אֵלֶּה אֶנָּחֵם (vgl. auch zu 64 11) ist hier so befremdlich, dass sie entw. fehlerhafte Dittographie der vorangehenden Worte (Duhm) oder Zusatz in Nachahmung von Jer 5 9 29 9 8 sein muss (Cheyne, Kittel). **7** Wie in den Thälern, so auf den Höhen üben sie ihren Kult statt im Tempel (vgl. Mal 1 10). Der Höhenkult wird als Hurerei bezeichnet, wie Hos 4 12 Jer 2 20 Hes 16 25, daher heisst auch die Kultstätte hier ***dein Lager***, dein Bett.

8 Die dritte Strophe: Der Götzendienst in den Häusern, gleichfalls als Hurerei dargestellt. Wo die Deuteronomisten Worte des Gesetzes als Denkzeichen angebracht wissen wollten (Dtn 6 9 11 20), hatten die alten Israeliten Embleme des Dämonismus, vor allem der Schutzgottheit des Hauses oder der Familie. Aber so wenig noch in christlichen Landen trotz allen Bemühungen ähnlicher Art bei der Christianisierung der alte Glaube gänzlich verschwunden ist, so blieben in Israel viele alte Gebräuche bestehen. Auf einen solchen weist v. 8. Hinter der Thüre und den Pfosten, an der Innenseite, sei es an der Thüre selbst oder auf der Flur des Hauses, hatten die Zeitgenossen des Autors noch einen זִכָּרוֹן, offenbar ein heidnisches Symbol, wahrscheinlich, da man an die Ableitung des Wortes von זָכָר (vgl. צַלְמֵי זָכָר Hes 16 17) oder doch an eine Anspielung auf זָכָר zu denken hat, ein Phallusbild, einen priapischen Hausgott, wohl als den Genius der Fruchtbarkeit, des Kindersegens (so Duhm). Thüre, Thürpfosten und Schwelle haben darum auch im alten Kult eine grosse Bedeutung vgl. Ex 12 7 21 2–6 I Sam 5 4f. Zph 1 9; zu מְזוּזָה s. zu Ex 12 7 21 6 Dtn 6 9. Ob man מֵאִתִּי mit „abtrünnig von mir" übersetzen darf, ist sehr fraglich, besser liest man mit Duhm, Cheyne מֵאִתּוֹ ***von ihm*** d. h. dem זִכָּרוֹן ***aus*** = seinethalb, von ihm angetrieben; מִשְׁכָּבֵךְ ist das Obj. zu allen drei vorangehenden Verben, sie brauchte ein breites Bett für sich und ihre Buhlen. Die dritte Zeile beginnt mit וַתִּכְרָת־, was schon wegen seiner mascul. Form auffällt, aber auch bei Annahme des Ausfalls von בְּרִית keinen Sinn giebt; daher ist nach Hos 3 2 וַתִּכְרִי ***du erkauftest*** zu lesen (Duhm, Cheyne), wozu מֵהֶם (mit partit. מִן = ***welche von ihnen***) Obj. ist. Die Erklärung dieser Zeile giebt Hes 16 32–34, welcher Abschnitt, wie jenes ganze Cap., unserm Autor vor Augen schwebt: sie treibt es noch weit ärger als andre Huren, sie bezahlt noch ihre Buhlen; ***Du erkauftest dir solche, deren Beischlaf du liebtest.*** Von der vierten Zeile ist im Hebr. nur der Schluss erhalten: יָד חָזִית, was aber nicht: „du schautest die winkende Hand", auch nicht: „du ersahst dir einen Platz", sondern: ***das Glied*** (den Phallus) ***schautest du*** bedeutet; die LXX hat noch zu Anfang von v. 9 den im Hebr. verlorenen Teil der Zeile erhalten, danach l. vor יָד mit Duhm, Cheyne: וַתַּרְבִּי אֶת־תַּזְנֻתֵךְ אִתָּם ***Und du machtest viel dein Huren mit ihnen***, יָד חָזִית. Auch hier ist der Autor abhängig von Hes 16, vgl. dort v. 25 f.

9 10 Die vierte Strophe: Ammonitischer Götzendienst und Beschickung ferner Heiligtümer. **9** Das ἅπ. λεγ. וַתָּשֻׁרִי, gewöhnl. = ***reisen*** gefasst, ist sehr unsicher, bes. auch da das folgende וַתַּרְבִּי ר׳, das von der Beschaffung vieler Arome handelt, natürlicher vor der Abreise stände. Nach Hes 16 9 ist daher mit Cheyne וַתָּסֹכִי ***Du salbtest dich*** zu vermuten (vgl. Vulg.: ornasti te

unguento); dazu passt בַּשֶּׁמֶן, sowie die Fortsetzung vortrefflich: Sie schmückt sich, wie eine Hure, zur Anlockung ihrer Buhlen und bereitet alles zu ihrem Empfange (vgl. Hos 2 15 Hes 23 40 Prv 7 15–17). Der Götze, für den sie sich schmückt, ist der ***Melek***, worunter nicht ein babylonischer oder persischer König, sondern nur der nordisraelitische, spec. der ammonitische Gott, dessen Namen die Masora gewöhnlich durch die Vokale von בשת zu Molek (Molok) verunstaltet hat, = Milkom z. B. I Reg 11 5 gemeint sein kann. Mit den Ammonitern hatten die vornehmen Jerusalemer sich damals eingelassen, wenn Tobia ein Ammoniter und nicht mit Cheyne (das rel. Leben der Juden nach dem Exil S. 261) ein Benjaminiter aus Kephar Ammoni (Jos 18 24) war, s. Neh 2 10 4 1. Politische Verbindungen führten aber zur Annahme fremden Gottesdienstes, vgl. zu 17 10. Übrigens brauchte es nicht erst solcher politischen Veranlassungen zur Übernahme des Melek-Kultes für eine Gesellschaft, wie sie v. 6–8 geschildert wird (vgl. auch Esr 9 1). Erst die zweite Zeile (v. 9[b]) spricht von der Beschickung ferner Orakelstätten (vgl. Hes 23 16 40 Dtn 30 13), und zwar von solchen, wo man unterirdische Gottheiten befragte z. B. Osiris, dessen Verehrung in Phönizien wohl bekannt war und daher auch für die Judäer nicht zu fern lag (vgl. auch die ägyptischen Greuel Esr 9 1), oder wo man Nekromantie trieb (65 4). תַּשְׁפִּילִי ist dem Hauptverb וַתְּשַׁלְּחִי צ׳ untergeordnet: ***tief hinab*** scil. ***schicktest du deine Boten***. **10** Trotz aller Ermüdung lässt sie von ihrem Treiben nicht ab: נוֹאָשׁ, wie Jer 2 25 18 12, ein Ausruf, hier = ***es ist vergeblich, ich gebe es auf***. Der Sinn von חַיַּת יָדֵךְ מָצָאת ist nicht klar; „das Leben deiner Hand fandest du", du spürtest noch Leben in deiner Hand, ist sehr fraglich; wenn nicht ein obscöner Sinn darin liegt (ist etwa חַוַּת י׳ ursprünglich? s. v. 8), so wird man am besten mit Buhl חִיַּת ***Neubelebung*** lesen und darin eine sprichwörtliche Redensart sehen: ***Neubelebung deiner Hand*** = immer neue Kraft ***fandest du, darum liessest du nicht ab*** (l. mit Klostermann, Cheyne חָדַלְתְּ für חָלִית ***schwach, krank sein***).

11 Die fünfte Strophe: In ihrer Unverschämtheit denkt sie nicht von ferne an Gottes Strafe. Die rhetorische Frage (v. 11[a]) will besagen: Vor niemand hattest du Furcht und Scheu bei deinem Umgang mit den Götzen (wörtlich: ***dass*** [oder ***denn***] ***du ein Verräter, treulos, warst***), und, wie die zweite Zeile hinzufügt, bei der völligen Ausserachtlassung Jahwes (vgl. 47 7). הֲלֹא ***Nicht wahr?*** Für den Sinn ist zu ergänzen: daran dachtest du nicht? Zu solcher Keckheit gab Jahwes Verhalten ein vermeintliches Recht: ***Ich verhielt mich ja stumm***, erteilte keinen Tadel ***und verschloss meine Augen*** (l. nach LXX וּמַעְלִם für das nach 42 15 falsch punktierte, hier unverständliche וּמֵעוֹלָם und setze dazu nach Ps 10 1 als Obj. עֵינַי) d. h. ich erschien gleichgiltig vgl. Ps 50 21 10 11. Von der vierten Zeile ist nur noch der Schluss erhalten; das erste Hemistich lautete etwa: ***darum*** (עַל־כֵּן) ***freveltest du immer mehr*** (Duhm, Cheyne).

12 13 Die sechste Strophe: Das Gericht Jahwes wird also zeigen, was ihre vermeintliche Gerechtigkeit wert und wie übelangebracht ihre freche Sicherheit ist. **12** צִדְקָתֵךְ ist ironisch gemeint: ***deine Gerechtigkeit***, in der die Lügnerin (v. 11) so leicht sich mit dem Götzendienst (v. 6–10) abzufinden

versteht, ***will ich bekannt machen,*** will ich darlegen (Jahwe hat eben doch gesehen), eine Änderung in צִדְקָתִי ist durchaus unnötig; אֲנִי leitet asyndetisch den Gegensatz ein (wie Ps 50 21), LXX hat וַאֲנִי. *Und deine Werke* ist der Schluss der ersten Zeile, parallel zu צִדְקָתֵךְ, gemeint ist damit das v. 6–10 geschilderte Treiben vgl. Apk Joh 3 1 f. 15. Die zweite Zeile reicht bis קִבּוּצַיִךְ in **13**: *Nicht werden dir nützen, wenn du schreist* (natürlich: unter den Strafen, die dich treffen), ***nicht*** (לֹא wirkt nach) ***dich retten deine Götzen*** (l. nach 66 3 und Hes z. B. 7 20 mit Weir u. a. שִׁקּוּצַיִךְ für קִבּוּצַיִךְ, welches ἅπ. λεγ. man gewöhnlich als „dein Götzenhaufe, dein Pantheon" erklärt). Die dritte Zeile kündigt das Schicksal dieser Götzen an: ***Sie alle trägt ein Wind davon*** (41 16), ***nimmt ein*** leichter *Hauch hinweg,* und die letzte, das Ganze abschliessende Zeile nennt im Gegensatz zum Untergang der Götzendiener die Rettung der Getreuen: ***Aber wer auf mich vertraut, wird das Land erben und meinen heiligen Berg besitzen;*** der ***heilige Berg Jahwes*** ist hier in Parallele zu ***Land*** nicht der Zion allein, sondern das ganze heilige Land. Der endliche Sieg trotz aller jetzigen Not (vgl. v. 1 2) wird den „Gerechten" und „Frommen" gehören, sie allein werden schliesslich das Land innehaben; vgl. auch Mal 3 16–21.

Der ganze Abschnitt ist so reich an Reminiscenzen aus Hes, dass er nur später entstanden sein kann; auf die Zustände in der Gemeinde zu Jerusalem vor der Reform Esra-Nehemias führen aber eine Vergleichung mit Maleachi und die Beachtung der Formen des Götzendienstes, die nicht babylonisch, auch nicht sonstwoher importiert sind, wie ein Teil der von Hes 8 (vgl. auch Jer 7 16–19 8 2) geschilderten Kulte, sondern altisraelitisch resp. palästinensisch sind (vgl. v. 6 7). Daraus ist ferner zu entnehmen, dass der Abschnitt in Palästina entstanden ist. Dafür, dass die hier geschilderten Elemente nicht von der Gemeinde abgetrennt sind, spricht die Zusammenstellung der Strafpredigt gegen die צֹפִים mit der gegen die *Ihr* resp. *Du*, ferner aber auch ein Vers wie 57 11, der sich nur gezwungen auf die samaritanische Gemeinde beziehen lässt (vgl. auch Gressmann).

3) 57 14–21 Die Verheissung der Hilfe Gottes für die gebeugten und zerschlagenen Frommen.

Was v. 13ᵇ aussagte, wird v. 14–21 näher ausgeführt: die Rettung der Frommen. Cheyne zieht deshalb v. 13ᵇ noch zu v. 14–21, muss aber dann annehmen, dass sowohl der Schluss von 56 9—57 13ᵃ, wie der Anfang von 57 13ᵇ–21 abgebrochen sei. Da jedoch die Gegenüberstellung des Geschickes der Gottlosen und der Frommen (in v. 13) durchaus natürlich ist und z. B. auch in 57 14–21 (vgl. v. 20f.) erscheint, da ferner v. 14 einen guten Anfang giebt, so ist dem neuen Metrum (sechs Doppeldisticha) entsprechend v. 14–21 zusammenzunehmen.

14 וְאָמַר ist in jeder Weise unhaltbar, ob man Jahwe, der doch erst nachher v. 15 als Sprecher eingeführt wird, oder den Propheten, der sich nennen müsste, oder den חוֹסֶה von v. 13 oder הָאֹמֵר, d. h. das unbestimmte „man", als Subj. annehmen will; auch die Lesung der ersten Pers. hilft nicht. Es ist daher aus 40 6 von einem Abschreiber eingesetzt; seine Entfernung kommt auch dem Metrum zu gut. Der Vers selber ist Nachahmung von 40 3 und will an jene Stelle erinnern, um zu sagen, dass jetzt jene Weissagung sich erfülle und die Schwierigkeiten, die dem Heile entgegenstehen, wirklich gehoben werden. Jetzt soll die Bahn sich ebnen für die Rückkehr der noch in der Fremde weilenden Juden vgl. 62 10; soviele auch bis jetzt zurückgekehrt sind, es war

nur ein geringer Bruchteil aller und das Heil, das Dtjes verheissen, blieb bisher noch aus. Gerade weil der Vers Citat ist, darf man ihn nicht pressen und auch keine Beziehung auf den vorhergehenden Abschnitt erzwingen, dass man etwa darin die Aufforderung fände: Brecht jeden Verkehr mit den Götzendienern ab; v. 14 ist gewissermassen der Text, den die folgende Trostrede erklärt. **15** Drei Distichen: das erste führt Jahwe als Sprecher ein, das zweite und das dritte geben den Beginn seiner Rede. Jahwe heisst רָם וְנִשָּׂא nach 6 1 (vgl. 2 12–17), ferner שֹׁכֵן עַד *der ewig Wohnende* vgl. zu עַד 9 5 47 7 und *Heiliger ist sein Name* vgl. 6 3 40 25. Wie sehr dem Autor daran liegt, die Erhabenheit Gottes hervorzuheben, ersieht man daraus, dass Jahwe noch selber zu Anfang seiner Worte seine Erhabenheit und Heiligkeit betont. Für וְקָדוֹשׁ (nicht: im Heiligtum) liest man besser nach LXX mit sog. בְּ essentiae בְּקָדוֹשׁ *als ein Heiliger* (Klostermann, Cheyne). Diesem Erhabenen und Heiligen gegenüber geziemt sich Demut und Zerschlagenheit des Geistes; so paradox es klingt, der Erhabene wohnt *bei* (אֶת־ ist in אֶת־ד' nicht Objektspartikel, sondern Präposition) *den Demütigen* (vgl. 66 2). Dieses Paradoxon hat nicht theologischen, sondern historischen Ursprung, insofern als die Jahwe getreuen Verehrer im Exil und bis auf die Zeiten Esra-Nehemias die Niedrigen, die von ihren Volksgenossen Missachteten und in ihrem Geiste wegen des Ausbleibens des Heiles Gebeugten, waren (vgl. 57 1 Neh 1 3). Die Geschichte ist auch der Grund für die Identifikation von עָנִי und fromm; leider hat man aber dann diese Erfahrung zu einem allgemeinen Lehrsatz erhoben und den Unterschied zwischen wahrer und gemachter, erzwungener Demut ausser Acht gelassen vgl. Mt 9 14 f. רוּחַ und לֵב die *Stimmung* (nicht: die Gesinnung) und den *Mut* will Jahwe beleben, er wird ihrer Verzagtheit und Mutlosigkeit dadurch ein Ende machen, dass er endlich die Rettung und das Heil bringt (vgl. Mal 2 17 3 14–21). **16** Das Motiv für die göttliche Milde: Jahwe will nicht, dass seine Geschöpfe verschmachten. Freilich ist es bemerkenswert, dass dieses Motiv nur den Juden gegenüber wirksam wird; die Juden sind eben Jahwes besondres Volk, wenn schon alle Menschen seine Geschöpfe sind. Der Universalismus Dtjs's wurde in der Lehre festgehalten, in der Praxis beharrte man auf dem eigenen partikularistischen Standpunkt. Weiter ersieht man aus unserm Verse, dass von einem Glauben an Unsterblichkeit, resp. Auferstehung dem Verf. nichts bekannt ist. רוּחַ ist hier, parallel נְשָׁמוֹת, der Lebensgeist vgl. 42 5; אֲנִי ע' ist Adjektivsatz zu נְשׁ', *die* einzelnen *Seelen, die ich gemacht habe.* **17**[a] Für das schwierige בַּעֲוֹן בִּצְעוֹ, das nur *wegen der Sünde seiner Gewinnsucht* heissen kann, aber eine sehr unerwartete, weil vereinzelte Sünde statt des Götzendienstes nennt, wird man am ehesten nach LXX δι' ἁμαρτίαν βραχύ τι mit Klostermann, Cheyne בַּעֲוֹנוֹ רֶגַע *wegen seiner Sünde einen Augenblick (zürnte ich)* lesen, vgl. 54 7 f. Der Autor eignet sich dann, wie in v. 14, einen Ausdruck der Trostschrift Dtjes's an, allerdings ist der Zeitraum für רֶגַע inzwischen ein grösserer geworden, aber später hat Daniel ja die Jahre Jer's zu Jahrwochen ausgedehnt. Immerhin könnte man daran denken, dass בִּצְעוֹ aus einem ungern vermissten Namen (יַעֲקֹב 58 1 oder יִצְחָק) verdorben sei. Ferner l. mit Oort u. a. וְאַכֵּהוּ und וְקָצוֹף (für וְאֶקְצֹף), s. Ryssel bei Kautzsch.

17[b] giebt nicht die Folge der Strafe, sondern setzt die Schilderung des sündigen Volkes fort, ist also dem ersten Stichos von v. 17[a] parallel. שׁוֹבָב ***abtrünnig*** ist Adjekt. wie Jer 3 14 22. Als zweiter Stichos ist aus **18** herüberzunehmen דְּרָכָיו רָאִיתִי ***ich sah seine Wege*** d. h. sein sündhaftes Leben, verhüllte meine Augen nicht, strafte sie also (vgl. v. 11). Der Stichos ist so inhaltlich dem zweiten Stichos des entsprechenden Distichons v. 17[a] durchaus parallel; da ihm aber mindestens eine Hebung fehlt, so ist mit Duhm, Cheyne vom Ende von v. 19 אָמַר יְהוָה heraufzunehmen, das dort folgende Wort וּרְפָאתִיו zeigt, dass אָמַר יְהוָה vor וְאֶרְפָּאֵהוּ gehört, dessen Variante es ist. Die beiden Distichen v. 17 18[aα] reden von Jahwes Zorn, der das Exil über das sündige Volk brachte und eben erst jetzt zu Ende geht aus dem v. 16 genannten Grunde. Das neue Distichon **18** (von וְאֶרְפָּאֵהוּ an bis לוֹ) verheisst die kommende Rettung: ***Und ich werde ihn heilen*** als der rechte Arzt vgl. Ex 15 26 Jer 3 22 Hos 14 5 ***und ihm Ruhe geben*** (punktiere וַאֲנַחֵהוּ) nach aller Bedrückung und all den Wirren des Exils und der seither vergangenen Zeiten vgl. 14 3, ***Und ich werde Trost ihm reichlich spenden*** eigentl. Ersatz verschaffen, der vollauf zufrieden stellt und tröstet vgl. Jo 2 25 Jes 49 13 61 7. וְלַאֲבֵלָיו gehört zum Folgenden (Cheyne) und bildet mit **19** ausser אָמַר י׳ וג׳ (vgl. zu v. 18) ein Distichon. Das Wort ist Epexegese zu לוֹ, aber im neuen Satz: ***Den Trauernden unter ihm*** d. h. selbst den Traurigsten im Volke, vgl. 61 2 66 10, es sind die שְׁפָלִים und נִדְכָּאִים v. 15, ***schaffe ich Frucht der Lippen*** d. h. dass sie ihre stumme Stille der Trauer lassen und wieder fröhlich werden vgl. Jer 33 11 Prv 10 31 12 14. Für נוב (Ḳĕrē: נִיב) בּוֹרֵא l. בּוֹרֵא אֲנִי נִיב; אֲנִי, das der Konstruktion sehr zu statten kommt, ist leicht nach א und vor ני übersehen worden. ***Und Heil, Heil dem Nahen und Fernen*** ist abhängig von בּוֹרֵא und die ***Nahen und Fernen*** sind die Juden in Jerusalem und die in der Diaspora Dan 9 7. **20 21** Das letzte Doppeldistichon: der Untergang der Gottlosen. **20** ***Die Gottlosen aber sind wie das aufgewühlte Meer,*** l. נִגְדָּשׁ mit Hoffmann ZATW 1883, 122, Cheyne (vgl. גָּדִישׁ, ein aufgetürmter Garbenhaufen) für נִגְרָשׁ, das nur „fortgetrieben“ bedeuten kann, ***Denn zur Ruhe kommen kann es nicht,*** vgl. Jer 49 23, ***Und seine Wellen wühlen Schlamm und Kot auf*** l. וַיִּגְדְּשׁוּ. Die Gottlosen können es nicht lassen, Unruhe und Streit in der Gemeinde zu stiften. **21** ***Kein Heil, spricht mein Gott, giebt es für die Gottlosen.*** Hier ist dieser 48 22 wiederholte Satz notwendig als vierter Stichos im Doppeldistichon und als Gegensatz zu v. 19: Den jetzt betrübten, stillen Frommen Heil, den unruhigen Gottlosen aber Untergang.

Die Trost- und Heilsverheissung 57 14–21 für die gebeugten Frommen ist das Komplement zu 56 9—57 13. Dort die Strafrede an die götzendienerische abtrünnige Gemeinde und ihre Vorsteher, unter deren Leitung die Gerechten zu Grunde gehen, hier ein Wort für die verschwindende Zahl der Frommen, denen der Zorn Gottes erklärt, aber auch dessen Aufhören für die nächste Zukunft zugesagt wird. Ein Gegensatz besteht nicht zwischen beiden Stücken, sodass man sie von verschiedenen Autoren herleiten müsste; aber nicht nur das verschiedene Metrum, sondern auch der beiderseitige Abschluss 57 13[b] u. 57 20 f. zeigt, dass es selbständige Stücke sind.

4) 58 1–14 Die wahren Forderungen Jahwes und der Segen ihrer Erfüllung.

Die beiden letzten Verse 58 13f. sind ein Zusatz (s. dort), das Übrige (v. 1–12) macht vierzehn Doppeldistichen, resp. sieben Strophen von je vier Distichen (wie 57 14–20), aus. Zu v. 11 s. die Erklärung.

1 Der Auftrag, dem Volke seine Sünde vorzuhalten. Mit ähnlicher Darlegung beginnt auch Hes oft seine Prophetieen. Natürlich ist nicht ausgeschlossen, dass unser Prophet auch mündlich (nicht nur schriftlich, wie er es mit der Aufzeichnung von v. 1–12 that) seinem Auftrage nachgekommen ist. Die mündliche Ausführung würde auch besser den Worten v. 1ᵃ entsprechen; aber wie v. 1ᵇ Mch 3 8 entlehnt ist, so hat v. 1ᵃ offenbar eine Parallele an Hos 8 1. **2** Ehe die Anklage kommt, wird die Art des Volkes gezeichnet; die Schilderung ist mit ו, das weder adversativ = und doch, noch koncessiv = zwar, sondern begründend = *mich ja* zu fassen ist, an die Aufforderung zu reden (v. 1) angeschlossen: *Mich ja befragen sie tagtäglich* um Auskunft über diese oder jene Frage des Gesetzes *Und wünschen meine Wege zu wissen*, nämlich: die Wege, die ich will, dass sie sie gehen sollen (vgl. Gegensatz 57 17ᵇ), nicht: die Wege, die ich sie führen werde. Sie gleichen somit in ihrem Eifer einem Volk, das wirklich Gerechtigkeit geübt und das Recht nicht verlassen hat; zu צְדָקָה und מִשְׁפָּט vgl. 56 1. Genauer besagt, was sie wünschen, das mit יִשְׁאָלוּנִי beginnende Doppeldistichon (v. 2ᵇᵝ 3ᵃ). *Sie befragen mich nach den rechten Ordnungen* hier ist gemeint: des Kultus, also: nach dem korrekten Kultus, und nicht: nach den Ordnungen, die zur Gerechtigkeit führen, noch: nach den gerechten Gerichten über die Unterdrücker; *Gott zu nahen wünschen sie*, nicht: das Erscheinen Gottes zum Gericht oder zur Erlösung, אֱלֹהִים ist Obj. zu קִרְבַת wie Ps 73 28, nicht Subj., und mit קִרְבַת אֱלֹהִים = ἐγγίζειν θεῷ (LXX) ist wieder die Teilnahme am Kultus in Opfer oder Gebet (vgl. Lev 16 1 Zph 3 2) gemeint. Die Angeredeten v. 3–12 sind eifrig in der Erfüllung der kultischen Pflichten und wollen auch sich über dieselben von denen, die die Thora Gottes kennen, belehren lassen, also von den Priestern oder Propheten vgl. Sach 7 3 Mal 2 6 7. **3ᵃ** bringt nun die eigentliche Frage: Wozu das Fasten, wenn man keinen Erfolg sieht, wenn Jahwe davon keine Notiz nimmt und das Heil nicht kommt? Gemeint sind die Fasten an den Gedenktagen der Katastrophe Jerusalems und Judas, die im Exil spontan entstanden und von da an festgehalten wurden (vgl. Sach 7 2f. 8 19); von diesen Fasten hoffte man, dass sie Jahwes Hilfe beschleunigten, da sie sein Mitleid erregen müssten (vgl. Jo 1 13f. 2 15–18). Das Fasten ist ein עִנָּה נֶפֶשׁ ein *Beugen der Seele* durch Hungern, eine Disciplinierung der Sinnlichkeit, darum später einfach תַּעֲנִית (vgl. schon Esr 9 5) geheissen; noch heute sind ja in der katholischen Kirche obligatorische Fasttage ein wichtiges Mittel zur Erziehung im Gehorsam.

Mit **3ᵇ** beginnt die Antwort. Ähnlich hatte Sacharja auf die Frage, ob man nicht das Halten der Fasttage einstellen dürfe, die Erfüllung der sittlichen Forderungen verlangt, dann werden die Fasttage beim Kommen des Heils in Fest- und Freudentage sich wandeln. Ebenso lautet es bei unserm Propheten: Nicht die äusserliche und mechanische Beobachtung der Ceremonien, sondern die Erfüllung der ethisch-religiösen Pflichten führt das ver-

heissene Heil herbei; also die von den Fragenden vertretene Ansicht, dass durch das Verhalten des Volkes das Kommen des Heiles beschleunigt werde, ist richtig, aber ihr Fasten ist ein verkehrtes. תִּמְצְאוּ־חֵפֶץ *ihr findet ein Geschäft* (vgl. חֵפֶץ 44 28) d. h. ihr wisst doch, trotzdem die Arbeit verboten ist, es so einzurichten, dass ihr Gelegenheit zu einem Geschäft findet; noch besser wird man aber nach den alten Versionen חֶפְצְכֶם = ihr findet Gelegenheit *zu eurem Geschäft*, lesen (Houbigant u. a.). Im parallelen Stichos erwartet man eine Angabe eines solchen Geschäftes; der gegenwärtige Text spricht allerdings nach der gewöhnlichen Auffassung von dem Drängen der Arbeiter zur Arbeit, jedoch die Bedeutung des ἅπ. λεγ. עָצֵב, Arbeiter, ist sehr fraglich, und der Fasttag war doch wohl ein allgemeiner für alle Juden. Daher ist vielleicht mit Klostermann, Cheyne zu lesen: וְכָל־עֲבֹט בְּיֶדְכֶם תּ׳ *Und jedes Pfand in eurer Hand* alles auf Pfand ausgeliehene Geld *treibt ihr ein* vgl. Dtn 24 10–13. Auch zum Folgenden würde dies nach Mt 18 28 wohl passen. 4[a] הֵן, dem הֵן v. 3[b] entsprechend, leitet ein zweites Gravamen ein: *Einerseits* Eintreiben der Schulden, *andrerseits* (הֵן) selbst Zank und Zwist, ja Dreinschlagen am Fasttag (מַצָּה statt צוֹם! ein Wortspiel); das Fasten machte sie reizbar, wie die Araber im Monat Ramaḍān, und das Schuldeneintreiben bereitete vielen Ärger. Für בְּאֶגְרֹף רֶשַׁע, mit gottloser Faust, l. בָּא׳ רָשׁ (*und um zu schlagen*) *mit der Faust den Armen,* Houbigant u. a. nach LXX, oder da אֶגְרֹף fraglich ist, בְּחֶרְפֹּת *mit Schmähungen,* Cheyne nach Hi 16 10. 4[b] 5 Vier Disticha, die die rein äusserliche, Jahwe missfällige Art des Fastens schildern; das zweite entspricht dem vierten, vgl. הֲכָזֶה und הֲלָזֶה (זֶה beidemal auf das vorangehende Distichon zurückweisend). כַּיּוֹם *zur Zeit, gegenwärtig fastet ihr überhaupt nicht, Um in der Höhe* d. h. vor Gott *hören zu lassen eure Stimme* d. h. eure Gebete; eure Gedanken sind ganz anderswo, von Andacht ist in eurem Gottesdienste nichts, Skinner vergleicht aus Hamlet III 3, 97 f.: Die Worte fliegen auf, der Sinn hat keine Schwingen: Wort ohne Sinn kann nicht zum Himmel dringen. 5 אֶבְחָרֵהוּ ist Relativsatz zu צוֹם, das im folgenden Stichos eine Apposition erhält (יוֹם bis נַפְשׁוֹ). Das ל vor dem Infin. in הֲלָכֹף, der nachher durch Verb. fin. יַצִּיעַ fortgesetzt wird, ist in הֲלָזֶה wieder aufgenommen und von תִּקְרָא abhängig. Die äusseren Geberden machen das Fasten noch lange nicht zu *einem Jahwe wohlgefälligen Tag.* 6f. Das rechte, Jahwe wohlgefällige Fasten ist Erfüllung sittlicher Pflichten (so auch Sach 7), bes. Übung des Mitleids, möglicherweise lässt sich der Prophet dabei von dem Motiv leiten, dass bei eigenem Erbarmen gegen andere man am ehesten Erhörung seiner Gebete am Fasttage um göttliches Erbarmen finden werde vgl. Mt 5 7 6 12 18 35. Nach אֶבְחָרֵהוּ fehlt im Hebr. ein Stichos, nach LXX ist etwa נְאֻם יַהְוֶה (wozu allerdings noch eine dritte Hebung nötig ist) einzusetzen. חַרְצֻבּוֹת *Stricke*, nur noch Ps 73 4 in übertragener Bedeutung = *Qualen.* Für מוֹטָה *Joch*, das nachher wiederkehrt, l. mit Cheyne parallel dem רֶשַׁע wie Prv 4 17: חָמָס (die Bande) *der Gewalt.* Zu רָצוּץ vgl. Dtn 28 33, und für תְּנַתֵּקוּ l. תְּנַתֵּק wegen des Folgenden, wo der Singular gebraucht ist (Duhm, Cheyne). Die Worte sind eine Anspielung auf die gewaltthätige und grausame Behandlung der Schuldner durch die Reichen vgl. v. 3f. Neh 5 1–13. Zu 7[a] vgl. Nehemias edles Beispiel

Neh 5 17, ferner Hes 18 7 f. 16 f. Hi 31 13–22. Im zweiten Stichos ist עֲנִיִּים erklärende Glosse zu dem folgenden מְרוּדִים, um dieses Abstr. *Unruhe* (Thr 3 19) als Konkretum *Heimatlose* zu erklären; aber die Glossierung zeigt, dass מְרוּדִים überhaupt fraglich ist, man wird daher eher entw. מְרֻדִים, Hiph. von רוד (Buhl), oder מוּרָדִים, Hoph. von רוד, oder נִדָּדִים (Cheyne) zu lesen haben, um den von den Versionen richtig gegebenen Sinn *Obdachlose* zu gewinnen.

7b leitet mit der weiteren Forderung, einem notdürftig Gekleideten (עָרֹם) Kleidung zur Deckung (כִּסִּיתוֹ) seiner Blösse zu geben (vgl. Mt 25 35 f.) und ***sich seinem Fleische*** d. h. seinen Mitisraeliten (nicht: allen Mitmenschen) ***nicht zu entziehen*** (vgl. Dtn 22 1 3 4), die Schilderung des verheissenen Heiles ein, die zunächst bis v. 9a reicht: ***Wenn du ...., Dann wird ....*** כִּי v. 7b entspricht dem אִם v. 9b. Dieser ganze Satz umfasst vier Disticha. **8** Zu יִבָּקַע vgl. 35 6, zu מְהֵרָה 5 26; אוֹר ***Licht*** ist das Heil, das Glück, vgl. 9 1 60 1 3, und אֲרֻכָה, eigentl. die neue Fleischschicht über einer heilenden Wunde, ist = ***Heilung, Genesung.*** Die Verheissung umfasst mehr, als die אֲרֻכָה Neh 4 1 II Chr 24 13, schliesst aber den Mauerbau der Stadt nicht aus. **8b** ist offenbare Umdeutung von 52 12 (vgl. zu 57 14); was 52 12 verheissen ist, wird sich erfüllen (sagt unser Autor): ***Deine Gerechtigkeit,*** hier nicht (wie 40 10) das Heil, sondern deine Pflichterfüllung (vgl. v. 6 f.) bildet die Vorhut, d. h. ist die conditio sine qua non, und ***Jahwes Herrlichkeit*** (vgl. Cap. 60) ist die Nachhut des eschatologischen Heiles; l. nach 52 12 Pi. יְאַסֶּפְךָ Oort u. a. Der ganze Unterschied Dtjes's von unserm Verf. tritt hier hervor: Dtjes hat dem Volke das Heil verheissen, ohne eine zuerst zu erfüllende Bedingung zu stellen (vgl. 43 22—44 5 55 1–13), es kam jedoch nicht, die Späteren und unter ihnen der Autor von Cap. 58 nehmen die Verheissung auf, erklären ihr Nichteintreffen damit, dass die Bedingung, die das Volk zu erfüllen hatte, nicht geleistet wurde, und nennen diese Bedingung, vgl. das charakteristische כִּי und das אִם v. 7b und v. 9b. **9a** Die Klage von v. 3a verschwindet dann: Jahwe erhört sofort, zwischen ihm und seinen Verehrern herrscht die beste Harmonie; vgl. 65 24 30 19. **9b 10a** wiederholt in leichter Variation (vgl. v. 6 f.) die Bedingungen des Heils, das v. 10b–12 neu geschildert wird. Das ***Fingerausstrecken*** ist eine Geberde der Verachtung und des Hohnes, = mit Fingern auf jmdn zeigen, vgl. das lat. infamis digitus. **10** Für תָּפֵק, Jussiv Hiph. von פוק, l. das Imperf. תָּפִיק mit Duhm; der Jussiv ist hier so wenig am Platz, wie in v. 9a (vgl. תָּסִיר), נַפְשֶׁךָ ist durch das folgende נֶפֶשׁ hervorgerufene Verschreibung von לַחְמְךָ (s. LXX Oort u. a.). Zu v. 10b vgl. v. 8. **11** Der Parallelstichos zu וְנָחֲךָ יַהְוֶה תָּמִיד ***Jahwe wird dich immerdar geleiten,*** so dass du vor jedem Unglück bewahrt bleibst vgl. 43 2, fehlt, etwa: Und wird dich immer beschützen. Mit וְהִשְׂבִּיעַ beginnt der letzte Vierzeiler (die letzten vier Distichen). Zu צַחְצָחוֹת, ἅπ. λεγ., ***dürre Gegenden,*** vgl. צְחִיחָה Ps 68 7; für ***Und deine Gebeine wird er stärken,*** dessen יַחֲלִיץ ἅπ. λεγ. und sehr fraglich ist, l. mit Secker u. a. וְעָצְמָתְךָ יַחֲלִיף ***Und deine Kraft wird er verjüngen*** vgl. 40 29 31. Zu v. 11bα vgl. Jer 31 12; im letzten Stichos ist mit Cheyne מַיִם אֲשֶׁר zu entfernen; אֲשֶׁר ist prosaisch und מַיִם stösst sich mit dem folgenden מֵימָיו: ***wie ein Quell, dessen Wasser nicht betrügen,*** vgl. das Gegenteil, den אַכְזָב, den Lügenbach, der im Sommer kein Wasser hat Jer 15 18; מוֹצָא וגו׳

ist, parallel dem wohlbewässerten Garten, eine Oase mit nie versiegender Quelle. **12** מִמְּךָ für אֲשֶׁר מִמְּךָ zu nehmen, ist hart; am einfachsten liest man dafür mit WEIR, LOEB, CHEYNE בָּנַיִךְ: *deine Söhne (werden bauen)* vgl. 60 10 oder mit KÖNIG (Syntax S. 37) וְנִבְנוּ מִמְּךָ *und von dir werden gebaut* vgl. LXX, da sich Verbesserung in עַמְּךָ, dein Volk, in einer Rede an das Volk weniger empfiehlt. Die Ruinen sind *uralt,* also lebt der Verf. lange nach der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer, er spricht ja auch nirgends von einer Rückkehr. דּוֹר וָדוֹר darf man kaum mit DUHM auf kommende Generationen beziehen, sondern entsprechend עוֹלָם und 61 4 auf *vergangene Geschlechter: die Fundamente eines seit Generationen zerfallenen Baues wirst du wieder aufrichten.* Stände nicht לָשָׁבֶת bei נְתִיבוֹת, so würde man an der Bezeichnung des neu aufstrebenden Volkes als eines *Wiederherstellers von Strassen* keinen Anstoss nehmen; so aber, obschon ja Strassen für die Wohnlichkeit einer Gegend natürlich wichtig sind, wird die Verbesserung von DE LAGARDE in נְתִיצוֹת, *Trümmer* (vgl. das Verbum נָתַץ *niederreissen*) zu empfehlen sein, vgl. Am 9 11 und das parallele גֹּדֵר פֶּרֶץ: Israel *heisst* d. i. ist (61 3 62 2 4 12) *dann Rissvermaurer* und *Aufrichter der Ruinen zu neuen Bauten.*

Der Zusatz (s. Schlussbem.) **13 14** knüpft die Verheissung des Heils an eine willige und strenge Beobachtung des Sabbats, vgl. 56 2. Der Text ist leider unsicher, da LXX von der zweiten Hälfte von v. 13 an bis in den Anfang von v. 14 mit Hebr. stark differiert. **13** *Wenn du vom Sabbat,* wie von einem Heiligtum Ex 3 5, *deinen Fuss fern hältst, Nicht verrichtest* (l. מַעֲשׂוֹת) *deine Geschäfte an meinem heiligen Tage Und den Sabbat eine Lust nennst, Den Heiligen Jahwes geehrt;* die Bezeichnung des Sabbats als des Heiligen Jahwes fällt auf, wie מְכֻבָּד als Parallele zu עֹנֶג, noch dazu vor folgendem וְכִבַּדְתּוֹ; DUHM vermutet לְחֹדֶשׁ יַהְוֶה מַחְמָד = den Neumond Jahwes eine Wonne, KITTEL glaubt mit blossem יִשְׂרָאֵל für יַהְוֶה auszukommen. דְּרָכֶיךָ kann hier in der Parallele zu חֲפָצֶךָ nur als *Geschäft* verstanden werden, trotzdem im Gegensatz zu früher (vgl. II Reg 4 23) am Sabbat auch das Reisen verboten war. דַּבֵּר דָּבָר *Geschwäz verführen* vgl. Hos 10 4 Jes 36 5. **14** ist mit Ausnahme des vierten Stichos aus Citaten zusammengesetzt vgl. Hi 22 26 Dtn 32 13 und verheisst Überwindung aller Schwierigkeiten und ungestörten Genuss (אָכַל 1 7) der Erzeugnisse des Landes, das den Getreuen als Erbe ihres Vaters Jakob gehört.

Der Autor von 58 1–12 erneuert die alten Verheissungen, macht die Verwirklichung derselben aber von sittlicher Besserung abhängig (vgl. Sach 8 14–19). Damit erweist er sich schon als einen Epigonen Dtjes's (s. zu v. 8). Ferner spricht er nirgends von einer Rückkehr in die Heimat, darnach wohnen die Juden wieder im Lande; aber die Verhältnisse sind noch schlimm, denn die Mauern liegen noch immer, wie schon seit Generationen, in Trümmern und die Reichen bedrücken die Armen. Das alles spricht dafür, dass diese Worte zu Jerusalem entstanden sind vor dem Mauerbau durch Nehemia, doch nicht erst in den Tagen, da man bereits mit demselben beschäftigt war vgl. Neh 5 1–13.

Der Zusatz v. 13f. spricht vom Sabbat (קְדוֹשׁ יַהְוֶה geht in der Hochschätzung des Sabbats noch über Neh 9 14 Ex 16 23 hinaus) statt vom Fasten, vom Ruhen statt von Werken der Barmherzigkeit, steht also ausser Zusammenhang mit v. 1–12, hat aber offenbar v. 1–12 gekannt (vgl. מְצֹא חֵפֶץ v. 3 und v. 13) und ist gemäss seinem v. 7^{b}–12 nachgebildeten Satzbau (vgl. ... אָז .... אִם) nicht als selbständiges Stück, sondern als Abschluss zu v. 1–12 von einem Späteren verfasst. Vgl. KOPPE, DUHM, CHEYNE.

5) 59 1–21 Die Hindernisse für das Kommen des Heils und ihre Wegräumung durch das Einschreiten Jahwes.

Das Capitel ist das Seitenstück zu 58 1–12; dasselbe Thema, das dort von der speciellen Fastenfrage aus behandelt ist, wird hier von allgemeineren Gesichtspunkten aus

betrachtet, zugleich wird aber dargelegt, wie Jahwes Einschreiten das Heil herbeiführt. Die Verse sind wieder ähnlich gebaut, wie in Cap. 58; auch scheinen, wie dort v. 13f., verschiedene Stücke dem Cap. nicht ursprünglich anzugehören, s. noch Schlussbem.

a) **1 2** Das Thema des ganzen Capitels, v. 1 ebenso aus 50 2 entlehnt, wie 57 14 (s. dort) aus 40 3. Zu v. 1ᵇ vgl. 6 10. **2** הָיוּ מַבְדִּלִים *sind die Scheidewand geworden,* wie Gen 1 6; ebenso absolut ist הִסְתִּירוּ פָּנִים *haben die Verhüllung des Angesichtes verursacht* vgl. 8 17, und zwar steht פָּנִים für das göttliche Angesicht, wie später in ähnlicher Weise שְׁכִינָה, מֵימְרָא und הַשֵּׁם ohne hinzugefügtes יהוה. Mit DUHM sind בֵּינְכֶם לְבֵין אֱלֹהֵיכֶם und מִכֶּם מִשְּׁמוֹעַ als für das Versmass und den Parallelismus, der sonst zwischen den unmittelbar folgenden Stichen innegehalten ist, störende Glosseme anzusehen. Dtjes spricht im Gegensatz zu v. 2 von der Vergebung der Sünde 40 2 44 22.

b) **3—8** Die Darlegung der Sünden. **3** Für die Unform נְגֹאֲלוּ, die die Wahl zwischen Niph. und Pu. (גֹּאֲלוּ) lassen wollte, l. das Niph. נִגְאֲלוּ (LUZZATTO u. a.) von גָּאַל = älterem גָּעַל. Zu v. 3ᵃ vgl. 1 15. **4** קָרָא bedeutet hier nicht: *aussagen,* sondern: *vor Gericht fordern,* absol. wie Hi 5 1 13 22, *Niemand fordert mit Recht vor Gericht* d. h. die Anklage erfolgt, ohne dass man Recht hat, *Und keiner processiert* vgl. 43 26 *in Ehrlichkeit,* vgl. 29 21. Das Distichon v. 4ᵇ zeigt, worauf man sich bei seinen unehrlichen Processen verlässt, auf die Künste der Advokaten, und welche Absichten man hat: Mühsal und Unheil hervorzubringen, vgl. zu הָרוֹ וגו' Hi 15 35, wo יָלוֹד *gebären* für הוֹלֵד *zeugen* steht.

5—8 sind ein Zusatz, der wohl einem beliebten Buche moralischen Inhalts oder einem sehr späten Psalm entnommen ist. Denn sie schildern im Gegensatz zu v. 3 4, wo ein bestimmter Vorwurf gegen die Juden erhoben ist, in allgemeinerer und schärferer Weise die Sünden, sodass man den Eindruck empfängt, v. 5–8 gehe auf die Gottlosen und nicht auf die gesamte Gemeinde. Ferner schliesst sich v. 9 besser an v. 4 an: Wegen der Ungerechtigkeit ist Jahwes Recht und Heil uns fern, wegen des Vertrauens auf Leeres und Nichtiges unsere Hoffnung auf Glück vergeblich. Endlich ist in v. 5–8 auch an die Stelle der Anrede (vgl. v. 2 3) die Schilderung in der dritten Person getreten. Ähnliche Einfügungen vgl. Prv 1 16 (= Jes 59 7ᵃ) und Ps 14 3 (LXX und Rm 3 10–18 vgl. Jes 59 7 8). So DUHM, CHEYNE.

5ᵃ Zwei Bilder: das erste um die Schädlichkeit, das zweite um die Nutzlosigkeit des Thuns der Gottlosen zu zeichnen. Zu צִפְעוֹנִי s. 11 8, zu בִּקֵּעוּ, *aushecken,* 34 15. **5ᵇ** Die Exposition des ersten Bildes: Die Frage, ob Eier eines צִפְעוֹנִי überhaupt jemals gegessen wurden, ist unserm Autor gleichgiltig; er will nur sagen: wenn man sich mit den Gottlosen einlässt, bringt es den Tod, und will man sich wider ihre Pläne wehren (l. הַזּוּרָה, *das zerdrückte* scil. Ei *spaltet sich zu einer Otter* 30 6, für הַזּוּרֶה, das eine Mischform von הַזּוּרָה, viell. = συντρίψας LXX in Parallele zu הָאֹכֵל gefasst, und הַזּוּרָה, Part. pass. *zerdrückt,* darstellt, wie נְגֹאֲלוּ v. 3, vgl. KÖNIG Lehrgeb. der hebr. Spr. II, 427, CHEYNE). **6** Die Ausführung des zweiten Bildes: מַעֲשֵׂיהֶם bleibt in v. 6ᵃ noch im Bilde = ihr Gewebe, in v. 6ᵇ ist es dagegen = ihre Thaten. **7** Beachte die Allitteration der drei ר zu Anfang und die von שֹׁד וָשֶׁבֶר (auch 51 19 60 18) am Ende. Wegen בִּמְסִלּוֹתָם ist nicht anzunehmen, dass die Gottlosen ein besonderes Quartier beherrschten, vgl. Prv 16 17. **8** דֶּרֶךְ שָׁלוֹם וגו' vgl. 57 20. *Sie haben sich krumm gemacht* scil. mit Absicht, vgl. Prv 2 15 10 9. בָּהּ ist neutrisch: *Jeder, der darauf tritt* scil. auf ihre Wege, d. h. wer mit ihnen gemeinsame Sache macht, ihrer Partei folgt.

c) **9—15** Das Bekenntnis der eigenen Schuld an dem Ausbleiben des herbeigesehnten Heils. Der Prophet spricht nun im Namen der Angeredeten, zählt somit auch sich selber zu den Angeklagten. **9** מִשְׁפָּט und צְדָקָה, *das*

Recht und *die Gerechtigkeit*, d. h. das von Jahwes Einschreiten erwartete Heil vgl. v. 11 und 56 1ᵇ, ist noch fern, die Hoffnung auf *Licht* (58 8 10) und *Lichtstrahlen* (ἅπ. λεγ.), d. h. auf das Glück der verheissenen Herrlichkeitszeit, noch nicht erfüllt. הִשִּׂיג wie 35 10. **10** Ergreifende Schilderung der dem Verzweifeln nahen Lage der Judenschaft. Dtjes hatte den Anbruch des Heils mit der Rückkehr verheissen; es kam nicht und man hoffte, dass die Vollendung des Tempelbaus und die neue damalige Bewegung unter den Völkern des Perserreichs die Erfüllung brächte; auch da wurde man bitter enttäuscht. Was sollten die Juden nun mit den Verheissungen machen? „Sie haben sich die Augen ausgesehen nach dem Licht, das nicht kommen will, und sind jetzt blind, wissen nicht aus noch ein“ DUHM. Für נְגַשְׁשָׁה, das nur hier vorkommt, wird jedenfalls das einemal (viell. sogar beidemal, da selbst Targ. נמשמש bietet) נְמַשְּׁשָׁה *wir müssen tasten* nach Dtn 28 29 zu lesen sein. Im letzten Stichos fehlt ein Verb; aber auch בָּאַשְׁמַנִּים, das man gewöhnlich = „unter den Fetten“ erklärt, ist unverständlich. Thr 3 6 liess CHEYNE zuerst etwa vermuten: וְנֵשֵׁב בְּמַחֲשַׁכִּים כְּמֵתִים (vgl. נֶשְׁפָּב) *Und wir wohnen in der Finsternis wie die Toten;* jetzt aber liest er trotz der Tiere v. 11 kaum besser für v. 10ᵇ; נִמְשַׁלְנוּ בַצָּהֳרַיִם כְּיַנְשׁוֹף וּלְתִנְשֶׁמֶת דָּמִינוּ *Wir gleichen am Mittag der Nachteule Und sind ähnlich dem Uhu.* **11** In ihrem vergeblichen Sehnen klagen sie und ihre Seufzer werden mit dem Brummen oder Stöhnen des hungernden (ob des gefangenen, ist fraglich) Bären und dem schmachtenden Girren der Taube (38 14) verglichen. Das Distichon v. 11ᵇ lenkt zu v. 9 zurück. **12** beginnt das eigentliche Bekenntnis der Sünde. נֶגְדֶּךָ gehört nicht zu פְּשָׁעֵינוּ, sondern zu רַבּוּ = liegen in ihrer grossen Menge *offen vor dir* (Ps 90 8); zu עָנָה בְּ s. 3 9, zum Sing. עָנְתָה bei Subj. im Plur. s. 34 13. Das zweite Distichon (vgl. dazu Ps 51 5) ist mit כִּי, das rhetorisch das erste כִּי wieder aufnimmt, = וְ *und ebenso* eingeleitet; zu אִתָּנוּ *uns wohl bewusst* vgl. Hi 12 3. **13** Die Infinitive abs. zählen die Sünden auf, wie v. 4; hier sind sie die Exposition zu עֲוֹנֹתֵינוּ (v. 12). Dass der Abfall von Jahwe Götzendienst meine, ist nirgends angedeutet; es sind hier sittliche Vergehen genannt vgl. v. 13ᵇ 14f. (s. zu den Ausdrücken auch 1 2-4). Statt עֹשֶׁק, Bedrückung, l. עִקֵּשׁ *Verkehrtes* wie 30 12; סָרָה bedeutet Abweichung vom rechten Wege der Wahrheit und des Rechts. Im letzten Stichos ist הרו, das man als Inf. Hiph. von יָרָה = *lehren* fasste, ein unkorrigierter Fehler für das folgende הגו (Inf. Po. von הָגָה oder Inf. Hiph. von יָגָה), das aber besser als Inf. Ḳal הָגוֹ *sprechen, äussern* (vgl. v. 3) zu lesen ist: *aus seinem Innern Lügenworte aussprechend* vgl. CHEYNE, DUHM (letzterer denkt allerdings an הָגָה Prv 25 4 = *wegschaffen, hervorstossen*). **14** verhält sich zu v. 4, wie v. 13 zu v. 3; das Bekenntnis folgt der Anklage v. 3f. מִשְׁפָּט und צְדָקָה, אֱמֶת und נְכֹחָה sind personificiert. Die bürgerlichen Tugenden: Recht und Gerechtigkeit bleiben in der Ferne, sind von ihrem Platze, den sie im Gerichte einnehmen sollten, weggedrängt, und die Wahrheit und Geradheit sind auf dem Gerichtsplatz (Jer 5 1) zu Fall gekommen oder haben gar keinen Einlass gefunden; vgl. Ps 55 10-12. **15** Zum ersten Stichos, der die Wahrheit und zwar mit Artikel noch einmal nennt, passt der zweite nicht gut, wenn man סָר מֵרָע „wer Böses meidet“ als dem Abstraktum הָאֱמֶת parallel und als Subj.

ansieht und מִשְׁתּוֹלֵל = *geplündert* oder unter Vergleichung von Rt 2 16 = *ausgezogen* (scil. einer, der sich entfernt) fasst. Der Parallelismus von Abstraktum und Konkretum widerrät auch die Konjektur von Klostermann, Cheyne מִשְׁתַּכֵּל = einer, der sich selbst als kinderlos angiebt, resp. im Register sich als solchen aufschreiben lässt, wie die Wahrheit im Bürgerregister vermisst wird. Man hat vielmehr סָר als parallel dem Prädikat נֶעְדֶּרֶת im ersten Stichos zu betrachten und nach LXX τοῦ συνιέναι als Subjekt הַשְּׂכֵל (event. הִשְׂתַּכֵּל vgl. Dan 7 8 oder הַשֵּׂכֶל) = *die Einsicht, das richtige fromme Handeln,* zu vermuten. Für den Rest des Stichos, מרע מ, bietet sich leicht מֵרֹעִים *von den Führern* (vgl. Jer 3 15, wo auch הַשְׂכֵּל sich findet, und die Glosse רֹעִים zu צֹפָיו in 56 11), wenn nicht in מֵעִיר *aus der Stadt* oder מִשַּׁעַר *aus dem Thore* zu ändern ist. Die beiden Stichen besagen demnach: *Und so ist die Wahrheit vermisst Und gewichen aus der Stadt* (resp. *vom Gerichtsplatz* oder *von den Führern*) *die Einsicht.* **15**[b] ist verstümmelt; es fehlt zu dem zweiten Stichos כִּי־אֵין מִשְׁפָּט ein Verbum. Cheyne vermutet den Ausfall von וַיֵּדַע *und er erkannte* vor כִּי; Gunkel stellt bloss וַיֵּרַע בְּעֵינָיו um, letzteres als וַיֵּדַע (wie Cheyne) an den Anfang des zweiten Stichos setzend, wodurch der erste jedoch etwas inhaltsleer (Sehen mit Augen!) wird. Cheyne lässt hier einen selbständigen am Anfang verstümmelten Abschnitt beginnen, der die Befreiung Israels aus dem rechtlosen Zustand und aus der Bedrückung (אֵין מִשְׁפָּט vgl. Hi 19 7) schildert. Diese Auffassung muss Verstümmelung von v. 1–15[a] am Schluss und von v. 15[b]–21 am Anfang voraussetzen; daher scheint es geratener, zu versuchen ohne Bruch auszukommen, zumal v. 15[b] auch metrisch das Doppeldistichon v. 15 abschliesst. Vielleicht ist nicht וַיֵּדַע, sondern וַיֶּאֱנַף (ähnlich בְּעֵינָיו) *und er zürnte* vor כִּי ausgefallen; offenbar aber leitet v. 15 von dem Sündenbekenntnis v. 9–14 hinüber auf

d) **16–20** die Weissagung von Jahwes Einschreiten zur Strafe seiner Gegner und zur Rettung seiner Getreuen. In diesem Abschnitt bieten v. 16 f. grosse Schwierigkeiten, da sie 63 1–6 sehr ähnlich sind vgl. bes. v. 16 mit 63 5, und da v. 16 unschön mit demselben Verb, wie v. 15[b], anfängt. Man wird aber kaum v. 16 als aus 63 5 hier eingesetzt ansehen dürfen, sondern einfach annehmen müssen, dass der Verf. selber sich wiederholt. Im Übrigen ist der Gedanke von v. 16[a] der von Hes 22 30: Jahwe ist erstaunt, dass keiner da ist, welcher gegen die Missstände auftritt; מַפְגִּיעַ steht hier in anderem Sinn als 53 12. Diese Worte sind offenbar vor Nehemias Eingreifen, zu einer Zeit, da die Leiter der Gemeinde waren, wie 56 10–12 sie schildert, geschrieben. Der Verf. hat kaum bei מַפְגִּיעַ einen Seitenhieb auf Artaxerxes (Littmann) im Sinn. Jahwe hat keine Verbündeten ausser *seinem Arm* (40 10) und *seiner Gerechtigkeit,* wofür 63 5 *sein Grimm* steht, vgl. auch dort סְמָכָתְ. **17** Die Ausrüstung Jahwes. Jahwe ist oft als Krieger genannt vgl. z. B. in Dtjes 42 13 49 24 f. 52 10 und bes. 51 9 f., aber nirgends im AT wird seine Ausrüstung so ausführlich wie hier geschildert, vgl. 11 5. Weiter ausgebildet ist die Darstellung Sap 5 17–23, wo auch die Waffen nicht fehlen, und Nachahmung hat sie gefunden im NT, wo des Christen Waffenrüstung beschrieben wird Eph 6 14–17 I Th 5 8. תִּלְבֹּשֶׁת ist ἅπ. λεγ., fehlt in LXX und Vulg. und ist für das Metrum störend, für den Sinn unnötig, so dass es mit Lowth, Duhm, Cheyne als Verderbnis eines

fälschlich für וַיַּעַט geschriebenen und nicht durchgestrichenen וַיִּלְבַּשׁ zu entfernen ist. Über קִנְאָה vgl. zu 9 7. **18—20** Die Folgen von Jahwes Zorn und Einschreiten. **18** Das zweite כְּעַל ist schwerlich zu halten; auf jeden Fall müsste man יְשַׁלֵּם in das Subst. שִׁלֻּם (Duhm, Gunkel) ändern. Doch auch so ist כְּעַל . . . . כְּעַל im Sinne von: „wie der Betrag (eigentl. die Höhe[?] des Betrags), so der Betrag" sehr zweifelhaft, und durch die Glosse v. 18ᵇ wird יְשַׁלֵּם bestätigt. Man hat daher כְּעַל einfach wie 63 7 zu fassen = *in Gemässheit des Gebührenden, wie es angemessen ist* und mit Cheyne, Kittel für das zweite כְּעַל nach Targ. und Glosse v. 18ᵇ גְּמוּל zu lesen: *Gemäss den Thaten übt er Vergeltung: Zorn seinen Gegnern, Schmach seinen Feinden.* Nach LXX ὄνειδος liest Gunkel חָמָס *Gewalt* für חֵמָה, während Cheyne darnach besser כְּלִמָּה *Schmach* für גְּמוּל vermutet. לָאִיִּים ist Glosse zu לְאֹיְבָיו, welche die inneren Feinde, um die es sich hier in erster Linie handelt, als äussere erklärt (vgl. Jo 4 4f.), גְּמוּל יְשַׁלֵּם wurde dann aus dem ersten Stichos dazu wiederholt; v. 18ᵇ fehlt auch in LXX. **19** An dem Gericht über die abtrünnigen Juden wird Jahwes Name und Ruhm in aller Welt offenbar werden (vgl. 66 14–19). Nicht an die Überwindung des Gog und Magog ist gedacht, sondern an das Gericht über die Gegner Jahwes in seinem eigenen Volk; daran erkennt die Welt Jahwes Herrlichkeit. L. וְיִרְאוּ ohne Metheg von רָאָה, *sie werden sehen* mit Knobel u. a.; zu שֵׁם und כָּבוֹד vgl. 30 27 66 18. Das zweite Distichon (v. 19ᵇ) wird durch 30 28 erklärt, Subj. zu יָבֹא und וּבָא (v. 20) ist Jahwes שֵׁם resp. כָּבוֹד, in v. 19ᵇ ist die Wirkung seines Kommens für die Sünder beschrieben: *Denn es wird kommen wie ein eingeengter Strom* l. כְּנָהָר, *Den Jahwes Hauch vor sich hertreibt;* צָר ist Pausa für צַר = *eng*, *beengt* wie Prv 24 10, oder = *drängend* von צוּר, jedenfalls aber nicht = *Feind* (Gunkel, der an Gog und Magog erinnert), da dann statt יָבֹא dastehen müsste: er zieht davon vgl. נֹסְסָה בוֹ, ebensowenig ist Cheynes כִּנְהַר מִצְּר „wie der Strom Ägyptens" hier am Platze. In eingeengtem Bette von Jahwes Hauch getrieben kommt das Gericht rasend schnell heran über die Sünder; das Pil. נוֹסֵס hat ähnlichen Sinn, wie das Hiph.: vor sich hertreiben, die Änderung in נָשְׁבָה בוֹ nach 40 7 (Grätz, Cheyne) erleichtert den Stichos nicht, auch nicht, wenn es sich um die Nilüberschwemmung handeln soll (Cheyne). **20** *Für Zion,* wofür nicht wegen LXX und Rm 11 26 מִצִּיּוֹן, aus Zion, zu lesen ist, *kommt es* (scil. שֵׁם resp. כָּבוֹד wie v. 19) *als Erlöser Und für die von der Sünde Abgekehrten in Jakob;* zu שָׁבֵי פֶשַׁע vgl. zu 1 27, mit diesen Worten wird Zion präcisiert: für die, welche dem Abfall abgekehrt sind, für die Getreuen in Zion, die soviel zu leiden haben und hatten (vgl. 57 1), kommt Jahwe als ein Rächer, als ein Erlöser. Jahwes Tag hat zwei Seiten: Gericht über die Sünder, Heil für die Getreuen. Das in LXX fehlende, das Metrum störende נְאֻם יְהוָה ist nicht ursprünglich (Duhm, Cheyne).

Um in **21** zwei Doppeldisticha in annähernd gleichem Metrum zu finden, müsste man zu אָמַר יְהוָה noch eine Hebung ergänzen und dafür das zweite אָמַר יְהוָה entfernen (so Duhm), aber auch so klänge der Vers noch sehr prosaisch. Kommt nun dazu, dass er am Anfang Gen 9 9 17 4 (Priestercodex) sehr ähnlich erscheint, ferner, dass der Übergang von v. 20 zu v. 21 abrupt ist, was auch den merkwürdigen Wechsel der Person (3. Pers. Plur. in אוֹתָם = אִתָּם s. 54 15, und 2. Pers. Sing. im Folgenden, beide von der Gemeinde der Erlösten gemeint) nach sich gezogen hat, so wird man mit Cheyne den Vers für späteren

Zusatz halten müssen, der die Gemeinde beschreibt, welche das Gesetz angenommen hat, dessen Worte die Frommen beständig im Munde haben und Tag und Nacht bedenken. Zu dem *Geiste* vgl. Neh 9 20, zu *den Worten, die sie im Munde haben*, 51 6 Dtn 6 6 f. Ps 1 2. Zwischen dem Bunde Dtjes's 54 10 und dem unserer Stelle muss die Einführung des Gesetzes liegen.

Die von Stade (Gesch. Isr. II, 81), Kosters, Cheyne, Gressmann, Littmann angenommene Abtrennung von v. 15ᵇ–20 (21) sieht in diesem letzten Stück eine Verheissung des Gerichts über die Heiden, über die Fremden, als die Feinde Jahwes (worüber die Juden sich freuen, wie die Ägypter über das Steigen des Nils Cheyne), dann allerdings fehlt eine direkte Verbindung mit v. 1–15ᵃ; jedoch ist dieses Verständnis vom Texte nicht gefordert, die שָׁבֵי פֶשַׁע (v. 20) zeigen, dass das Heil nur einem Teil der Juden zu gute kommt, und dann liegt hier die Fassung näher, welche die Sünder und Gottlosen unter der jüdischen Bevölkerung des Landes vom Gerichte betroffen werden lässt. Das Gericht ist doch auch 56 9—57 13 und 66 14–17 den Gottlosen unter Israel gedroht. Zu den Schwierigkeiten der Abtrennung vgl. auch zu v. 15. Das Cap. ist daher e i n Stück, die Beichtenden bekennen (v. 9–14) weniger ihre eigenen Sünden, als die Sünden der ganzen Judenschaft, deren Teil sie sind. Die קִנְאָה Jahwes (vgl. v. 17) ist hier allein f ü r die Frommen wirksam gedacht. Das Volk schrumpft zu einer Gemeinde der Frommen zusammen.

6) 60 1—22 Die Herrlichkeit des künftigen Jerusalems.

Das Capitel ist die Parallele zu ähnlichen Stellen Dtjes's (vgl. 49 14–21 52 1 f. 54 1–17); es beginnt mit einer prächtigen Schilderung des herrlichen Glückes von Jerusalem, aber die Fortsetzung, die sich nicht auf der gleichen poetischen Höhe zu halten vermag, erinnert daran, dass der Verf. nicht die originale Kraft Dtjes's besitzt, sondern sein Nachahmer ist. Das Gedicht zerfällt in zehn Strophen, die je aus vier Doppelzeilen bestehen.

1—3 Die einführende Strophe: Mitten in der Dunkelheit der übrigen Welt wird Jerusalem von dem aufgehenden Lichte der Herrlichkeit Jahwes überstrahlt, es erscheint wie eine von den ersten Strahlen der Morgensonne vergoldete Stadt und bildet den Anziehungspunkt der ganzen Welt. Der Name „Jerusalem“ wird von LXX, Targ. und Vulg. ohne Not beigefügt, vgl. 54 1. **1** Der Dichter versetzt sich in die Zeit der Erfüllung, daher die Perff. בָּא und זָרַח; der Impera. אוֹרִי nach dem vorangehenden קוּמִי drückt die bestimmte Versicherung aus: *du wirst licht* d. h. voll Glück und Heil, denn jetzt kommt das längst ersehnte Licht des verheissenen Heiles vgl. 58 8 10 59 9. **2 3** Dunkel liegt auf der Welt, allein in Zion leuchtet Jahwes Herrlichkeit; das Heil erscheint nur den Juden, wer daran teil haben will, muss aus der Welt dorthin pilgern. Der Artikel von הַחֹשֶׁךְ scheint wegen der Artikellosigkeit der übrigen Nomina Dittographie des vorangehenden ה zu sein; das Nomen זֶרַח kommt nur hier vor, לְ steht im Sinne von אֶל־.

4—9 Die drei folgenden Strophen: Das Zusammenströmen der Juden der Diaspora und der Heiden samt dem von ihnen gebrachten Reichtum der Welt in Jerusalem. 4ᵃ ist wörtlich aus 49 18 entlehnt; das Subjekt nennt erst v. 4ᵇ: Zions Kinder, Söhne und Töchter, werden von den Heiden zurückgebracht mit all der Sorgfalt, mit welcher Wärterinnen die Kinder zu behandeln pflegen vgl. 49 22 66 12. Zu der Aufhebung der Verdoppelung in נ von תֵּאָמַנָה vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 51 m. **5** Wenn Zion das *sieht* (l. mit Bär, Ginsburg תִּרְאִי ohne Metheg von רָאָה), wird es vor Freude *strahlen* (vgl.

Ps 34 6) und sein Herz vor Entzücken ***zittern*** (vgl. Jer 33 9) und ***weit werden*** (רָחַב, Gegensatz zu Angst und Beklemmung vgl. z. B. צַר רוּחַ, Seelenangst, Hi 7 11; das von einigen MSS gebotene רָהַב in der fraglichen Bedeutung „pochen“ ist nicht mit Cheyne vorzuziehen). Der Grund zu solchem Entzücken wird noch besonders v. 5ᵇ ff. genannt: Mit der Diaspora kommt ***der Reichtum*** (הָמוֹן, wie Ps 37 16 Koh 5 9) ***des Meeres*** d. h. der Reichtum der seebefahrenden und am Meer wohnenden Nationen vgl. Dtn 33 19 Sach 9 3 und ***das Vermögen der Völker***. Wenn Cheyne dafür הֲמוֹן עַמִּים und קְהַל גּוֹיִם, die Menge der Völker und die Versammlung der Nationen, liest, so schwächt er den Gedanken ab; denn nicht nur das Kommen der Völker, sondern der Zusammenfluss ihrer Reichtümer in Jerusalem war die Hoffnung der Späteren, vgl. schon Hag 2 7, dann zu Jes 23 18. **6—9** Die Ausführung der Verheissung von v. 5 schildert, wie der Tribut der Welt von Osten und Westen nach dem zwischen der Wüste und dem Meer gelegenen Jerusalem strömt. Von Osten (v. 6 f.) kommen ganze Züge von Kamelen und Herden. Zu שִׁפְעַת גְּ׳ תְּכַסֵּךְ vgl. Hes 26 10; das dem בִּכְרֵי (ἅπ. λεγ.) entsprechende arab. Wort bezeichnet ein junges Kamel bis zu einem Alter von höchstens neun Jahren. Hier sind ***die Midianiter*** (vgl. auch Jdc 6 5) als Kamelbeduinen genannt, anders Ex 2 16; ***'Epha*** ist nach Gen 25 4 ein midianitischer Stamm. כֻּלָּם ***sie alle*** weist nicht zurück, da die am Golf von Akaba wohnenden Midianiter nicht ***aus Scheba***, dem im Südwesten Arabiens gelegenen Jemen kommen, sondern setzt neu ein und meint die Sabäer: Einst ***werden sie alle***, nicht nur ihre Königin (vgl. I Reg 10), ***kommen und froh die Ruhmesthaten Jahwes*** an Jerusalem, das dann noch höheren Ruhmes wert ist als zu Salomos Zeiten (vgl. 63 7 I Reg 10 6-9), ***verkündigen***. Da der Prophet hier sonst dem Leser selber überlässt, sich auszumalen, welche Schätze die herzuströmenden Völker bringen, wird das Sätzchen ז׳ ול׳ יִשָּׂאוּ, das zudem die Strophe um einen Stichos zu lang macht, mit Duhm und Cheyne einem Glossator zuzuschreiben sein, der nach I Reg 10 2 Hes 27 22 Jer 6 20 dem Verständnis meinte nachhelfen zu müssen; wie wenig er damit den Spätern genügte, zeigen Codd. Alex. und Sin. der LXX, die zu dem Golde und Weihrauch noch die Edelsteine (I Reg 10 2 Hes 27 22) beifügen. **7** Neben den ***Kedarenern*** (vgl. 21 16) erscheinen auch hier, wie Gen 25 13, in den Keilinschriften (vgl. KAT² 147) und nachmals bei Plinius (Cedrei et Nabataei), die נְבָיוֹת, nordarabische Nomaden, deren Abkömmlinge höchstwahrscheinlich in der griechisch-römischen Zeit von Alexander dem Grossen bis auf Trajan im Süden und Osten Palästinas das nabatäische Reich bildeten (vgl. Schürer Das jüd. Volk I² 609—622). Ihre Herden, an denen sie reich sind Jer 49 32 Hes 27 21, ***versammeln sich zu dir und suchen dich*** (l. mit Klostermann, Cheyne יְשַׁחֲרוּנָךְ für das nach v. 10 hier verdorbene und das folgende יַעֲלוּ וגו׳ vorwegnehmende יְשָׁרְתוּנֶךְ, zu der Form vgl. Ges.-Kautzsch²⁶ § 60 e). Asyndetisch folgt nun gut der Zweck: ***sie steigen zum Wohlgefallen auf meinen Altar*** l. יַעֲ׳ לְרָצוֹן עַל־מ׳ vgl. 56 7 und LXX (Grätz, Cheyne); der Gedanke, dass die Tiere freiwillig zum Opfer sich darbieten, liegt aber hier fern (dagegen vgl. Gen 22 13 I Sam 6 14 und W. R. Smith Rel. of Sem.² 309). Diese Opfer der Völker dienen zur Verherrlichung des Tempels ***meines Bethauses*** (vgl. 56 7);

nach LXX ist mit HITZIG u. a. תְּפִלָּתִי für das nach dem folgenden אֲפָאֵר verdorbene תִּפְאַרְתִּי zu lesen, da der Tempel nicht Jahwes, sondern Israels Zier ist 64 10 und vielmehr Israel Jahwes Ruhm ausmacht 44 23 49 3 60 21 61 3 63 14 (CHEYNE). Ebenso wird LXX im Recht sein, dass sie 3. Pers. יְפָאַר, = *und mein Bethaus wird geziert werden*, liest (DUHM). Die Annahme, dass hier von dem noch nicht vorhandenen Tempel die Rede sein könne, ist unnatürlich. **8** Von Westen kommen Diaspora und Schätze der Welt auf Schiffen, die wie Wolken daherfliegen, und so schnell wie Tauben, die ihren Schlägen zueilen. Die Frage der Verwunderung von v. 8 erhält **9** ihre Erklärung und Antwort zugleich; es ist aber für das aus Reminiscenz an 42 4 51 5 entstandene, die Gedankenfolge störende כִּי־לִי אִיִּים יְקַוּוּ „denn auf mich werden die Inseln harren" mit DUHM u. a. (vgl. LUZZATTO, GEIGER, OORT) zu lesen: כִּי־לִי צִיִּים יִקָּווּ *denn zu mir sammeln sich die Seefahrer* (zu צִיִּים vgl. 23 13, zu יִקָּווּ vgl. Jer 3 17). So wird auch erst בָּרִאשֹׁנָה verständlich: *und die Tarsisschiffe* (s. 2 16) *voran*. Die Seefahrer bringen die Zioniten und zugleich das Silber und Gold der Heiden; das zeigt die Huldigung aller Welt vor Jahwe und dient zu seinem Ruhme, zu לְשֵׁם vgl. Jer 3 17 und zu v. $9^{b\beta}$ vgl. 55 5 60 7.

10–16 Die drei folgenden Strophen: Durch die Arbeit und die Gaben der Völker werden Zions Mauern aufgebaut und wird Zion zur glücklichen Beherrscherin ihrer früheren Bedrücker erhoben. **10** Jerusalem besteht, aber ihm fehlen noch die Mauern; erst Nehemia hat sie gebaut, der Dichter erwartet ihren Aufbau durch die Fremden. In solchem *Dienst* (zu יְשָׁרְתוּנֶךְ vgl. zu v. 7) der früheren Herren offenbart sich am deutlichsten der Umschlag in Gottes Gesinnung: sein Erbarmen im Gegensatz zu dem früheren Zorne (49 23, vgl. auch 54 7 8 57 17 18). **11** פִּתְּחוּ hat kein Subj., da es nicht „sich öffnen" bedeutet (vgl. 48 8); l. daher mit den Versionen, GRÄTZ, SIEGFRIED-STADE, CHEYNE וְנִפְתְּחוּ. Die Mitte des Distichons ist hinter תָּמִיד; man darf יוֹמָם nicht von וָלַיְלָה trennen. Zu חֵיל גּוֹיִם s. v. 5. Da die Könige doch nicht von den Völkern, auch nicht von sonst jemand (vgl. 11 6) „geführt" werden, ist für נְהוּגִים mit DUHM, GRÄTZ, CHEYNE, KITTEL zu lesen: נוֹהֲגִים *führend*, also hat man das schliessende Umstandssätzchen zu übersetzen: *unter Anführung ihrer Könige* d. h. die Könige sind die Führer, wenn die Völker ihre Reichtümer bringen.

12 unterbricht den Gedankengang, trägt prosaischen Charakter und hat unrhythmische Form. Das alles erweist ihn, samt seinem Inhalt, als Glosse eines Lesers zu v. 10 f., bes. zu גּוֹיִם וּמַלְכֵיהֶם v. 11^b, auf Grund von Sach 14 16–19 (DUHM, CHEYNE). הַמַּמְלָכָה ist hier = *das Königshaus, die Dynastie*, wie wahrscheinlich auch Ex 19 6. הַגּוֹיִם, das zu *veröden* nicht gut passt, steht für הָאֲרָצוֹת *die Länder* (DUHM vgl. dazu 37 18) oder für הָאִיִּים (GRÄTZ, CHEYNE).

13 Das Holz der schönsten Libanonbäume, die schon 41 19 genannt sind, wird den Tempel, der sehr einfach gebaut war (vgl. Hag 2 3 7), zieren. Der Tempel heisst *die Stätte meines Heiligtums, die Stätte meiner Füsse* vgl. bei Hes 43 7: die Stätte der Sohlen meiner Füsse; dort berührt gleichsam der hohe und erhabene Gott die Erde vgl. 57 15. **14** Die Folge der Verherrlichung des Heiligtums ist die Ehre, welche die Nachkommen der früheren Bedrücker Zion bezeugen. שְׁחוֹחַ, als Inf. constr. punktiert, beschreibt den Zustand: *in tiefer Beugung = tiefgebückt;* besser liest man Inf. abs. שָׁחוֹחַ vgl. GES.-KAUTZSCH[26]

§ 113 h. Nach LXX sind dem Texte ursprünglich fremd הִשְׁתַּחֲווּ עַל־כַּפּוֹת רַגְלַיִךְ כָּל־; erst so wird der Rhythmus des Distichons v. 14a befriedigend: *Und tiefgebückt ziehen zu dir Die Söhne deiner Bedrücker und Verhöhner* (Duhm, Cheyne). Jetzt ist es auch im Munde der Heiden ein Ehrenname Jerusalems, dass es heisst: *Jahwes Stadt, Zion des Heiligen Israels;* zu der Stat.-constr.-Verbindung mit übergeordnetem Eigennamen צִיּוֹן, der weder mit Klostermann in רָצוֹן zu ändern, noch mit Budde ZATW 1891, 241 zu entfernen ist, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 125 h. **15** f. Jerusalem, bis jetzt und jetzt noch den Völkern verhasst und abseits vom Verkehr (34 10), soll die Wonne aller Welt und von den Heiden aufs beste versorgt werden (vgl. v. 10 f.). Die Mitte des ersten Distichons ist zwischen עֲזוּבָה und וּשְׂנוּאָה; zu dieser Beschreibung Jerusalems vgl. bes. 54 6 11 und 62 4 12, ferner Neh 2 17. **16** Das Bild von v. 16a ist eine unglückliche Nachahmung von 49 23, statt שֹׁד wird mit Geiger u. a. שַׁד zu punktieren sein, ebenso 66 11 Hi 24 9. Über v. 16b s. zu 49 26.

17–22 Die letzten drei Strophen: Dem Ansehen Jerusalems vor der Welt entspricht ein herrliches Glück im Innern. **17** f. Der glänzende Wohlstand und die sichere bürgerliche Ordnung in Jerusalem: Reichtum, Frieden und vollkommene Sicherheit statt Krieg und Gewaltthat. Jerusalem blüht auf, an Stelle von Erz und Eisen kommen Silber und Gold vgl. 9 9 I Reg 10 21 27; das Gegenteil hat Jerusalem wohl nicht nur einmal (I Reg 14 26 f.) erfahren. Ein Zeichen des Aufblühens ist es dagegen nicht, wenn Erz und Eisen Holz und Steine ersetzen, zudem widerspricht dieser Angabe v. 13 auf das Bestimmteste, daher ist v. 17aβ (von וְתַחַת עֵצִים bis בַּרְזֶל) eine Glosse (Duhm, Cheyne), die obendarein die Strophe überfüllt. שָׁלוֹם und צְדָקָה sind personificiert: *der Frieden* ist *die Obrigkeit* (פְּקֻדָּה abstr. pro concr. = פְּקִידִים), und *die Gerechtigkeit* tritt an die Stelle der *Herren* in Jerusalem d. h. der persischen Beamten und der bösen Späher (56 10); zu נֹגְשַׂיִךְ vgl. 3 12. **18** Gewaltthaten und Vergewaltigungen erfährt man dann nicht mehr, wie jetzt von den Nachbarn und von den Bewohnern selber (vgl. 58 4). Zu שֹׁד וָשֶׁבֶר vgl. 51 19 59 7. Jerusalems Mauern heissen „*Heil*", weil sie vollkommenen Schutz bieten, und seine Thore „*Ruhm*", weil sie den Heiden Einlass gewähren, die mit ihren Gaben den Ruhm der Stadt bezeugen. **19** f. Jahwe selber wird das ewige Licht sein für Jerusalem an Stelle von Sonne und Mond, die von Jahwes Lichtglanz überstrahlt werden, aber deswegen noch nicht zu existieren aufhören müssen, vgl. 24 23 Apk Joh 21 23 22 5 und s. Hes 43 2 Jes 4 5 30 26. Im Vergleich mit dem Glanze über Jerusalem liegt Dunkelheit auf der übrigen Welt vgl. v. 2. Zu dem unnötigen יוֹמָם hat LXX noch ein וְלַיְלָה gefügt, aber beides ist nicht ursprünglich, und וּלְנֹגַהּ beginnt einfach als Parallele zu לְאוֹר den zweiten Stichos des ersten Distichons: *Und zur Helle wird der Mond dir nicht scheinen* (Duhm, Cheyne). Zu תִּפְאַרְתֵּךְ vgl. v. 7 9 13. **20** Bei Jahwe ist keine παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα (Jak 1 17). Zu den *Tagen deiner Trauer* vgl. 57 18 61 2. **21** f. Die Bewohner sind Gerechte, sie besitzen das Land für immer und werden zu einem zahlreichen Volke. Zu den צַדִּיקִים der Zukunft vgl. das Schwinden derselben in der Gegenwart 57 1; zum

Besitzen des Landes vgl. 57 13 65 9. Statt מטעו, wofür Ḳĕrē, Targ., Pesch., Vulg. מַטָּעַי voraussetzen und LXX nur מַטָּע bietet, wird mit DUHM, CHEYNE מטע י׳ d. h. מַטַּע יְהוָה zu lesen sein: *Der Spross* (11 1 14 19) *der Pflanzung Jahwes* vgl. 61 3, *das Werk seiner Hand, um sich zu verherrlichen* (l. mit LXX und CHEYNE auch יָדָיו für יָדַי). **22** An glücklichem Wachstum wird es einer solchen Jahwepflanzung nicht fehlen und so ein besonders in späterer Zeit häufig ausgesprochener Wunsch nach Zunahme der Bevölkerung sich erfüllen. אֶלֶף bedeutet hier, in Parallele zu גּוֹי, *Stamm*; zu einem solchen wird der Kleinste, der jetzt nur wenige oder auch noch keine Angehörige zählt. Das schliessende Distichon v. 22[b] ist zu kurz, man wird daher mit DUHM, CHEYNE den Ausfall einer Beifügung zu יְהוָה anzunehmen haben: *Ich Jahwe ...... Zu seiner Zeit werde ich es*, scil. alles im Capitel Verheissene, *beschleunigen* (5 19). Die rechte Zeit des Heils war für Dtjes die Gegenwart; für den Verf. unseres Capitels war die Zeit dazu noch nicht gekommen.

Das Cap. gehört in die gleiche Zeit, wie die Capp. 56—59: Der Tempel besteht (v. 7 13), Jerusalem ist gebaut, aber noch in wenig blühendem Zustande (v. 15), insbesondere fehlen ihm die Mauern (v. 10). Alles spricht für die Entstehung unseres Cap. vor dem Mauerbau Nehemias. Bei den מְנַאֲצַיִךְ (v. 14) wird nicht speciell an die Samaritaner zu denken sein und auch die Kedarener und Nabatäer werden v. 7 nicht wegen des Arabers Geschem, der die Juden verhöhnte (Neh 6 1 6), genannt sein, wie LITTMANN vermutet; s. vielmehr o. zu v. 7. Auf die von den Nachbarn bereiteten Schwierigkeiten ist viel eher v. 18 angespielt. Cap. 60 ist kurz vor der Ankunft Nehemias in Jerusalem entstanden.

7) 61 1—62 12 Das kommende Gnadenjahr, freudig und unablässig vom Propheten verkündigt.

Das Thema ist dasselbe wie in Cap. 60; neu aber ist, dass der Prophet hier selber hervortritt und es als seine Aufgabe ausspricht, das Heil zu verkündigen. Dass diese Aufgabe die Rüge der Sünden des Volkes nicht ausschliesst, wozu er 58 1 aufgefordert wird, zeigt sich auch hier in dem Parallelismus von שְׁנַת־רָצוֹן לַיהוָה und יוֹם נָקָם לֵאלֹהֵינוּ (61 2): Die Kehrseite des Heils ist das Gericht. Wenn der Verf. hier besonders die Ebed-Jahwe-Gedichte nachahmt, so will er sich schwerlich als den Ebed-Jahwe von Cap. 40—55 einführen, noch weniger aber soll man in den Versen mit der ersten Person ein Selbstgespräch des Ebed-Jahwe sehen. Unser Sprecher ist im Unterschied vom Ebed-Jahwe nur der frohe Bote, aber nicht der Mittler des Heils, und zwar des Heils für Zion, nicht für die ganze Welt. Dass Jesus die Worte auf sich selber und seine Aufgabe bezieht (Lk 4 18), entscheidet nicht zu Gunsten der Annahme, dass der Ebed-Jahwe hier spreche.

Die beiden Capitel umfassen drei durch die Verschiedenheit des Metrums gekennzeichnete Stücke: a) 61 1—62 3, b) 62 4–9 und c) 62 10–12.

a) 61 1—62 3 Der Prophet, der frohe Bote des kommenden Heils. Sechs Strophen aus je vier Doppelzeilen.

1 2[a] Die erste Strophe. *Der Geist des Herrn Jahwe ruht auf mir* ist 42 1 nachgebildet. Der Grund dieses bleibenden Besitzes ist die Salbung, hier offenbar im übertragenen Sinn = *die Weihe durch Jahwe,* ohne dass an eine wörtliche Salbung mit Öl zu denken ist. לְבַשֵּׂר beginnt die neue Doppelzeile und damit die Explication des מָשַׁח: *Er hat mich gesandt* (שְׁלָחַנִי gehört zum Vorangehenden) *den Elenden frohe Botschaft zu bringen* u. s. w., alle folgenden Inff. mit לְ bis v. 2[a] sind von שְׁלָחַנִי abhängig. בַּשֵּׂר ist bei Dtjes 40 9 52 7 = die frohe Botschaft von einem bereits eingetroffenen glücklichen Er-

eignis bringen, hier = ein frohes Ereignis vorausverkündigen; der Verf. „verwechselt den Evangelisten mit dem Propheten" (DUHM). Die עֲנָוִים und נִשְׁבְּרֵי־לֵב sind die Frommen, die unter der bösen Behandlung durch die gewaltthätigen Volksgenossen leiden, sich aber darein aus Religiosität ergeben vgl. 57 1 f. 15. חָבַשׁ (vgl. 1 6) hier mit לְ, wie Hes 34 4 16, = *Verband anlegen* d. h. *Heilung verschaffen.* Die *Gefangenen* und *Gebundenen* sind schwerlich die Juden im Exil, sondern die bei Juden und Heiden in Schuldhaft Geratenen vgl. Neh 5 5–8 (DUHM); jedenfalls ist aber nicht mit LXX (τυφλοῖς ἀνάβλεψιν) וְלַעִוְרִים „den Blinden" für וְלָאֲסוּרִים zu lesen, da פְּקַחְקוֹחַ (so, in einem Wort, zu schreiben s. GES.-KAUTZSCH[26] § 84 bn, wenn nicht eher einfach פְּקַח ursprünglich ist) nicht nur Aufthun der Augen, sondern ebensowohl *Öffnen der Bande, Entfesselung* bedeuten kann. Also hat der Prophet den Gefangenen und Gefesselten *die Freiheit* zu verkündigen. Mit דְּרוֹר ist auf die Institution der Freilassung im siebenten Jahre angespielt vgl. Jer 34 8 15 17 Hes 46 17; dass dagegen an das Jobeljahr (Lev 25 10) gedacht sei, ist nicht sicher. **2a** Das Freijahr heisst hier *ein Jahr der Huld Jahwes* (vgl. 49 8), für die Gottlosen, d. h. sowohl die Feinde und Bedrücker der Israeliten (63 4), als auch die Sünder in Israel (57 12 13 59 16–20), aber ist es *ein Tag der göttlichen Rache* (vgl. 63 4 34 8).

2b–4a, die zweite Strophe, beginnt die Schilderung der Gnadenzeit; das לְ und die Suff. sind nicht mehr von שְׁלָחַנִי (v. 1) abhängig, sondern Explikation zu שְׁנַת רָצוֹן, die nachher im Verbum finitum fortgeführt wird. Zu v. 2b: נַחֵם und אֲבֵלִים vgl. 57 18. **3** לָשׂוּם לַאֲבֵלֵי צִיּוֹן ist ein sekundärer Bestandteil des Textes, der entweder eine Variante oder eine Korrektur zu כָּל־אֲבֵלִים לָתֵת ausmacht (DUHM, CHEYNE); dass v. 2b nur die Trauernden Zions meint, ist ohne die Glosse klar. *Ihnen zu geben* פְּאֵר תַּחַת אֵפֶר, ein Wortspiel: *Putz* (oder *Schmuck*) *statt Schmutz*, eigentlich Kopfbund, wie ihn der Glückliche trägt vgl. v. 10, statt Asche, die der Trauernde und Unglückliche auf sein Haupt streut vgl. II Sam 13 19 Hes 27 30. *Öl der Freude statt Trauerhülle;* l. mit Umstellung der beiden Wörter מַעֲטֵה אֵבֶל (BICKELL, CHEYNE, OORT, DUHM, KITTEL), da das ἅπ. λεγ. מַעֲטֵה weder zu תְּהִלָּה noch zur Parallele רוּחַ כֵּהָה passt. Mit Öl salbt man sich am festlichen und fröhlichen Tage vgl. Am 6 6 Ps 45 8 23 5 Lk 7 46, s. auch Jes 57 9. *Lobpreis* d. h. fröhlicher Lobgesang *statt verzagten Geistes* d. h. trüber düsterer Stimmung; zu כֵּהָה, eigentlich verlöschend, vgl. 42 3. Die Benennung der Bewohner Zions in der glücklichen Zukunft als *Terebinthen* oder *Eichen* d. h. immergrüne, starke Bäume *der Gerechtigkeit* wird sich doch nach dem aus 60 21 aufgenommenen folgenden Parallelgliede halten lassen (vgl. auch das gleiche Bild Jer 17 8 Ps 1 3 92 13 f.), sodass weder Änderung von אֵילֵי in יַלְדֵי („Kinder der Gerechtigkeit" DE LAGARDE vgl. 57 4), noch in שְׁתִילֵי („Setzlinge" vgl. Ps 128 3 CHEYNE) angezeigt ist. **4a** Der Gerechtigkeit der Juden und der Verherrlichung Zions entspricht, was das Gnadenjahr bringt: das Wiedererstehen der seit Alters in Trümmer liegenden Bauten, vgl. 49 8 58 12.

4b–6 die dritte Strophe: die privilegierte Stellung der Juden in der Welt; den Heiden gegenüber stehen sie wie die Priester den Laien gegenüber.

Wohl sind nicht alle Juden wirklich Priester (vgl. 66 21), aber sie alle bilden wegen ihrer engen Beziehung zu Jahwe die priesterliche Dynastie der ganzen Welt (Ex 19 6 vgl. I Pt 2 9) und führen als solche ein herrliches Leben: die Heiden sind ihre Knechte und der Reichtum der Welt steht zu ihrer Verfügung; vgl. schon 49 22 f., dann 60 5–16 62 11 f., ferner Hag 2 7 f. Sach 8 23. 4^{b} nimmt variierend v. 4^{a} auf. **5** וְעָמְדוּ ***sie stehen da*** wie die Diener angesichts ihrer Herren und ihres Befehls gewärtig. בְּנֵי נֵכָר vgl. 60 10. **6** Zu מְשָׁרְתֵי ***Diener*** vgl. 60 7 10, hier ist es parallel zu כֹּהֲנֵי schon vom priesterlichen Dienst gebraucht wie Jo 1 9 2 17 Jer 33 21. Zu חֵיל גּוֹיִם s. 60 5 11. Das singuläre תִּתְיַמָּרוּ leitet man von ימר = מור (vgl. das fragliche Hiph. הֵימִיר Jer 2 11) ab: ihr vertauscht euch = ***ihr werdet eintreten in*** (בְּ) ***ihre Herrlichkeit***; Grätz u. a. lesen nach Ps 94 4 תִּתְאַמָּרוּ ***ihr spielt die Herren*** (Emire) ***mit ihrer Herrlichkeit***, doch erscheint Cheynes Änderung nach Prv 25 6 (vgl. mit Jes 63 1) in תִּתְהַדָּרוּ ***ihr werdet euch schmücken mit ihrer Herrlichkeit*** (= mit ihrem Reichtum) noch besser, da diese Konjektur durch die Vergleichung des θαυμασθήσεσθε der LXX mit θαυμάσεις für תֶּהְדַּר in Lev 19 15 (LXX) empfohlen wird.

7 8 die vierte Strophe: Das Glück der Zukunft eine zwiefache Vergeltung der in Vergangenheit und Gegenwart erlittenen Schmach. **7** Der Text von v. 7^{a} ist kaum in Ordnung, s. Ryssel bei Kautzsch. Mit leichten Änderungen erhält man folgenden annehmbaren, wenn auch nicht völlig befriedigenden Text: ***Weil ihnen Schmach in doppeltem Masse wurde*** l. תַּחַת כִּי בָּשְׁתָּם מִשְׁנֶה ***Und Spott und Hohn*** (l. וָרֹק für יָרֹנּוּ nach 50 6 mit Klostermann, Cheyne) ***ihr Teil war, Darum*** u. s. w. Aus בְּאַרְצָם ***in ihrem Lande*** ist nicht zu folgern, dass alle Juden noch fern von ihrer Heimat sind, sondern dass die Vergeltung dort ihnen zu teil wird; es handelt sich um die ungerechte Beraubung, die sie in der Fremde und im Lande einst und jetzt erdulden mussten. Doppelt soll dafür die Entschädigung sein. Zu dieser Anschauung vgl. Sach 2 12; zu שִׂמְחַת עוֹלָם s. 35 10 51 11. **8** zeigt, dass v. 7 mit seinen Suffixen in der 3. Pers. Plur. schon Jahwes Rede war. Jahwes Gerechtigkeit manifestiert sich in dieser Vergeltung (v. 7–8^{b}). Für בְּעוֹלָה („Raub am Brandopfer") l. בְּעַוְלָה 59 3; dem frevelhaften Raub, den die Völker an den Juden übten, setzt Jahwe ***ihren Lohn*** (vgl. 40 10 62 11), den er ***redlich*** (בֶּאֱמֶת) bezahlt, und ***den ewigen Bund*** (59 21) gegenüber, den er ihnen gewährt (vgl. 55 3).

9–11 (ausgenommen v. 10) die fünfte Strophe: Die von Jahwe gesegneten Juden erregen die Bewunderung der Welt. וְנוֹדַע ist hier soviel als ***berühmt sein*** vgl. 12 5 und יַכִּירוּם soviel als ***ihnen die Anerkennung zollen***, das Suff. nimmt das Subj. des folgenden Satzes vorauf vgl. Ex 2 2^{b} Gen 1 4 u. s. Ges.-Kautzsch[26] § 117 h.

10 ein Jubelruf über das erfahrene Heil, den nicht der Prophet, sondern das Volk (resp. Zion) spricht, zu vergleichen mit jenem Danklied 12 1 2. Er unterbricht den Zusammenhang von v. 9 und 11 und ist daher demselben fremd (Duhm, Cheyne). Stammen die drei Distichen vom Dichter von Cap. 61 f., so dürfte ihr ursprünglicher Platz hinter 62 12 sein (Cheyne), doch können sie ebensogut ein von einem Spätern an den Rand gesetztes Citat sein. Zu dem Bilde des Anziehens der Kleider des Heils vgl. v. 3 59 17 Ps 132 9 16. צְדָקָה ist hier synonym mit dem parallelen יֶשַׁע = *Heil*. Da das Verb יעט nicht vorkommt, ist יַעְטֵנִי, Imperf. Hiph. von עָטָה, *er hüllt mich ein* zu punktieren (vgl.

Ps 84 7 und s. bei KAUTZSCH). Möglich ist es auch, dass das י von עטני mit dem ה von יכהן, die bei Stichenschreibung am Rande untereinander zu stehen kamen, den Platz zu wechseln hat, sodass wir das für die erfahrene Rettung besser passende Perf. הֶעֱטָנִי bekommen. Für das unmögliche יְכַהֵן, das nur „Priesterdienste verrichten" bedeutet, ist ohnehin יָכִין (= *der herrichtet* den Kopfbund) längst als notwendig erkannt (s. RYSSEL bei KAUTZSCH). Zu כַּלָּה, dem *Brautstaat*, vgl. Gen 24 53 Dtn 22 5.

11 der Grund von v. 9: Denn Jahwe lässt, damit Israel berühmt werde (v. 9), ***Gerechtigkeit*** (vgl. v. 3, nicht = Heil wie in v. 10) und ***Ruhm*** (v. 3) so sicher und so reichlich sprossen, wie die Erde ihre Gewächse. נֶגֶד כָּל־הַגּוֹיִם ***vor allen Völkern*** erinnert deutlich an בַּגּוֹיִם, בְּתוֹךְ הָעַמִּים und כָּל־רֹאֵיהֶם in v. 9 und zeigt, dass v. 11 ursprünglich v. 10 nicht vor sich hatte.

62 1–3 die sechste Strophe: Unablässig will der Prophet seine Stimme erheben, bis die Zeit des Heiles kommt. Dass Jahwe hier spreche, ist aus dem Verb אֶחֱשֶׁה, das sonst öfter von Jahwe gebraucht ist (42 14 57 11 64 11 65 6), nicht zu erschliessen; denn v. 2 f. ist von Jahwe in der 3. Pers. die Rede und die Stellen 57 11 64 11 sagen ja ein Schweigen Jahwes in der Gegenwart aus, womit dann 62 1, von Jahwe verstanden, im Widerspruch wäre. Der Redende ist der Prophet; er schweigt nicht, tröstet die Trauernden mit der nahen Gnadenzeit, droht den Gottlosen mit dem Tag der Rache und erinnert Jahwe an seine Verheissungen. **1** Der Grund seines unablässigen Redens ist Zion, dessen Herrlichkeit das Ziel all seiner Wünsche, und die Gewissheit, dass das Heil sicher kommt. צִדְקָהּ, Zions ***Recht***, d. i. das ihm gebührende Recht, das jetzt verdunkelt ist, aber sich glänzend offenbaren muss, also sein Heil, ähnlich wie 41 2. **2**ᵃ וְרָאוּ wörtlich: ***sodass dann sehen*** giebt die Folge des Aufgangs des Heils, führt also v. 1ᵇ aus. Zur Sache vgl. 60 3 61 9.

2ᵇ ist eine Glosse (DUHM, CHEYNE). Einmal fehlt der Parallelismus der Glieder, dann nennt der Prophet nachher v. 4 im Widerspruch mit v. 2ᵇ selber den neuen Namen; v. 2ᵇ wird daher als Glosse zu v. 4 gehören, um zu sagen, dass v. 4 nicht buchstäblich zu nehmen sei und der Name des neuen Jerusalems weder חֶפְצִי־בָהּ v. 4, noch יַהְוֶה שָׁמָּה Hes 48 35 sein, sondern, jetzt noch ein Geheimnis, einst von Jahwe selber *bestimmt* (נָקַב vgl. Gen 30 28) werde; vgl. Apk Joh 2 17 3 12.

3 setzt v. 2ᵃ fort: die Völker sehen Zions Herrlichkeit, es ist eine ***Prachtkrone*** und ein ***Königsturban*** (l. צְנִיף mit Ḳĕrē) ***in Jahwes Hand***, nicht etwa, wie sich bisweilen auf dem Kopfe heidnischer Gottheiten die Mauerkronen ihrer Städte abgebildet finden, auf seinem Haupte. Jerusalem dient Jahwe zum Ruhm (60 21 61 3) und ist die Residenzstadt seiner Königsherrschaft über die Welt.

b) 62 4–9 Die Gewissheit des Kommens des Heils. Drei Strophen zu je fünf Langzeilen im sog. Ḳīnametrum; vgl. auch BUDDE ZATW 1891, 241.

4 5 Die erste Strophe: Jahwe wird Jerusalem wieder annehmen und sich über dasselbe freuen, wie ein Bräutigam über seine Braut; vgl. 49 14–21 54 1–8, welche Stellen hier nachgeahmt sind. **4** Der zweite Teil der ersten Langzeile (bis שְׁמָמָה) ist zu lang, daher mit BUDDE, DUHM, CHEYNE לֹא־יֵאָמֵר עוֹד als unnötige und falsche Wiederholung zu entfernen; ferner ist mit LOWTH u. a. nach 54 1 שֹׁמֵמָה = ***Einsame*** (d. h. von der Bevölkerung verlassene) statt שְׁמָמָה „Wüstenei" zu punktieren, wie der Gegensatz בְּעוּלָה (s. dazu ebenfalls 54 1)

deutlich zeigt. עֲזוּבָה und חֶפְצִי־בָהּ kommen als wirkliche Eigennamen vor I Reg 22 42 II 21 1, hier sollen sie nur, wie bei den Namen für das Land, den Gegensatz zwischen jetzt und dereinst scharf hervorheben. In v. 4[b] wird v. 4[a] wiederholt, wie in 60 20 der Inhalt von 60 19. **5** Obschon es möglich ist, Komparativsätze einfach nebeneinander zu stellen (s. Ges.-Kautzsch[26] § 161 a), bleibt es sehr fraglich, ob hier v. 5[a] ein solcher Fall vorliegt, da die entsprechende Zeile v. 5[b] ganz anders gebaut ist. Am einfachsten sieht man י von יבעל als Dittographie des vorangehenden י an und liest parallel zu וּמְשׂושׂ den Infin. constr. בְּעֹל; die von de Lagarde, Ryssel davorgesetzte Vergleichungspartikel כְּ ist durchaus unnötig (vgl. v. 5[b]), der Infin. mit den beiden darauffolgenden Nomina (= Subj. und Objekt, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 115 h) beschreibt schon die Art des Verb. fin., sodass „in der Art, wie“ soviel ist als: *Wie der Jüngling die Jungfrau freit.* Da die Söhne doch nicht die Mutter freien, ist für יִבְעָלוּךְ בָּנָיִךְ zu lesen: יִבְעָלֵךְ בֹּנֵךְ = *freit dich dein Erbauer*, vgl. Ps 147 2 (Oort, Duhm, Cheyne, s. auch Ryssel bei Kautzsch).

6 7 Die zweite Strophe: Der Prophet fordert die von Jahwe über Zions Mauern bestellten Wächter auf, sich keine Ruhe zu gönnen und auch Jahwe unaufhörlich daran zu erinnern, dass er Jerusalem verherrliche. Zum Gedanken vgl. 49 16 und Sach 1 12–17, Stellen, die hinter dem Verf. unserer Verse liegen. **6**[a] redet Jahwe, auch hier fehlt die Einführung wie 61 7 f. Die *Wächter*, die er *über die Mauern* Jerusalems bestellt hat, d. h. denen er den Auftrag erteilt hat, immer und immer wieder vor ihm das Postulat des Aufbaues der jetzt in Trümmern liegenden Mauern zu erheben, nennt dann der Prophet in der dritten Zeile (v. 6[b]) מַזְכִּירִים אֶת־יְהוָה *Erinnerer Jahwes*. Unter diesen sind nicht Propheten, also Genossen des Propheten, die Jahwe als „Wächter über die Mauern“ bestellt hätte und denen unser Prophet Ratschläge erteilte, sondern himmlische Wesen, Engel aus der Umgebung Gottes, himmlische Beamte zu verstehen. Wie ein irdischer König von einem Hofstaat umgeben war, so war es im Himmel (vgl. I Reg 22 19–23); aber zu der Unterscheidung bestimmter Beamtungen unter den Himmlischen kam es erst mit dem Exil vgl. den מַזְכִּיר עָוֹן Hes 29 16 und הַשָּׂטָן Sach 3 1 f. So hat nach unserer Stelle Jahwe bestimmte Beamte beauftragt, ihn an die Mauern Jerusalems zu erinnern, wie jener Perserkönig einen Sklaven hatte, der ihm täglich zurufen musste: Gedenke der Athener!; sie sollen die fürbittenden Schutzengel für die Mauern Jerusalems sein, wie es bald solche Schutzengel der einzelnen Völker (z. B. Dan 10 13 21) und Personen (vgl. z. B. Hi 33 23, Raphael im Buch Tob, Mt 18 10) gab, s. Duhm zu d. St. und m. Gesch. d. isr. Rel.[3] § 66, S. 287. אַל ohne Verb, wie II Sam 1 21 und Ps 83 2 (in ganz gleicher Formel), s. Ges.-Kautzsch[26] § 152 g. **7** Die erste Zeile schliesst mit יְכוֹנֵן. Das letzte Ziel ist: Jerusalem, der Ruhm Jahwes auf Erden. Bemerkenswert ist, wie Duhm hervorhebt, der Unterschied im Verhalten Jahwes gegen das Volk nach Dtjes und nach unserem Propheten: dort Jahwes brennender Eifer, das Heil sofort zu bringen, und die gleichgiltigen Zweifel der Exulanten, hier der sehnsüchtige Ausblick des Volkes nach dem Heil und die ruhige Zurückhaltung Jahwes, da seine Zeit noch nicht gekommen ist.

8 9 Die dritte Strophe: dass das Heil aber kommen wird, dafür bürgt Jahwes Schwur, fortan Jerusalem vor räuberischen Überfällen durch seine Feinde zu schützen. 8 Die *Feinde* Jerusalems und *die Fremden* sind die Jerusalem feindlichen Nachbarn, die Samaritaner und ihre Genossen, die ganz oder halb Nichtisraeliten waren (vgl. Neh 4 9). *Bei seinem starken Arme,* d. h. so wahr er die Kraft zu helfen hat, *schwört* Jahwe, vgl. 45 23 54 9. Zu אֲשֶׁר יָגַעַתְּ בּוֹ vgl. 47 15. 9 Nur die Schreibung מְאַסְפָיו, Partic. Pi., ist richtig; das Suff. in v. 9a bezieht sich auf דָּגָן (v. 8a), in v. 9b auf יַיִן (v. 8b). Das *Jahwe-Preisen* und *In meinen heiligen Vorhöfen* setzt den Bestand des Tempels voraus und spricht von den Festfeiern im Tempel, an denen man vor Jahwe sich freute, für die neuen Gaben ihm dankend, vgl. Dtn 12 17 f. 14 22-26 16 9-17.

c) 62 10–12 Aufforderung an die Bewohner Jerusalems, den Weg zu bereiten für die Heimkehr der ganzen Diaspora.

Das Gedicht ist in den gleichen Langzeilen, wie v. 4–9, abgefasst; aber die beiden Strophen sind vierzeilig. Die Menge der Reminiscenzen und Citate aus Dtjes (vgl. 40 3 9 10 49 22 48 20) schadet der Klarheit. So viel man sehen kann, sollen die Jerusalemer, die noch in geringer Zahl sind, selber den Weg für die heimkehrenden Exulanten bereiten und kommt mit diesen Zions Heil, d. h. seine herrliche Glanzzeit. Bei Dtjes dagegen sollen ganz andere den Weg bereiten (40 3) und erhebt Jahwe den Völkern das Panier (49 22), wie er auch selber an der Spitze seines Volkes durch die Wüste nach Jerusalem zieht (40 10). Nach unserem Verf. ist der Tempel schon da und zwar als Jahwes Sitz (60 13 66 6), wenn ihm auch noch die Verherrlichung durch Jahwes sichtbare Gegenwart fehlt (vgl. 57 15 und 60 19 f.).

10 Die *Thore,* durch welche die Angeredeten ziehen sollen, sind nicht die Thore Babels, sondern Jerusalems. Dort und vor der Stadt sollen die Jerusalemer die Wege zum Empfang des Volkes in Stand stellen; zu v. 10bα vgl. auch 57 14. Zu der dritten Zeile v. 10bβ fehlt der Schluss (Budde, Duhm, Cheyne); man könnte etwa ergänzen: dass sie den Sammelpunkt finden. 11aα הִשְׁמִיעַ ist absolut: Jahwe hat bis ans Ende der Welt eine Meldung ergehen lassen, scil. die Verkündigung von dem Anbruch des Heils und den Aufruf zur Heimkehr nach Zion.

Mit 11aβ beginnt die neue Strophe, die aber nicht den Inhalt der Meldung von v. 11aα giebt, sondern mit neuer Aufforderung (wie v. 10) anfängt. Trotzdem Zions *Heil,* nicht Jahwe, kommt, sagt doch v. 11b *sein,* nämlich Jahwes, *Lohn,* genau nach 40 10 citierend; man darf aber deshalb nicht מוֹשִׁיעֵךְ, dein Heiland, lesen. 12 Wiederum die so beliebte Namengebung (vgl. v. 4). לָהֶם scil. den Heimkehrenden sagt man *„das heilige Volk“* vgl. zu 61 6, *„die Erlösten Jahwes“* vgl. 35 10 51 10 und s. 48 20; Zion aber, das hier wieder angeredet ist (לָךְ), heisst: *„Gesuchte, nicht verlassene Stadt“* (vgl. v. 4), d. h. Stadt mit reichem Verkehr im Gegensatz zur Gegenwart (60 15). נֶעֱזָבָה ist 3. Pers. fem. Perf. in der Pausa, also לֹא נ׳ ein Relativsatz, s. Ges.-Kautzsch[26] § 152 a N. 2.

Dass Capp. 61 f. in die Zeit vor dem Mauerbau Nehemias gehören, ergiebt sich deutlich aus 62 6 (vgl. 61 4). Dass aber der Tempel Serubbabels bereits besteht, beweisen die heiligen Vorhöfe, in denen die Juden ihre Feste feiern (62 9). Übrigens führen die Citate aus Cap. 40—55 und die Nachklänge aus Sacharja, sowie die Bemerkung über Getreide- und Weinernte und die räuberischen Überfälle (62 8 f.) von selbst in die Zeit, da, die Landschaft Juda von den Zurückgekehrten wieder, wenn auch noch spärlich (62 4 12)

besiedelt war. Gerade die Schwierigkeiten und Anfeindungen, denen die Bewohner ausgesetzt sind, lassen sich am besten aus der schwierigen Lage verstehen, in welcher sich Jerusalem vor der Ankunft Nehemias befand. Auch Capp. 61 f. stammen daher aus der Mitte des fünften Jahrh. v. Chr.

8) 63 1–6 Der Tag der Rache Jahwes.

Dieser Abschnitt ist nicht etwa ein isoliertes Stück, sondern schliesst sich eng an die beiden vorangehenden Capitel an, die das Glück Zions in der kommenden Gnadenzeit schildern. Die Kehrseite davon ist nämlich das Gericht über die Völker, die Rache an den Feinden Zions (vgl. 61 2). Die dramatisch lebendige Darstellung (vgl. dazu Ps 24 8 10) setzt in dem Moment ein, wo Jahwe als Sieger nach vollzogenem Gerichte in Jerusalem einzieht: Der Prophet erblickt eine einzelne majestätische Gestalt in von Blut gerötetem Gewande daherschreiten; auf die in der Verwunderung seinen Lippen entschlüpfte Frage: wer das wohl sei? wird ihm die kurze Antwort, dass es Jahwe, der mächtige Retter, ist. Jetzt wagt der Prophet direkt die Frage nach der Ursache der blutigen Färbung des Gewandes zu stellen und erhält darauf die Erklärung (v. 3–6): Der Tag der Rache, die notwendige Voraussetzung der Errettung, ist gekommen und nun vorüber, die Feinde Jerusalems sind vernichtet.

In 63 1–6 liegt somit ein Seitenstück vor zu Hes 38 f. Jo 4 11b–16, bes. v. 13, Jes 10 5–34 (vgl. dazu oben Schlussbem. S. 110) u. s. w., und der Verf. verbindet mit der Anschauung seines Meisters Dtjes, dem er in Cap. 61 f. vor allem folgte, der aber nicht von einer Zertretung der Völker durch Jahwe, sondern von einer Bekehrung derselben zu Jahwe geredet hat, mit derjenigen Hesekiels.

An diesem Verständnis darf der Text von v. 1 mit den Namen *Edom* und *Boṣra* nicht hindern; denn obschon er offenbar schon lange so, wie er jetzt lautet, gelesen wurde (s. 34 6–8), kann er auf Richtigkeit nicht Anspruch erheben. Zur Emendation zwingt nicht blos das Ganze des Abschnittes, der so sichtlich das Gericht über die Völker überhaupt (und nicht über Edom allein) geben will, dass Cheyne zu der Erklärung gegriffen hat, Edom sei als Typus der Feinde Israels zu fassen, sondern auch schon die einfache Betrachtung des Wortlautes von v. 1aα (s. die Erklärung). Zu allem kommt noch hinzu, dass die Änderung eine überaus leichte ist, und dass man sich ohne dieselbe fragen müsste, warum das Gericht nicht über die viel näher gelegenen Edomiter ergehe, da diese seit Sacharjas Zeit im Negeb, im Süden Judas, eingedrungen sind (vgl. Sach 7 7 und C. C. Torrey The Edomites in Southern Juda im Journal of Bibl. Literat. 1898, 16—20).

Das Metrum ist das der Doppelzeilen, wie zuletzt in 61 1—62 3; eine besondere Gruppierung in Strophen tritt nicht hervor, sicher aber fehlt am Ende ein Stichos.

1a ***Wer ist's, der da daher kommt gerötet, Röter die Kleider als ein Winzer, Wer ist's, majestätisch in seinem Gewande, Einherschreitend in der Fülle seiner Kraft?*** Mit de Lagarde, Oort, Duhm, Gunning (vgl. auch Kuenen Hist.-krit. Einl. § 49, Anm. 5) ist מְאָדָּם (Na 2 4) und מְבֻצָּר zu lesen, da man einem Unbekannten in Jerusalem nicht sofort ansieht, dass er von Boṣra kommt, oder da, wer schon weiss, woher Jahwe kommt, schwerlich noch die Frage von v. 2 an ihn zu stellen hat. Übrigens ist auch nachher nicht von Edom, sondern nur von den Völkern (v. 3 6) die Rede. Die neuerdings von Gressmann und Littmann gegen diese Emendation wieder erhobenen Einwände wiegen zu leicht; denn dass ein Wortspiel von אֱדוֹם und אָדֹם, von בָּצְרָה und Weinkeltern „sicher beabsichtigt“ sei, wäre erst zu beweisen, und wenn man zu gleicher Zeit sagt, statt בֹּצֵר *Winzer* erwartete man v. 1 דֹּרֵךְ *Kelterer*, so muss dies Wortspiel überhaupt sehr weit her sein. בֹּצֵר, ursprünglich nur den Traubenlesenden bedeutend, hat den allgemeinen Sinn von *Winzer* bekommen,

und der Winzer besorgt auch das Keltern. Bei הָדוּר denkt Duhm an die Grundbedeutung des Wortes: geschwellt, und erklärt: mit aufgeschwelltem, durch den Luftzug bei rascher Bewegung aufgeblähtem Mantel. Das erscheint etwas gesucht, obschon die gewöhnliche Deutung: *pomphaft, herrlich*, etwa mit gehobener Brust im Gefühl des Sieges, auch ihre Schwierigkeiten hat. Für das unhaltbare צֹעֶה (= *sich krümmend* 51 14) ist צֹעֵד *einherschreitend* (Jdc 5 4 II Sam 5 24) zu lesen (so die meisten Ausleger seit Lowth, vgl. Symmachus βαίνων, Vulg. gradiens). 1ᵇ Die Antwort des gewaltigen Kriegers fällt durch das בְּ vor צְדָקָה und die Kürze des zweiten Stichos auf; lässt man בְּ nach LXX aus, so kann man übersetzen: *Ich bins, der Gerechtigkeit* (vielleicht im Sinne von *Heil*) *verheisst* (vgl. 45 19: דֹּבֵר צֶדֶק), *Der Macht hat, zu helfen*; noch besser entspricht dem Zusammenhang Cheynes Konjektur נֶהְדָּר für מְדַבֵּר und die Einsetzung von כֹּחַ nach רַב: *Ich bins, der sich herrlich erweist in* (Übung der) *Gerechtigkeit* vgl. 5 16ᵇ, *Der grosse Macht hat, zu helfen*. In der neuen Frage 2 ist für לִלְבוּשֶׁךָ, dessen לְ in den Versionen nicht wiedergegeben ist und אָדֹם neutrisch zu nehmen zwingt, entweder nur לְבוּשֶׁךָ (לְ ist zweimal geschrieben, Duhm, Grätz) oder מַלְבוּשֶׁךָ (s. v. 3, מ ist in ל verdorben, Houbigant, Lowth, Cheyne) zu lesen: *Warum ist rot dein Gewand Und deine Kleider wie die eines Keltertreters?* 3 beginnt die Antwort Jahwes, die schildert, was er gethan hat; daher sind die Imperfekte überall, wie die abgekürzte Form וְיֵז zeigt, mit Waw consec. zu lesen (v. 3 5 6). פּוּרָה, *Kelter, Kufe*, kommt noch Hag 2 16 vor; zu dem Bilde vgl. Thr 1 15 Jo 4 13. לְבַדִּי *allein* hat Jahwe das Gericht gehalten, wie v. 5 dann genauer ausführt; kein Cyrus war jetzt dabei und kein Volk hat eingegriffen, wie etwa früher die Assyrer und Chaldäer seine Werkzeuge waren; das Endgericht vollstreckt Jahwe allein und das Objekt sind die Völker (עַמִּים vgl. v. 6). Für die Unform אֶגְאָלְתִּי l. גֵּאַלְתִּי (Mal 1 7); das א verdankt seinen Ursprung der gleichen Auffassung, wie die Punktation der Imperff. mit blossem וְ, nämlich der Deutung auf die Zukunft, nach welcher man אֶגְאַל lesen sollte (s. Ges.-Kautzsch²⁶ § 53 p N. 1). 4 Nähere Erklärung des Thuns Jahwes: er nahm die längst beschlossene Rache (61 2) und brachte die Erlösung; die Rache dauert einen Tag, das Heil ein Jahr, das kein Ende nimmt. גְּאוּלַי leitet man besser von dem Abstraktum גְּאוּלִים *Erlösung*, als von dem Partic. pass. גָּאוּל ab. Zu dem *Erlösungsjahr* vgl. die Bestimmungen über das Jobeljahr Lev 25 28-34 47-55. 5 fügt, wie v. 6, die Auslegung von v. 3 an; diese Wiederholung zeigt, dass sich auch hier (vgl. Vorbem. zu Cap. 60) der Verf. nicht auf der Höhe seines dramatischen Anfanges zu halten weiss. Die genaue Parallele zu 59 16 könnte der Grund sein, dass einige MSS und Ausgaben für וַחֲמָתִי auch hier וְצִדְקָתִי haben; doch ist es auch möglich, da חֲמָתִי schon zweimal (v. 3 und v. 6) erscheint, dass וְצִדְקָתִי das ursprüngliche ist (Döderlein, Cheyne). 6 Für אֲשַׁכְּרֵם l. אֲשַׁבְּרֵם mit ב, wie die babylonische Lesart ist; so auch manche Handschriften, LXX etc. נִצְחָם hat denselben Sinn wie in v. 3: *ihren Saft* scil. ihr Blut. Das Stück ist unvollständig, da der Parallelstichos zu v. 6ᵇ fehlt.

Die enge Zusammengehörigkeit von 63 1-6 mit Cap. 61 f. (s. die Vorbem. zu 63 1-6) schliesst eine andere Entstehungszeit als die von Cap. 61 f. aus. Die Vermutung Gress-

MANNS, 63 1–6 könnte selbst erst dem zweiten Jahrh. angehören, ist daher durchaus zurückzuweisen, sie beruft sich auch zumeist auf die unhaltbare Lesung der Mas. in 63 1aα. Zu 63 1–6 vgl. auch WINCKLER Altorient. Forsch. I, 344—346.

9) 63 7—64 11 Bitte an Jahwe um Erweis seiner früher so herrlich bewährten Liebe zu Israel.

Die Verschiedenheit des Metrums zerlegt das inhaltlich zusammengehörige Stück in zwei Teile: 63 7–14 und 63 15—64 11; die von DUHM und CHEYNE vorgeschlagene Abgrenzung der beiden Stücke zwischen 63 16 und 63 17 hat gegen sich, dass nur mit Schwierigkeiten auch 63 15f. dem Metrum von 63 7–14 gleichförmig gemacht werden kann (s. zu 63 15f.). Über die Herkunft des Stückes s. Schlussbem.

a) 63 7–14 Wehmütiger Lobpreis Jahwes für die einst dem Volke erwiesenen Wohlthaten, an denen es jetzt der Sünde des Volkes wegen fehlt. Vier Strophen, bestehend aus je fünf Langzeilen; für v. 7–12a vgl. schon BUDDE ZATW 1891, 241 f.

7—9aα (bis צָרָתָם) die erste Strophe. Danksagung für Jahwes Gnadenerweisungen an Israel findet sich sehr häufig in alttestamentlichen Gebeten, vgl. z. B. Neh 9 5–31. **7** *Die Gnaden Jahwes will ich preisen, Die Ruhmesthaten Jahwes* (vgl. 60 6), *Gemäss* (zu כְּעַל s. 59 18) *allem, was uns erwiesen hat Jahwe gross von Güte, Was er uns erwiesen nach seiner Barmherzigkeit Und der Fülle seiner Gnaden.* Nach LXX ist mit DUHM, CHEYNE das וְ vor רַב־טוּב zu tilgen; ebenso ist לְבֵית יִשְׂרָאֵל eine das Metrum störende Glosse, die zu רַב־טוּב nach dessen Abtrennung von יהוה hinzugefügt wurde (BUDDE, DUHM, CHEYNE); die Folge dieser Glosse war dann auch die Schreibung גְּמָלָם für ursprüngliches, noch von LXX bezeugtes גְּמָלָנוּ. **8** Mit וַיֹּאמֶר wird גְּמָלָנוּ fortgesetzt und exponiert: diese Darlegung der Wohlthaten Jahwes beginnt mit der Entstehung des Volkes. *Er sprach: Sicherlich* (אַךְ = in jedem Fall, d. h. mindestens dies ist wahr, wenn alles andere in Zweifel gezogen werden kann, vgl. auch 14 15), *mein Volk sind sie, Söhne, die nicht treulos* (שִׁקֵּר absol. = die Treue brechen) *werden.* Zu dieser sicheren Erwartung Jahwes vgl. aber 1 2–4 30 9. Zu 8b = *Und wurde ihnen zum Retter* gehört als zweites kleineres Glied der letzten Zeile der Anfang von **9**: *Aus aller ihrer Drangsal,* vgl. LXX, nach der auch מִכָּל־צ׳ für בְּכָל־צ׳ zu lesen sein wird (DUHM, CHEYNE). Nur so wird auch das Folgende verständlich.

9a (von לֹא an) —**10** die zweite Strophe: Da Israel trotz aller Liebe und Hilfe, die es erfuhr, gegen Jahwe widerspenstig war, wurde Jahwe aus seinem Freunde sein Feind. **9** Nach LXX ist צִר resp. צִיר (s. 57 9 vgl. 18 2) für צָר und וּמַלְאָךְ im stat. abs. zu lesen und לֹא nicht mit Ḳĕrē in לוֹ zu verwandeln (so schon HORSLEY [† 1793], dann OORT, BUDDE, DUHM, CHEYNE): *Nicht ein Bote oder Engel, Sein Angesicht rettete sie* (dem Pluralsubj. פָּנָיו konform, wird auch mit BUDDE und CHEYNE הוֹשִׁיעָם zu punktieren sein). Nicht bloss einen Boten und Stellvertreter sandte Jahwe, sein Angesicht, womit in v. 9aβ הוּא *er selber* in Parallele steht, war ihnen gegenwärtig. Diese Gegenüberstellung von Bote und Engel einerseits und Jahwes Angesicht andrerseits zeigt, dass מלאך י׳ nicht mehr wie früher (vgl. z. B. Ex 23 20f.) die Repräsentation Jahwes, sondern einen Stellvertreter und dass Jahwes Angesicht soviel wie Jahwe selber be-

deutet; immerhin wird man פְּנֵי י' und יְהוָה nicht durchaus als identisch verstehen dürfen, aber irgendwie drückt es doch seine persönliche Gegenwart aus, vgl. zu 59 2 und s. Ex 33 14, welche Stelle dem Verf. vorschwebt. Bestätigt wird die Richtigkeit dieser Lesung und Erklärung sowohl durch die folgende Parallelzeile: ***In seiner Liebe und Erbarmung Erlöste er selber sie***, als durch die Unhaltbarkeit jeder andern Übersetzung („es war nicht Not, der Engel seines Angesichts half ihnen" oder „in aller ihrer Not war ihm [לוֹ] Not etc.") und die Unmöglichkeit der Verbindung מַלְאַךְ פָּנָיו, da wohl מַלְאַךְ יְהוָה und פְּנֵי י', aber nicht מַלְאַךְ פְּנֵי י' vorkommt. 9ᵇ ***Er hob sie empor und trug sie Alle Tage der Vorzeit*** vgl. Dtn 32 11. 10 ***Der heilige Geist*** (so nur noch v. 11 und Ps 51 13), dem man ***widerstreben*** (vgl. Act 7 51) und den man selbst ***betrüben*** (Eph 4 30) kann, ist hier als ein selbständiges Wesen, als eine Art Hypostase gedacht, wohl fast zusammenfallend mit פְּנֵי י' (v. 9); er that sich dem Volke Israel kund in der Leitung durch Mose und in dem Weissagen andrer Gemeindeleiter (vgl. Num 11 25-30 Dtn 34 9). Damals schon, in der ersten Zeit, begann des Volkes Widerspenstigkeit und wandelte sich Jahwe in ihren Feind, der gegen sie kämpfen musste (vgl. 43 27 f. 57 17 Dtn 32 19-26).

11 12 die dritte Strophe: Das längst entschwundene Glück der Zeiten Moses. **11** Von der ersten Langzeile v. 11ᵃ fehlen in LXX die beiden Wörter מֹשֶׁה עַמּוֹ, die jedenfalls nebeneinander im Satze unmöglich sind, aber auch einzeln durch ihre Stellung Bedenken erregen. Offenbar sind beide nicht ursprünglich, מֹשֶׁה ist Glosse zu רֹעֵה und עַמּוֹ zu צֹאנוֹ in v. 11ᵇ. Somit fehlt der zweite Teil der ersten Zeile; dass ein Subjektexplicitum weggefallen sei, kann man nicht annehmen, da die Stellung desselben keine richtige wäre, eher darf man mit Cheyne nach Dtn 32 7 etwa שְׁנוֹת דֹּר־וָדֹר einsetzen. Subjekt zu וַיִּזְכֹּר kann nur Israel sein; vielleicht ist aber die dritte Person erst durch die Glosse veranlasst und die erste Sing. oder Plur. (vgl. v. 7 oder v. 16) ursprünglich: ***Da dachte es*** (oder: ***darum denke ich***, resp. ***denken wir***) ***der Tage der Vorzeit, Der Jahre der vergangenen Geschlechter*** (vgl. Dtn 32 7). Die Fragen, welche diese Erinnerung nahelegte, giebt das Folgende: ***Wo ist, der herauszog aus dem Meer Den Hirten seiner Herde?*** scil. Mose aus dem יָם d. h. Nil (18 2 19 5) rettete. Für das schon grammatikalisch (Artikel und Suffix!) bedenkliche und sachlich unhaltbare הַמַּעֲלֵם l. nach LXX mit Oort u. a. הַמַּעֲלֶה, ebenso ist רֹעֵה nach LXX und Targ. trotz dem von der Mas. geforderten רֹעֵי (Hirten, wohl: Mose und Aaron, vgl. Ps 77 21) das Richtige; zu der Bedeutung von הַמַּעֲלֶה vgl. Gen 37 28. Den heiligen Geist brachte er unter die Israeliten (das Suff. von בְּקִרְבּוֹ bezieht sich auf צֹאנוֹ: in das Innere seines Volkes) durch die Sendung Moses zu ihnen, vgl. zu v. 10. **12** Die erste Zeile erinnert an die Ausrüstung Moses mit Wundermacht (vgl. den Gottesstab z. B. Ex 7 20 17 9) und die zweite an die Zerteilung der Wasser des Roten Meeres zum Durchzug der Israeliten (vgl. Ex 14 16 21 Ps 78 13). עוֹלָם macht den Vers zu lang und ist nach 55 13 entbehrlich, darum mit Duhm für sekundär anzusehen.

13 14 die vierte Strophe: Der Abschluss des Rückblicks auf die mosaische Wunderzeit. Der Text ist in Unordnung und lückenhaft und lässt sich nicht mehr sicher herstellen. Vermutlich lauteten die zwei ersten Zeilen mit Ver-

setzung von כַּסּוּס בַּמִּדְבָּר hinter תֵּרֵד (so Haupt, Cheyne) und mit der Verbesserung von לֹא in וְלֹא (nach LXX Duhm u. a.): ***Der sie gehen liess durch Meerestiefen, Ohne dass sie strauchelten, Rindern gleich, die ins Thal hinabsteigen, Gleich einem Pferd in der Steppe.*** Die תְּהֹמוֹת sind hier wie Ps 77 16 106 9 die Wasserfluten des Roten Meeres (über תְּהוֹם vgl. zu 51 9-11); die beiden Bilder vergleichen den Hinabstieg in das tiefgedachte Bett des Roten Meeres und den Heraufstieg aus demselben mit dem sicheren Auf- und Abstieg der Rinder zu höher und niederer gelegenen Weideplätzen und mit der freien Leichtigkeit, mit welcher das Pferd im Weideland sich bewegt; vgl. den ähnlichen Vergleich Ps 106 9. Mit רוּחַ beginnen die Trümmer der drei letzten Zeilen. Das Wort, auf welches sich das Suff. in תְּנִיחֶנּוּ bezieht, fehlt; es musste vorher von Israel die Rede sein. Ob תְּנִיחֶנּוּ in תַּנְחֶנּוּ zu ändern ist, lässt sich nicht mehr entscheiden: das erstere ist auf das ***Bringen zur Ruhe*** scil. in die מְנוּחָה d. h. gemäss Ex 33 14 Dtn 12 9 nach Palästina, das letztere auf ***die Leitung durch den Geist Jahwes*** (vgl. v. 10f.) zu deuten. Auch die Verteilung der Reste auf die drei Zeilen lässt sich nicht mit Sicherheit durchführen. Soviel aber sieht man, dass mit כֵּן die Zusammenfassung der vorangehenden Schilderung der Thaten Jahwes und zwar in direkter Anrede an Jahwe beginnt.

b) 63 15–64 11 Dringende und flehentliche Anrufung des göttlichen Erbarmens um sofortige Hilfe. Sieben (resp. sechs, s. zu 64 9-11) Strophen, bestehend je aus vier gewöhnlichen Distichen.

15 16 die erste Strophe: Die Bitte an Jahwe, seine Fürsorge seinem Volke doch nicht länger zu entziehen. **15** Die erste Zeile (= v. 15a; וְתִפְאַרְתֶּךָ ist nicht mit Duhm, Cheyne zu entfernen, um auch hier das Metrum von v. 7-14 zu lesen): ***Blicke vom Himmel herab und schaue Von deiner heiligen und herrlichen Wohnung!*** Jahwe hat sich in seine Wohnung zurückgezogen, die Sünden verhüllen ja gleichsam seinen Ausblick (vgl. 59 2) und darum geht ihm die Not des Volkes nicht zu Herzen, ist sein früheres Mitgefühl und sein Eifer nicht mehr wirksam (vgl. v. 15b). Die Wohnung Gottes זְבוּל, noch I Reg 8 13 II Chr 6 2, ist im Himmel (vgl. zu 57 15), wo man sie sich jedenfalls später als Palast nach dem Urbild des Zionstempels vorstellte (s. zu Ps 29 1 2). ***Wo ist dein Eifer*** (s. 59 17 9 7 37 32) ***und deine Wunderkraft*** (l. mit den alten Versionen und einigen MSS dem parallelen Singular gemäss וּגְבוּרָתְךָ statt des gewöhnlichen וּגְבוּרֹתֶיךָ ***deine Krafterweisungen***), ***Die Regung deines Mitleids*** (vgl. 16 11) ***und dein Erbarmen?*** Die beiden letzten Worte des Verses schiessen über das Metrum hinaus, ebenso erhält man die beiden letzten Distichen und den Abschluss der Strophe in **16** ohne die Anfangsworte כִּי אַתָּה אָבִינוּ. Duhm und Cheyne haben nun diese beiden in das Metrum sich nicht schickenden Stücke als fünfte Langzeile (ersterer mit Hinzunahme von וְרַחֲמֶיךָ) betrachtet, zugleich die jedenfalls notwendige und von LXX an die Hand gegebene Verbesserung אַל־נָא תִּתְאַפָּק = ***Halte dich doch nicht zurück***, d. h. dränge doch nicht gewaltsam dein Erbarmen zurück!, vornehmend. Aber auf diese Weise entsteht weder eine gute Langzeile, noch ein guter Zusammenhang; die beiden כִּי v. 16 sind störend und אַתָּה אָבִינוּ kehrt v. 16b (und 64 7) wieder. Da auch תִּתְאַפָּק 64 11 nochmals erscheint, ist die Annahme nicht gewagt, dass die Schluss-

worte von v. 15 samt dem Anfang von v. 16 die den Inhalt der Strophe in einen kurzen Seufzer zusammenfassende Glosse eines Lesers bilden, die in den Text geriet. Die beiden letzten Zeilen (כִּי אַבְרָהָם וגו) gehören zusammen und begründen die an Jahwe gerichtete Bitte um Erbarmen, das כִּי gehört zu beiden. Die Begründung stellt die Patriarchen und den wahren Vater Israels, Jahwe, einander gegenüber; von den ersteren erwarteten offenbar manche unter den Zeitgenossen des Verf. Hilfe, wahrscheinlich weil sie in diesen Ahnen halbgöttliche Wesen sahen und sie als solche verehrten, vgl. übrigens Mt 3 9: πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ, und die talmudische Lehre von dem Verdienste der Väter (זְכוּת אָבוֹת vgl. WEBER Jüd. Theol.[2] 292—297). Diesem Ahnenkult und dieser Antecipation der Lehre vom Thesaurus operum supererogationis gegenüber betont der Prophet, dass Jahwe allein der Vater des Volkes ist (vgl. v. 8), er allein also, im Gegensatz zu den nichts von den Nachkommen wissenden Ahnen, ***ein Herz*** für seine Not ***haben*** und ***sein Erlöser*** (41 14) sein kann (statt des Perf. יְדָעָנוּ ist das Imperf. יֵדָעֵנוּ zu lesen und das Suff. in יכירנו mit dem regelmässigen ֵ [יַכִּירֵנוּ] zu punktieren; zu ַ vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 60d).

17—19[a] die zweite Strophe: Klage über die Härte der Bestrafung durch Jahwe, die das Volk dazu treibt, irre zu werden, und ihm genaue Erfüllung der religiösen Pflichten und wahre Frömmigkeit fast unmöglich macht (vgl. 57 16[b] 64 5 7 und bes. Mal 3 14). **17** Das Imperf. in תַּתְעֵנוּ und תַּקְשִׁיחַ (nur noch Hi 39 16) ist zu beachten: ***Warum lässest du uns abirren, Jahwe, von deinen Wegen*** (vgl. 58 2), ***Verhärtest unser Herz, dich nicht zu fürchten?*** d. h. warum willst du, dass wir irre werden und unser Herz sich verhärte? שׁוּב absol. (vgl. Ps 90 13) = ***Kehre um*** d. h. schlage ein andres Verfahren ein ***um deiner Knechte willen, Und der Stämme deines Erbes willen***, vor שִׁבְטֵי ist mit LXX des Metrums wegen לְמַעַן zu wiederholen (DUHM, CHEYNE). Die Israeliten sind eben doch Jahwes Diener und Eigentum, vgl. v. 8 47 6. **18** Der Text von v. 18[a] ist sicher verdorben; denn bleibt man beim jetzigen Wortlaut, so fehlt dem Verbum entweder das Subjekt oder das Objekt, je nachdem man עַם־קָדְשֶׁךָ auffasst: „dein heiliges Volk besass" (was?) oder „sie (wer?) besassen dein heiliges Volk". Die Anderung nach LXX: יָרַשְׁנוּ הַר־ק׳, = „wir besassen deinen heiligen Berg", hilft wenig, da לַמִּצְעָר, = „auf eine kleine Weile", sehr unsicher ist. Man hat vielmehr mit GES.-BUHL[13] (s. v. מִצְעָר, wo aber צָעֲדוּ ***einherschreiten, betreten*** vorgeschlagen wird) die Wörter anders abzuteilen: לָמָּה צָעֲרוּ רְשָׁעִים קָדְשֶׁךָ ***Warum verachten*** (verkleinern, beschimpfen) ***die Gottlosen deinen Tempel?*** Zu לָמָּה vgl. v. 17, zu Pi. צָעֲרוּ vgl. das Aram. und das Kal צָעַר ***gering sein*** z. B. Jer 30 19, zu den רְשָׁעִים vgl. 57 20 und zu קֹדֶשׁ ***Heiligtum*** z. B. Ps 20 3, zum Inhalt aber bes. Mal 1 10-13. Ähnlich, doch sich weiter vom überlieferten Texte entfernend, liest CHEYNE: לָמָּה יִרְמְסוּ רְשָׁעִים מִשְׁכְּנֹתֶיךָ = Warum zertreten Gottlose deine Wohnungen? Nun entspricht v. 18[b] dem ersten Stichos (v. 18[a]) aufs beste; לָמָּה wirkt auch hier nach wie v. 16: ***Warum zertreten*** d. h. behandeln mit Geringschätzung (Jer 12 10 vgl. καταπατεῖν τὰ ἅγια I Mak 3 45 51 Mt 7 6) ***unsere Widersacher dein Heiligtum?*** Die ***Widersacher der Frommen*** sind auch Jahwes צָרִים vgl. 59 18 64 1. Nicht von Zerstörung, sondern von Verachtung des Tempels spricht der Vers, die „Gottlosen", die die Frommen bedrücken

und vergewaltigen (57 1 58 3 4), ehren nicht in rechter Weise den Tempel und kümmern sich wenig um den Gottesdienst. Die „Gottlosen“ sind die den Gesetzestreuen feindliche, samaritanische „Partei“ mit ihren Anhängern in Jerusalem und der Nachbarschaft. Die Schlüsse, die man aus dem unverbesserten Texte für die Entstehungszeit von 63 7–64 11 gezogen hat, fallen dahin, s. Schlussbem. **19**[a] Dem Gebaren der „Gottlosen“ gegenüber stehen die Frommen da, als ob sie Jahwe ganz fremd wären und ihn nicht das Geringste angingen: ***Wir sind solche geworden, über welche du von jeher*** eig.: seit unabsehbarer Zeit ***nicht herrschtest, Über welchen dein Name nie genannt war.*** Die beiden Sätzchen von מֵעוֹלָם (wofür nicht mit Klostermann, Cheyne כְּמֵעוֹלָם zu lesen ist) an sind das Prädikat zu הָיִינוּ, zum zweiten vgl. Dtn 28 10 Jer 14 9.

63 19[b]**–64 3**[aα] die dritte Strophe: Sehnsüchtiges Verlangen nach Jahwes Erscheinen zum Gericht. **19**[b] לוּא (= לוּ wie 48 18) mit Perf., zum Ausdruck des Wunsches, das von der Zukunft Erhoffte möchte bereits eingetreten sein, zeichnet hier trefflich die ungeduldige Sehnsucht des Proph., der auch die Asyndese der Verba entspricht. Zum ***Zerreissen des Himmels*** vgl. 51 6. נָזֹלּוּ (noch abhängig von לוּא) ist jedenfalls Niph. von זָלַל, = ***ins Wanken geraten;*** in der Grundstelle Jdc 5 5 ist dagegen נָזְלוּ von נָזַל ***zerrinnen*** (viell. mit Recht, s. dort) punktiert. **1** die Fortsetzung des Wunsches, beschreibt zuerst die Art, dann den Zweck der Theophanie. Die beiden Stichen der ersten Zeile scheinen sich auf die beiden entsprechenden Stichen von v. 19[b] zu verteilen (Duhm): ***Wie Feuer Reishaufen in Flammen setzt*** scil. mögest du den Himmel zerreissen, ***[Wie] Wasser, welches Feuer zum Aufwallen bringt*** scil. mögen die Berge auf- und abschwanken. הֲמָסִים ist allerdings ἅπ. λεγ. und für תִּבְעֶה setzen LXX, Theodotion תִּבְעַר ***brennen*** voraus; gleichwohl wird es unnötig sein, mit Klostermann, Cheyne zu lesen: כְּקַ֫ אֵשׁ חֲשָׁשׁ מִשָּׁמַיִם תִּבְעַר אֵשׁ = Dass wie ein Reisigfeuer auflodert, So vom Himmel Feuer brenne. Der Zweck ist: ***Um seinen Widersachern*** (63 18) ***deinen Namen kund zu thun*** d. h. sie erfahren zu lassen, wer du bist, ***Dass vor dir Völker zittern,*** natürlich beim Gericht, das über alle Feinde Jahwes ergeht. **2** ist immer noch Fortsetzung: ***Wenn du Furchtbares*** (Imposantes, vgl. z. B. Dtn 10 21) ***thätest, das wir nicht erhofften*** d. h. in einer Weise, die noch all unser Hoffen übersteigt. **2**[b] ist eine irrtümliche Wiederholung aus 63 19; den Abschluss der Strophe und des ganzen Wunschsatzes giebt **3**[aα]: מֵעוֹלָם לֹא־שָׁמְעוּ ***Und das sie*** (scil. = גוֹיִם und צָרֶיךָ v. 1 oder = ***man***) ***von Alters her nicht*** (= noch nie) ***gehört haben*** d. h. unerhörte Thaten vgl. 52 15. Diese Strophenabteilung haben auch Duhm und Cheyne.

3[aβ]**–4** die vierte Strophe: Bis jetzt hat man nichts von dem Eintreten Jahwes für seine Getreuen gesehen. **3**[aβb] = zwei kurze Distichen. Im ersten Stichos (v. 3[aβ]) ist aus Versehen האזנ nur einmal statt zweimal geschrieben, ursprünglich war zu lesen: לֹא הֶאֱזִינָה אֹזֶן, das ו gehört vor עַיִן zu dem zweiten Stichos (vgl. I Kor 2 9); also lautet das erste Distichon: ***Kein Ohr hat gehört Und gesehen hat kein Auge*** vgl. Hi 13 1 Prv 20 12 (ähnlich Duhm, Cheyne). Das Objekt erwartet man im zweiten Distichon, aber „einen Gott ausser dir“

schickt sich schwer als solches, auch setzt LXX, wo ursprünglich nur stand: καὶ τὰ ἔργα σου ἃ ποιήσεις, anderes voraus und ebenso drücken die gleichlautenden Citate unserer Stelle in I Kor 2 9 und in patristischen Schriften, die auf eine gemeinsame, 64 3 benutzende Quelle zurückgehen werden (s. Vollmer, Alttest. Citate bei Paulus S. 44—48), einen ganz andern Gedanken aus: Es handelt sich um Jahwes Werke. Daher ist nach LXX mit Benutzung des masor. Textes, der offenbar eine verwischte Stelle vermutungsweise herstellt, wahrscheinlich zu lesen: מַעֲשֶׂיךָ וּגְבוּרֹתֶיךָ *Deine Werke und Wunderthaten* (so Cheyne). Im letzten Stichos ist dann weiter nach LXX תַּעֲשֶׂה לִמְחַכֵּי und ausserdem mit Cheyne לָךְ für לוֹ, das als לוּ an den Anfang von v. 4 gehört, in v. 3 hinübergenommen aber לָךְ verdrängt hat, zu setzen = *Die du thun willst für die, die auf dich harren.* **4** Die zwei letzten Distichen: Wäre Gott doch den Seinen entgegengekommen! Aber sein Zorn hat ihre Sündhaftigkeit nur verschlimmert (vgl. 63 17). *O dass* (l. לוּ vor פָּגַעְתָּ Grätz, Cheyne, s. zu v. 3) *du dich deren angenommen hättest, die recht thun Und an deine Wege gedenken* scil. die Wege, die du haben willst vgl. 58 2. אֶת־שָׂשׂ וְ, = den sich freuenden und, fehlt mit Recht in LXX (vgl. Grätz, Duhm, Cheyne), שׂשׂ ו ist ein vom Schreiber unkorrigierter Fehler für das richtig nachher gesetzte עשׂה resp. עֹשֵׂי, wie mit LXX, Pesch. zu lesen ist. Endlich ist auch וּדְרָכֶיךָ יִזְכְּרוּ für בִּד׳ יזכרוך zu lesen (so nach LXX Oort, Duhm, Cheyne). פָּגַע bedeutet *begegnen,* hier aber nicht in feindlichem, sondern in dem allgemeineren Sinn von „eine Begegnung mit jmd. haben" vgl. Ex 5 20, d. i. soviel als: sich um seine Angelegenheiten kümmern. Dies hat aber Jahwe nicht gethan; im Gegenteil: *Siehe, du zürntest, und wir sündigten, Über unser Treiben, und wir wurden schuldig;* l. בְּמַעֲלָלֵינוּ וַנִּרְשָׁע, vgl. zu בְּמַעֲלָלֵינוּ Sach 1 4 6; das von Wellh., Ryssel, Cheyne vorgezogene בְּמַעֲלֵנוּ „über unsern Treubruch" scheint zu stark, wie das für נִרְשָׁע ebenfalls vorgeschlagene וַנִּפְשַׁע „und wir wurden abtrünnig". Die Anschauung ist dieselbe wie 63 17: Jahwes wohl berechtigter, aber in seiner Schärfe und Dauer unverständlicher Zorn bringt die Frommen in Zweifel und so in Vergessen der göttlichen Gebote d. h. in Sünde; diesen Zusammenhang von Zorn und Sünde drückt das ו consec. aus, vgl. auch v. 5 f.

5 f. die fünfte Strophe: Infolge des göttlichen Zorns ist die Versunkenheit in Sünde immer grösser geworden und das religiöse Leben fast ganz erstorben. **5** טָמֵא, hier nicht = *ein Fremder* wie 52 1, sondern im eigentlichen Sinn mit der Nebenbedeutung des levitisch Unreinen; parallel steht dazu im folgenden Stichos בֶּגֶד עִדִּים, עִדִּים bezeichnet die Zeiten scil. die Perioden der monatlichen Reinigung der Frauen. Für וַנָּבֶל, das man formell als Hiph. von בָּלַל erklären kann, aber keinen hier passenden Sinn giebt, ist zu lesen וַנִּבֹּל von נָבֵל = *wir verwelkten* (Duhm, Klostermann, Cheyne, Ges.-Buhl). עֲוֹנֵנוּ ist ohne י vor dem Suff. als Sing. zu fassen (so auch v. 6) und demgemäss auch der Sing. ישׂאֵנוּ zu punktieren: *Wir verwelkten alle wie Laub Und unsre Schuld trug wie Wind uns davon,* vgl. 57 13 Hi 27 21 30 22. Es ist Herbst geworden mit ihnen und dem völligen Absterben und Verwehtwerden sind sie nahe. **6** *Keiner ist da, der dich anruft* (vgl. 59 4 Gen 4 26), *Der sich aufrafft* (vgl. 51 17), *an dir festzuhalten* (56 2). Der Grund ist Jahwes Zorn v. 6b; für וַתְּמוּגֵנוּ (von dem in-

trans. מוג *wanken*) l. mit den alten Versionen וַתְּמַגְּנֵנוּ *du gabst uns preis* vgl. Hos 11 8, ferner ist auch hier wie v. 5 der Sing. עֲוֹנֵנוּ zu lesen.

7 f. die sechste Strophe: Demütiges Flehen um Nachlassen des göttlichen Zornes. וְעַתָּה dient zur Überleitung auf das Neue, worum gebeten wird, vgl. 43 1. Zu dem ersten Stichos v. 7ᵃ fehlt die Parallele, am besten nimmt man mit HAUPT, CHEYNE die letzten drei Wörter des Verses herauf und lässt den Rest von v. 7ᵇ die beiden kurzen Stichen des zweiten Distichons sein: *Und nun, Jahwe, du bist unser Vater* (vgl. 63 16) *Und das Werk deiner Hände sind wir alle, Wir sind der Thon Und du bist unser Bildner* vgl. Hi 10 9: das Gebilde, das Jahwe mit Sorgfalt und Kunst geschaffen, kann er doch nicht wieder vernichten; in andrer Anwendung findet sich das Bild 29 16 45 9. **8** Die schlimme Lage des Volkes und das Ausbleiben der verheissenen Heilszeit (vgl. Dtjes, Sach) beweisen, dass Jahwe immer noch der Schuld gedenkt (vgl. Sach 1 2 12) und die „Wendung“ (63 17) noch immer nicht vollzogen hat; vgl. auch Ps 79 8. Darum richtet der Prophet noch einmal an Jahwe die Bitte: *Siehe, blicke doch her* d. h. sieh doch unsere Not an und lass sie dir zu Herzen gehen vgl. zu 63 15, *Denn* (כִּי wird nach LXX mit DUHM, CHEYNE einzusetzen sein; die Stichen entsprechen in ihrer Kürze denen von v. 7ᵇᵅ) *dein Volk sind wir alle* (vgl. נַחֲלָתֶךָ 63 17). Mit dieser Bitte kehrt der Prophet zum Anfang 63 15 zurück, das Gebet ist damit gut abgeschlossen; aber es folgt noch

9—11 eine siebente Strophe: der augenfälligste Beweis des Missfallens Jahwes ist die Verwüstung des Tempels und der heiligen Stätten, aber diese sollte zugleich auch der kräftigste Ansporn zum Eingreifen Jahwes zu Gunsten seines Volkes sein. Es fehlt jedoch der Strophe, auch wenn man mit DUHM und CHEYNE צִיּוֹן מִדְבָּר הָיָתָה als blosse Variante von v. 9ᵃ anzusehen hat, der in 63 15—64 8 durchgeführte regelmässige Parallelismus, und endlich besteht eine gewisse Inkongruenz zwischen v. 9 f., wo über die Zerstörung des Tempels geklagt wird, und 63 18, wornach doch ein solcher existiert. Es ist daher schwer der Versuchung zu widerstehen, in v. 9–11 einen Zusatz zu erkennen. Vgl. weiter die Schlussbem. zu 63 7—64 11. **9** Die Städte des heiligen Landes (Sach 2 16) können *heilige Städte* heissen, jede einzelne Stadt würde man deshalb noch nicht heilig genannt haben. Nach LXX ist mit DUHM, CHEYNE לִקְלָלָה *zum Fluche* (vgl. Sach 8 13) zu lesen für שְׁמָמָה, das die Mas. an Stelle des ihr zu stark erscheinenden Ausdrucks setzte (vgl. 49 7). **10** *Unser heiliger und herrlicher Tempel, Wo* (אֲשֶׁר שָׁם = אֲשֶׁר) *unsere Väter dich lobten*, konnte jedenfalls im Anfang seines Bestehens der ärmliche Tempel Serubbabels (vgl. Hag 2 3 Esr 3 12) nicht genannt werden; zudem ist er nach 63 18 nicht verbrannt (s. u. Schlussbem.). Die dritte Zeile enthält 1) das Prädikat: *Geworden ist er ein Raub der Flammen*, und 2) die neue Klage: *Und alle unsere werten Stätten liegen in Trümmern;* wie Thr 1 10 sind מַחֲמַדֵּינוּ (der Plural ist zu lesen und הָיָה als eingeschoben zu entfernen CHEYNE) die Heiligtümer, d. h. heilige durch Kultus oder auch bloss durch alte Erinnerungen geweihte Stätten in Jerusalem und Juda. Zu v. 9 f. vgl. II Chr 36 19. Die Frage **11** ist nur recht verständlich, wenn die Nachwirkungen der Verbrennung und Verwüstung des Tempels nicht durch einen neuen Tempelbau unterbrochen sind, resp. wenn die jetzige Notlage mit dem genannten Unglück in direktem Zusammenhang gedacht werden kann. Jedenfalls aber ist mit v. 11 eine andre Zeitlage vorausgesetzt als die von 42 14, wo man Jahwe nicht anzuflehen hatte, er möchte doch nicht länger *an sich halten* und *in Schweigen verharren;* zu תִתְאַפַּק vgl. auch 63 15, zu הַעַל אֵלֶּה 57 6.

Über die Entstehungszeit von 63 7—64 11 werden sehr verschiedene Ansichten vertreten. LEY, GRESSMANN und LITTMANN denken an die Zeit nach der Rückkehr aus dem Exil und vor dem Beginn des Tempelbaus durch Serubbabel, also an die Jahre zwischen 538 und 520. Sie deuten nämlich 64 9 f. auf die Ereignisse aus dem Jahre 586 d. h. auf

die Zerstörung des salomonischen Tempels und 63 18 auf die Lage der Zurückgekehrten, die nach kurzem Besitz der Heimat nun wieder von Feinden bedrängt seien, jedenfalls aber einen neuen Tempel noch nicht erbaut haben. Sellin und Cheyne dagegen beziehen beide Stellen auf ein Ereignis, das dem zweiten Tempel die Zerstörung gebracht habe; der erstere glaubt ein solches etwa für 515/500 v. Chr. annehmen zu dürfen, da es sich nicht anders denken lasse, als dass eine grosse Katastrophe den auf Serubbabel gesetzten messianischen Hoffnungen ein jähes Ende bereitet habe; der zweite nimmt eine solche Zerstörung unter der Regierung des grausamen Artaxerxes Ochus (359—338) an, weil diesem König eine derartige Züchtigung der aufständischen Juden wohl zuzutrauen sei. Aber Sellin kann sich für seine Vermutung auf kein direktes Zeugnis berufen, was für eine solche Katastrophe, von der man erzählt haben müsste, doch sicher zu fordern wäre, und Cheyne kann blos auf Andeutungen bei Josephus Antiq. XI 7 1 und Solinus 35 4 verweisen, die jedoch nur von einer Entheiligung des Tempels, einer Einnahme von Jericho(?) und einer Deportation von Juden nach Hyrkanien, nicht von einer Zerstörung des Tempels sprechen, und die auch an und für sich so unsicher sind, dass Reinach am Orientalisten-Kongress zu Genf die Ansicht vertreten hat, Solinus meine mit Artaxerxes vielmehr Ardaschir I., den Gründer der Sasanidendynastie (226—240 n. Chr.), vgl. Actes du X. Congrès des Orient. 1894, I S. 100 und s. ferner auch Guthe Gesch. Isr. 268f.

Gegen alle diese Datierungen, sowohl die, welche den Tempel Serubbabels als noch nicht gebaut, als auch die, welche ihn als schon wieder zerstört annehmen, spricht aber 63 18 in seinem ursprünglichen Wortlaut, der die Existenz eines Tempels voraussetzt, wenn von einer Geringschätzung desselben durch die Gottlosen und Widersacher der Juden die Rede ist. Ohne Frage handelt es sich in 63 18 um den Tempel Serubbabels und der Verf. muss zur Zeit des Bestandes dieses Heiligtums gelebt haben. Mit Recht setzen daher Duhm und Kosters den Abschnitt in dieselbe Zeit, wie die vorangehenden Capp. 56ff.; wenn sie aber auch 64 9–11 für diese Zeit festhalten, indem sie *in dem herrlichen Tempel der Väter*, der verbrannt ist, den salomonischen Tempel wiederfinden, so ist dies schwerlich richtig. Denn nach dem korrigierten Texte von 63 18 kann der bestehende Serubbabelsche Tempel nicht ignoriert werden, wie es 64 9f. geschieht. Man muss daher 64 9–11 als späteren Zusatz abtrennen (s. o. die Erklärung).

Ursprünglich ist somit 63 7—64 8 (mit Ausnahme der Glosse in 63 15f., s. z. der Stelle). Dieses Stück, „das Beste, was Tritojes. geschrieben hat" (Duhm), einem besonderen Verf. zuzuteilen, liegt kein Grund vor; es zeigt, wie die vorangehenden Capp. und Maleachi, die Situation der Gemeinde zu Jerusalem, bevor Nehemia Hilfe brachte, die Verachtung und Geringschätzung des Tempels und des Gottesdienstes, die Verzagtheit und Verzweiflung der Frommen. Die neuerdings von Littmann dagegen geltend gemachten sprachlichen Eigentümlichkeiten sind äusserst dürftig und besagen nicht das Geringste, da ihnen viel mehr und wichtigere Übereinstimmungen gegenüberstehen, vgl. z. B. nur תְּהִלּוֹת יְהוָה 63 7 und 60 6, כְּעַל 63 7 und 59 18, צִיר 63 9 und 57 9, פְּנֵי יְהוָה 63 9 und פָּנִים 59 2, רְשָׁעִים 63 18 und 57 20, צָרִים 63 18 64 1 und 59 18, הֶחֱזִיק 64 6 und 56 2.

Die Glosse in 63 15f. und die Zusatzstrophe 64 9–11 rühren von derselben Hand her (vgl. הִתְאַפַּק); sie sind am ehesten hinzugefügt in der Zeit, an die Grotius und Houbigant für die Entstehung des ganzen Abschnitts gedacht haben, in der Not der syrischen Verfolgung, als der Tempel wenigstens zum Teil verbrannt und die Landschaft verwüstet war (vgl. I Mak 4 38). Damals konnte der in der Zwischenzeit reichlich ausgeschmückte Tempel schon *ein herrlicher Bau* (64 10) genannt werden; damals, und nicht unter Artaxerxes Ochus, ist auch ein Psalm wie Ps 74 entstanden.

10) 65 1–66 24 Die Strafe der Abtrünnigen und das Glück der Getreuen.

Diese beiden Capp. sind aus einer Anzahl kleinerer Stücke zusammengesetzt, die sämtlich das genannte Thema behandeln, bald die eine, bald die andre Seite besonders hervorhebend.

a) **65 1–7 Drohrede gegen die Abtrünnigen.** Aus dem Abschnitt ergiebt

sich, dass die aus dem Exil Heimgekehrten nicht von Anfang an die in der Heimat vorgefundenen Reste der früheren Bevölkerung ausschliessen wollten, dass diese aber sich nicht dazu bereit fanden, von ihren alten, in den Augen der Zurückgekehrten götzendienerischen Gebräuchen zu lassen und sich unter das Gesetz, wie es die Gola verstand, zu beugen. So drängte alles auf ein Schisma hin und es fehlte nur noch die eigentliche Konstituierung der Schismatiker. Die Rede ist in den gewöhnlichen Doppeldistichen abgefasst; es sind deren sieben, wenn nicht v. 7ª (s. dort) als fremde Zuthat auszuscheiden ist.

1 *Ich war zu erfragen für die, die mich nicht fragten* (l. nach LXX mit Lowth u. a. שְׁאֵלוּנִי; das Suff. war vor dem folgenden נ leicht zu übersehen), *Zu finden für die, die mich nicht suchten*, d. h. ich war bereit, mich erfragen und finden zu lassen (zu dem tolerativen Niph. vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 51 c), so gut als בְּנֵי הַנֵּכָר und סָרִיסִים Aufnahme in die Gemeinde finden können 56 1–8; aber die im Lande gebliebenen Reste wollten nicht Proselyten werden, sie kümmerten sich, wie es dem gesetzestreuen Verf. erscheint, im Grunde gar nicht um Jahwe, waren, wie er v. 1ᵇ sagt, gar nicht seine Verehrer. Zu לְלֹא = לַאֲשֶׁר לֹא vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 155 n; für קֹרָא, das dem Parallelismus widerspricht und aus der im Lande gebliebenen Bevölkerung Nichtjuden und Nichtisraeliten macht (wie auch Paulus v. 1 auf die Heiden bezieht Rm 10 20), ist mit den alten Versionen und den meisten neuern Auslegern קֹרֵא oder קָרָא zu lesen, vgl. 64 6. **2** ist v. 1 parallel und schildert die Widerspenstigkeit der „Schismatiker" noch deutlicher. Zu סוֹרֵר ist nach LXX (vgl. Rm 10 21) mit Duhm, Klostermann, Cheyne וּמוֹרֶה hinzuzufügen: *zu widerspenstigen und ungehorsamen Leuten*, s. Dtn 21 18 20 Jer 5 23 Ps 78 8. Zu der Litotes לֹא־טוֹב (ohne Artikel wegen לֹא) vgl. Prv 16 29 Ps 36 5; anstatt den guten Weg des Gesetzes zu gehen, folgen sie *ihren Gedanken*, ihrem eigenen Willen und Kopfe vgl. 55 7. **3–5ª** vernimmt man näheres, das aber leider nicht überall verständlich ist, über ihr skandalöses Treiben, mit dem sie Jahwe *ärgern* (הִכְעִיס Dtn 32 16 u. o.) עַל־פָּנַי תָּמִיד *in einem fort ins Gesicht* d. h. frech in seiner unmittelbaren Nähe, in Palästina selber. Sie *opfern in den Gärten*, vgl. 66 17 und s. zu 1 29, und *räuchern auf den Ziegelsteinen*. Was für einen Brauch letzteres meint, ist unbekannt; warum die Ziegelsteine für die Dächer der Häuser (Zph 1 5 Jer 19 13) stehen sollten, ist ebensowenig einzusehen, wie dass sie die primitiven Höhenaltäre nach Ex 20 24 f. repräsentieren sollten. Wenn nicht עַל es verböte, könnte man an einen Plural von לִבְנֶה *Weisspappel (?)* denken, was nach v. 3ᵇᵅ wie nach Hos 4 13 sehr wohl passte. **4** Das *Sitzen in den Gräbern* und *Übernachten in verborgenen Örtern* d. h. wohl in geheimnisvollen, mysteriösen Räumen (LXX: σπήλαια; man wird auch hier nicht mit Cheyne וּבַבְּצוּרִים zu lesen haben vgl. 48 6) geschah nicht sowohl um den Toten zu opfern, als um von ihnen durch Beschwörung, Inkubation und dgl. allerlei Aufschlüsse zu erhalten. Zu diesem mystischen und superstitiösen Treiben gehört auch der Genuss von *Schweinefleisch* und von anderer unreiner greuelhafter Nahrung, die im Kĕtīb פְּרַק פ׳ *Eingebrocktes, Brocken* und im Ḳĕrē מְרַק פ׳ *Brühe von unreinem Fleisch* (zu פִּגֻּלִים vgl. Lev 7 18 19 7 Hes 4 14) heisst und entweder aus Fleisch von den 66 17 erwähnten Tieren: Mäuse u. dgl. (Duhm) oder aus

mit Blut zubereitetem Fleische (vgl. 66 3 Sach 9 6 W. R. Smith Rel. of Sem.[2] 343) bestand. Bei den geheimnisvollen Feiern scheint gerade das als gewöhnliche Nahrung Verbotene für heilig und wirksam zur Vereinigung mit der Gottheit gegolten zu haben; möglich ist aber auch, dass es nur die üble Nachrede war, die solches den gehassten Gegnern vorwarf (Duhm). Wenn man nicht mit Cheyne בִּכְלֵיהֶם *in ihren Gefässen* lesen will, so ist für die kühne Konstruktion: *Greuelbrocken* resp. *-brühe sind ihre Gefässe* an 5 12 zu erinnern, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 141 d. Zum ganzen Vers vgl. Mk 5 3 5 12–16.
5 *Sie sagen: Bleib mir ferne* wörtlich: nähere dich zu dir d. h. hüte dich vor jedem Kontakt mit mir, *Komme mir nicht nahe, denn ich heilige dich!* Für das unmögliche Ḳal mit Suff. קְדַשְׁתִּיךָ l. mit Geiger u. a. das Pi. קִדַּשְׁתִּיךָ. Die durch die geheimnisvollen Feiern Geweihten warnen ihre Angehörigen, ihnen nicht zu nahe zu kommen, da sie durch ihre Berührung ebenfalls geheiligt d. h. verhindert würden, die profanen Geschäfte, die tägliche Arbeit zu verrichten. Die Berührung des Heiligen schliesst vom profanen Leben aus und selbst den Kleidern eines solchen Mysten wohnt ein gefährlicher Grad von Heiligkeit inne, vgl. Hes 44 19 II Reg 2 8–14 Mk 5 28–30 u. s. m. Gesch. der isr. Rel.[3] 32. In diesen Worten drückt sich also in keiner Weise ein pharisäischer Dünkel höherer Tugendhaftigkeit aus. Wenn wir sonst nichts von solchen mystischen Gesellschaften in Palästina hören, so ist daran zu erinnern, dass gerade beim Zusammenbruch der nationalen Religion die wohl bis dahin im Dunkeln fortgeführten primitiven, superstitiösen Gebräuche sich wieder hervorwagten und dann weiterlebten. Auf etwas Ähnliches weist doch Hes 8 7–13, wo nicht nur an ausländische Einflüsse zu denken ist. *Diese* d. h. die eben beschriebenen „Mystiker" (für אֵלֶּה ist in keinem Fall mit Oort עָלָה zu lesen) *sind* geradezu *ein Rauch in meiner Nase, Ein Feuer, das immerdar lodert* vgl. Jer 17 4 Dtn 32 22. **6**f. das Urteil über diese ruchlosen Leute. *Siehe, aufgeschrieben ist es vor mir* scil. dieses abscheuliche Treiben, so dass es unvergessen ist und die Strafe nicht ausbleibt. Zu dem himmlischen Merkbuch s. zu 4 3; im Himmel fehlt es sowenig wie bei den Königen auf Erden an Mitteln, etwas vor Vergessenheit zu bewahren vgl. 62 6 Est 6 1 f. *Ich werde nicht schweigen* (hier = *ruhen*, s. auch 62 1 64 11), *bis* (כִּי אִם wie Gen 32 27) *ich Vergeltung geübt habe.* Das Folgende ist in offenbarer Unordnung; auch wenn man mit Duhm, Cheyne וְשִׁלַּמְתִּי עַל־חֵיקָם an den Schluss von v. 7 versetzt, vor יַהְוֶה ein אֲדֹנָי einfügt (v. 7) und mit LXX die Suff. der 2. Pers. Plur. in die 3. Pers. Plur. ändert, so stört die nachträgliche Erwähnung der Sünden der Väter (deren Höhendienst zwar die Nachdeuteronomiker als Götzendienst betrachteten) sowohl inhaltlich als syntaktisch, sie verwirrt die Schilderung durch die Einmischung der Väter und die Konstruktion durch ein zwei Distichen langes, von אמר יהוה unterbrochenes Objekt v. 7[a]. Darum wird die Parenthese v. 7[a] eine in den Text geratene Randbemerkung sein, die nach Ex 20 5 Jer 32 18 daran erinnern sollte, dass zugleich auch die Sünde der Väter die bösen Nachkommen treffe. Nach Ausschaltung von v. 7[a] bleiben die doppelten שִׁלַּמְתִּי und עַל־חֵיקָם, sowie רִאשֹׁנָה auffallend; letzteres fehlt in LXX und kann aus Jer 16 18 eingetragen sein, wenn es nicht Verderbnis für בְּרֹאשָׁם ist. Vermutungsweise dürfte der

Schluss ursprünglich nach dem ersten שִׁלַּמְתִּי gelautet haben: וַהֲשִׁיבוֹתִי גְמוּלָם בְּרֹאשָׁם וּמַדֹּתִי פְּעֻלָּתָם אֶל־חֵיקָם *Und vergelten werde ich ihnen ihr Treiben auf den Kopf* (vgl. Jo 4 7 Ob v. 15) *Und messen ihren Lohn in den Busen.*

b) **65 8–12 Die Getreuen werden bewahrt** im Gericht, das über die Sünder ergeht. Die Verse, die nach Abzug von v. 10ᵇ u. 12ᵇ fünf Doppeldistichen im gleichen Metrum wie v. 1–7 ausmachen, bilden die Fortsetzung des vorangehenden Abschnitts, sie zeigen, dass die „Schismatiker" noch nicht völlig ausgeschieden sind. Jahwe wird die Scheidung vornehmen, sie bringt den Abtrünnigen den Untergang, den Getreuen den alleinigen Besitz des Landes. **8** drei Distichen, das zweite beginnt mit וְאָמַר *Und man* (scil. הָאֹמֵר) *sagt.* Die Zahl der getreuen Juden ist im Vergleich zu den „Schismatikern" so gering, wie die der guten Beeren in einer verdorbenen Traube, aber in jeder Traube findet sich doch immer etwas Most; wie deshalb der Winzer die Gottesgabe nicht wegwirft, so wird auch Jahwe um seiner Knechte willen nicht *das Ganze,* die gesamte Bevölkerung, vernichten. In אַל־תַּשְׁחִיתֵהוּ liegt vielleicht eine Anspielung an ein Winzerlied vor, vgl. Ps 57 1 58 1 59 1 75 1 und W. R. Smith das Alte Test. 195. **9** Durch die Scheidung werden die Getreuen die alleinigen Besitzer von Jahwes Bergen, vgl. 57 13 14 25. Statt des Suff. ָהּ ist viell. als Obj. zu וִירֵשׁוּ zu lesen: אַרְצִי *mein Land* oder עִירִי *meine Stadt,* das als Homoioteleuton mit בחירי leicht übersehen werden konnte (s. 60 21 und vgl. Duhm). Jedenfalls aber beweist das rückbezügliche שָׁמָּה *daselbst* nicht, dass der Verf. ausserhalb Judäas wohnte. **10** *Saron* (33 9 35 2) im Westen und *das Thal Achor* im Osten, an der Nordgrenze Judas bei Jericho gelegen (vgl. Jos 7 24 15 7 Hos 2 15), aber nicht sicher zu identificieren, werden genannt als die beiden Endpunkte des Landes, das die Frommen besitzen werden. Aus metrischen Gründen ist der überschüssige und vereinzelte Stichos v. 10ᵇ als Glosse zu betrachten (Duhm, Cheyne).

11 Mit וְאַתֶּם wendet sich der Verf. (wie 57 3) an die Abtrünnigen, um ihnen ihr Schicksal anzukündigen. Hier nennt er sie עֹזְבֵי יְהוָה (s. 1 28), solche, die *Jahwe verlassen* und seinen *heiligen Berg vergessen,* also um seinen Tempel sich nicht kümmern, anderswo (vgl. v. 3 4) ihren Kultus üben, vielleicht auch schon mit der Frage umgehen, ob sie sich nicht irgendwo einen eigenen Tempel bauen sollen (vgl. 66 1 2), die ferner *Gad den Tisch decken* und *Meni den Mischtrank einschenken,* also diesen beiden Gottheiten Lectisternien veranstalten vgl. Jer 7 18 19 13 44 17, Brief Jer v. 26–28, Bel und der Drache v. 11, s. auch I Kor 10 21 (τράπεζα δαιμονίων) und לֶחֶם פָּנִים Ex 25 30, לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת Neh 10 34. Die beiden Gottheiten sind bis jetzt nirgends als babylonisch nachgewiesen; dagegen haben sich ihre Spuren auf westsemitischem Gebiete erhalten, wo sie daher auch heimisch sein werden. *Gad* findet sich nicht nur als israelitischer Stammname, sondern auch in alten Ortsnamen wie בַּעַל־גָּד Jos 11 17 12 7 13 5 und מִגְדַּל־גָּד Jos 15 37, sowie öfters in hebräischen, phönizischen und palmyrenischen Personennamen und ist noch in später Zeit als syrische Gottheit gekannt. גַּד *Glück* (s. Gen 30 11) ist = τύχη, also ein Glücksgott, später wurde er mit dem Planeten Jupiter, der bei den Arabern „das grosse Glück" heisst, identificiert. Weniger Spuren hat מְנִי hinterlassen; aber man wird mit dem

Gott *Meni* die Göttin der vormohammedanischen Araber Manāt zu vergleichen (Korān Sur. 53 20) und in Meni (vgl. מָנָה *zuteilen*) einen גַּד verwandten Schicksalsgott zu sehen haben. Meni-Manāt hat man mit dem Planeten Venus „dem kleinen Glück" zusammengebracht. Wie der Stamm Gad nach גַּד genannt ist, so vielleicht Benjamin nach מְנִי (בנימין = בְּנֵי־מְנִי vgl. KERBER hebr. Eigenn. 67 f.). Vgl. auch die merkwürdige Verbindung beider Namen auf der Inschrift des Altars von Vaison in der Provence: ... Belus Fortunae rector Menisque magister ... MORDTMANN ZDGM 1885, 44—46, und s. über גַּד bes. BÄTHGEN Beiträge zur Sem. Rel.-Gesch. 76—80, über Manāt WELLH. Arab. Heident. 25. **12** מָנִיתִי bildet ein Wortspiel mit מְנִי; um ein solches auch mit גַּד zu erhalten, wird man nicht mit OORT תִּכְרָעוּ in תִּגָּדְעוּ ändern dürfen. Das zweite Distichon v. $12^{a\beta}$ schlägt auf v. 1 2 zurück und beweist so, dass die hier Apostrophierten mit denen identisch sind, von denen v. 1-7 die Rede ist. Das letzte Distichon v. 12^{b} scheint nach 66 4^{b} hier hinzugefügt (DUHM).

c) 65 13–20 **Das Glück der Getreuen im Gegensatz zu dem Geschicke der Abtrünnigen und zu der Not der Gegenwart.** Fünf Tetrasticha in Langzeilen (wie zuletzt 63 7-14).

Die erste und die zweite Strophe **13—15**: Der Kontrast zwischen dem künftigen (in der Gegenwart sieht es noch anders aus 62 8 f.) Schicksal der Diener Jahwes und dem seiner Feinde; diese sind wie im vorigen Abschnitt, an den auch לָכֵן (allerdings nicht sehr gut, da dort ihnen ja der Tod gedroht ist) anknüpft, noch mit אַתֶּם angeredet. Nach der Einführungszeile beginnen die drei folgenden, wie die erste der zweiten Strophe (v. 14^{a}), mit הִנֵּה *siehe* = es wird so kommen, sich demnächst zeigen. **14** Zu טוּב לֵב vgl. Dtn 28 47, zu שֵׁבֶר רוּחַ s. 61 3. Für תְּיֵלִילוּ, das vielleicht Zusatz eines Abschreibers und daher mit DUHM zu entfernen ist, l. תְּילִילוּ s. zu 15 2. **15** Die beiden Zeilen sind sehr ungleich lang; aber der Text erweckt Bedenken, einmal durch den Wechsel der Person des Suff. in לבחירַי und לַעֲבָדָיו, und dann durch die unvollständige Fluchformel וֶהֱמִיתְךָ אֲדֹנָי יֱהוִה; die beiden Unebenheiten hangen zusammen: die Einführung der Fluchformel vom Rande in den Text hat die Änderung des Suff. in v. 15^{b} nach sich gezogen. Ursprünglich lauteten somit die beiden Langzeilen: *Und werdet hinterlassen* (als eine Art Erbschaft vgl. Ps 17 14) *zum Fluchwort* d. h. zur Nennung bei einer Verwünschung *euren Namen Meinen Auserwählten* (v. 9), *Aber siehe meine Knechte werden bekommen Einen andren Namen* (l. וְהִנֵּה לַעֲבָדַי יִקָּרֵא וגו׳; יהוה ist Verderbnis für וְהִנֵּה, für das Übrige vgl. LXX). Eine vollständige Verwünschung s. Jer 29 22; das Perf. ist für das ursprüngliche Imperf. יְמִיתְךָ erst gesetzt, als die Verwünschung in den laufenden Text kam und das die Glosse einleitende וְ. = „nämlich", zum וְ consec. wurde; denn das Hebräische kennt das im Arab. gebräuchliche sogenannte prekative Perf. nicht, vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 106 u N. 2. Mit dem *andern Namen* ist nicht gemeint, dass die Knechte Jahwes nicht mehr Israel heissen sollten, sondern allgemein, dass ihre Lage eine ganz andere werden solle, an Stelle des Unglücks tritt das Glück, an Stelle der Geringschätzung Ansehen und Hochachtung.

Die drei letzten Strophen **16—20**: Der Kontrast zwischen der Zukunft

und der Gegenwart. **16** אֲשֶׁר ist prosaische Glosse wie Dtn 33 29 (Duhm, Cheyne); man darf es auch nicht mit *so dass* übersetzen, was eine höchst unpoetische Periode voraussetzte. *Wer sich segnet im Lande,* das dann die Auserwählten allein besitzen (v. 9), *segnet sich Mit dem Gott der Treue* (l. mit Weir u. a. אֹמֶן, Treue, Wahrheit, 25 1 für das künstliche liturgische אָמֵן = Gott des Amens), also: wer sich oder andern Segen wünscht, wird das dann thun unter Anrufung Jahwes, der sich durch die Erfüllung seiner Drohungen und seiner Verheissungen als Gott der Treue, als die Quelle alles Segens, erwiesen hat. Zum *Schwören bei Jahwe* vgl. 48 1. Den Schluss der Strophe bilden die beiden zusammengehörenden Langzeilen v. 16ᵇ und v. 17ᵃ: die früheren Nöte sind vergessen (54 4 Apk Joh 21 4 f.), denn Jahwe schafft alles neu. נִסְתְּרוּ מֵעֵינָי (wie Hos 13 14) hat parallel zu נִשְׁכְּחוּ den Sinn: ich will nichts mehr von ihnen sehen. **17ᵃ** Unter der *Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde* d. h. eines neuen Kosmos denkt sich der Verf. nach dem Folgenden mehr eine gründliche Umgestaltung der Verhältnisse, als eine eigentliche Neuschöpfung, welche die Späteren darin gesehen haben (Apk Joh 21 1 II Pt 3 13). Damit bleibt er in der Linie jener zahlreichen Stellen, die von einer Umgestaltung der Natur und der Ordnung auf Erden sprechen (11 6-9 29 17 32 15-20 35 1-10), und reicht nicht an die Höhe des Wortes Dtjes's 51 6 hinan, das ihm vielleicht seine Hoffnung erweckt hat. **17ᵇ** beginnt die vierte Strophe (v. 17ᵇ-19ᵃ). *Das Frühere* d. h. die früheren Verhältnisse mit all ihren Nöten (v. 16) *kommen keinem mehr in den Sinn,* zu diesem jeremianischen Ausdruck vgl. Jer 3 16 7 31. **18** Die Imperative sind unverständlich, es sind ja v. 13 ff. die Gegner angeredet; daher ist mit Duhm, Grätz, Cheyne das Imperf. zu lesen: יָשִׂישׂוּ וְיָגִילוּ (vgl. auch die alten Versionen) = *Sondern man frohlockt und jubelt auf immer Über das* (l. עַל־אֲשֶׁר für אֲשֶׁר, עַל ist nach עַד ausgefallen Grätz, Cheyne), *was ich schaffe.* Jerusalem soll ja zum Jubel und seine Einwohnerschaft zum Frohlocken werden d. h. so herrlich, dass man darüber jubeln und frohlocken kann (60 15), und **19ᵃ** Jahwe will selber sich über die neue Stadt und die neue Bewohnerschaft freuen (62 5). Die letzte Strophe **19ᵇ 20**: Alle Trauer ist verschwunden, denn zu den wichtigsten Segnungen gehört eine wunderbare Ausdehnung des menschlichen Lebens auf eine Höhe, die an die Lebensjahre der Patriarchen der Urzeit bei PC erinnert. Bei v. 19ᵇ schwebt dem Verf. wieder (wie v. 17ᵇ) ein Wort Jeremias vor vgl. Jer 7 34 16 9 25 10 33 11, bei v. 20 dagegen offenbar die Stelle Sach 8 4. An Unsterblichkeit (s. 25 8) denkt er in keiner Weise, vgl. die ganz ähnliche Auffassung im Buche Henoch 5 9 10 17 25 6 und die jüdische Kombination von Jes 25 8 als den Juden und Jes 65 20 als den Heiden im messianischen Reiche geltend bei Weber Jüd. Theol.² 381. **20** Mit *dort* (rückbezüglich wie שָׁמָּה v. 9, s. dort) ist Jerusalem gemeint. *Ein Säugling von* יָמִים d. h. *wenigen Tagen* vgl. z. B. Gen 24 55. Zu מִלֵּא אֶת־יָמָיו vgl. Ex 23 26 מ' מִסְפַּר י' = die Zahl der Lebenstage vollmachen. In der letzten Langzeile v. 20ᵇ stört das zweite בֶּן־מֵאָה שָׁנָה sowohl das Metrum, als auch den Sinn: חוֹטֵא (mit ֵ nach Analogie der Verba ל"ה Ges.-Kautzsch²⁶ § 75 oo) ist nicht ein „unverbesserlicher Sünder", wie חַטָּא oder רָשָׁע, sondern einer, der sich einmal verfehlt, und der könnte sich auch

erst nach hundert Jahren verfehlen (Duhm). Es ist daher unerlässlich, mit Duhm, Cheyne das störende בֶּן־מֵאָה שָׁנָה, das wohl sagen wollte, dass schon ein Sterben im hundertsten Jahr als Fluch gelten werde, zu tilgen und in וְהַחוֹטֶא יְקֻלָּל eine Erinnerung des Verf. an Sach 5 1–4 zu sehen, dass jeder, der sich etwa eine Verfehlung zu schulden kommen lasse, vom Fluche getroffen werde (vgl. auch 11 4). Möglich ist es immerhin, dass das ganze Sätzchen eine Glosse ist (so Haupt bei Cheyne). Durch ihre Einfügung in den Text wäre dann aber die letzte Langzeile verstümmelt, die vom Sterben des Jüngsten im hundertsten Jahre spricht; denn dann fehlt zu יָמוּת ein Wort für das zweite Glied der Zeile.

d) **65 21–25 Das herrliche Glück der Zukunft,** Fortsetzung von v. 13–20, aber in anderem Metrum, nämlich in (vier) Doppeldistichen, wie zuletzt v. 8–12. **21 22**[a] das erste Doppeldistichon: Jeder soll die Früchte seiner Arbeit selber zu geniessen haben, vgl. das Gegenteil Dtn 28 30. **22**[b] **23**[a] das zweite Doppeldistichon: Zu diesem vollen Genuss ihrer Arbeit hilft den Frommen die lange Lebensdauer; der Gedanke von 62 8 f. liegt hier fern, Feinde giebt es in der Zeit des Heiles nicht. כִּימֵי הָעֵץ *wie die Tage des Baumes* mit dem generellen Artikel = *der Bäume;* Änderung in אֶרֶז (Cheyne) ist unnötig. Für die Lebenskraft der Bäume vgl. Hi 14 8 f., zu יְבַלּוּ *aufbrauchen* s. Hi 21 13. עַמִּי, parallel mit בְּחִירַי (vgl. v. 9 15) meint: die einzelnen Glieder meines Volkes, meine Anhänger, Diener. **23**[a] Wo man lange lebt, da müht man sich nicht umsonst, sterben auch nicht die Kinder durch ein jähes Verhängnis (vgl. Jer 15 8 Ps 78 33) weg; für יֵלְדוּ wird man, wenn man überhaupt ändern will, lieber mit Cheyne יְגַדְּלוּ (*aufziehen* 1 2 Hos 12 8), als mit Perles יִלְאוּ (*sich abmühen*) lesen. **23**[b] **24** das dritte Doppeldistichon: Reich von Jahwe sind sie gesegnet, viele Generationen sehen sie nachwachsen (vgl. 61 9 Hi 21 8), und alle ihre Bitten werden erhört, noch ehe sie ausgesprochen sind (vgl. 58 9 Jer 29 12 Dan 9 21). **25** das vierte Doppeldistichon: Auch in der Tierwelt herrscht dann Frieden auf der neuen Erde. Das erste Distichon (v. 25[a] bis תֶּבֶן) beruht, z. T. wörtlich, auf 11 6–8; כְּאֶחָד ist dem aram. כַּחֲדָה (Dan 2 35) ähnlich, = *beisammen* vgl. Esr 2 64 Koh 11 6. *Die Schlange — Staub ist ihre Nahrung* ist eine Glosse, die das Metrum stört und die Schlange von der allgemeinen Umgestaltung ausdrücklich ausnimmt, damit der Fluch Gen 3 14 wirksam bleibe (Duhm, Cheyne). Zu dem letzten Distichon (v. 25[b]), das nachträglich auch hinter 11 1–8 versetzt wurde, s. dort zu 11 9; zu dem כָּל־הַר קָדְשִׁי vgl. die v. 10[a] genannten Grenzpunkte im Osten und Westen.

e) **66 1–4 Gegen den Plan der „Schismatiker", einen eigenen Jahwetempel zu bauen.** Fünf gewöhnliche Doppeldistichen.

Die Gründe, welche der Verf. in seiner Polemik verwendet, sind derart, dass sie sich nicht nur gegen jeden neuen Bau eines Tempels ausserhalb von Jerusalem, sondern auch gegen einen bereits bestehenden, sowie gegen jeglichen Opferdienst zu richten scheinen. Man hat darum in dem Abschnitt auch schon eine Verwerfung jedes χειροποίητος οἶκος (vgl. Act 7 48–50 17 24), ja die Antecipation jenes Wortes Jesu von dem nicht nur in Jerusalem oder auf Garizim möglichen προσκυνεῖν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ (Joh 4 21–24) sehen wollen. Aber man geht dabei über den Sinn des Verf.s hinaus und übersieht die Andeutungen, die auch in unserer Stelle liegen und aus denen sich ergiebt, dass der Tempel

auf Zion ausser Frage steht und es sich nur um die Opposition gegen jeden Konkurrenztempel handelt (s. v. 2). Das Stück ist daher nicht mit Gressmann in die Zeit kurz vor dem Tempelbau zu verlegen und als Bekämpfung des von Haggai und Sacharja empfohlenen Tempelbaues zu verstehen; aber ebensowenig darf man mit Kosters v. 1ᵇ 2ᵃ als Einschub entfernen, um den Gedankengang und die Argumentation einfacher und klarer zu machen.

1 Jahwe, der seinen Thron im Himmel hat (s. zu 57 15ᵃ) und dessen Fussschemel die Erde ist (60 13), fragt die „Schismatiker“: ***Was für ein Haus ist es, das ihr mir bauen wollt, Und was für ein Ort ist meine Wohnstatt?*** Der Sinn dieser Doppelfrage ist: Ein von euren Händen gebautes Haus brauche ich nicht und eine von euch mir angewiesene Wohnstatt will ich nicht. Ob man אֵי־זֶה mit ***was für ein?*** oder mit ***wo?*** (vgl. 50 1) wiedergiebt, kommt so ziemlich auf dasselbe hinaus. **2** Den beiden Gliedern der Doppelfrage (v. 1ᵇ) entsprechen die beiden Distichen: einerseits hat ja ***meine Hand dies alles gemacht***, und andrerseits ist die Wahl schon getroffen, nach wem ich blicke d. h. wo ich wohne (vgl. 57 15ᵇ). וַיִּהְיוּ hebt nach יָדִי עָשְׂתָה noch besonders hervor: ***und so kam es zu stande***, d. i. hat es nun festen Bestand; man wird daher nicht mit Klostermann, Cheyne nach LXX וְלִי הָיוּ ***und mein ist es*** zu lesen haben. Was כָּל־אֵלֶּה bedeute, ist die grosse Frage: Gewöhnlich bezieht man es auf ***Himmel*** und ***Erde*** in v. 1, auf die ganze Schöpfung, was den guten Sinn ergäbe: Ein von Menschenhänden erbautes Heiligtum brauche ich nicht, der ich das All erschaffen habe (vgl. schon Act 7 48–50). Aber ***Himmel*** und ***Erde*** liegen fern (v. 1), und das parallele זֶה, das auf die in Jerusalem wohnenden Frommen weist, zwingt dazu, in כָּל־אֵלֶּה auch etwas in der Nähe, in Jerusalem befindliches zu suchen. Es ist daher mit Duhm כָּל־אֵלֶּה auf den „Bestand der neujüdischen Gemeinde, ihren Tempel, ihren Kultus“ zu deuten: ***Dies alles hier*** ist durch Jahwes Hand zustande gekommen; einen Bau von den Händen der „Schismatiker“ braucht er nicht. Weniger gut übersetzt Sellin כָּל־אֵלֶּה maskulinisch: diese alle, nämlich die Frommen, die aber schwerlich Objekt von עָשָׂה sein und dem בַּיִת (v. 1ᵇ) gegenübergestellt werden können. Andererseits hängt es nicht nur am Ort, sondern an der Art der Verehrer. Dieser Gedanke macht die Argumentation und ihr Verständnis kompliziert; aber für den Verf. sind die Verehrer, wie sie Jahwe haben will, auch nur am rechten Orte zu finden. ***Nach diesen blickt*** Jahwe, ***bei diesen*** wohnt er ***bei den Elenden Und denen, die zerschlagenen Geistes sind*** (l. נְכֵאָה für נְכֵה mit de Lagarde, Cheyne nach Ps 109 16, vgl. Prv 15 12) ***und hinzittern zu*** (l. אֶל־) ***meinem Wort*** d. h. heilige Ehrfurcht vor meinem Gesetze haben und ihm gehorsam sind vgl. v. 5 Esr 9 4 10 3. **3** Wie sehr es auf die Art ankommt, zeigen auch die drei Distichen, in denen der Verf. die „Schismatiker“ schildert. Dabei verlässt er die Anrede und spricht in der dritten Person von ihnen, um so vor jedermann ihre schöne Art zu zeichnen und zu beweisen, warum Jahwe von solchen nichts erwarten kann. Die vier Stichen v. 3ᵃ geben ebenso viele gleichgebaute Sätzchen, die im ersten Teile legitime Opferhandlungen nennen und diesen im zweiten greuliche, von Jahwe verabscheute Riten (שִׁקּוּצִים v. 3ᵇ) gegenüberstellen: ***Der Stierschlachter, ein Menschentöter; Der Schafopferer, ein Hundewürger;*** u. s. w. Das erste Glied dieser Paare ist Subj., das zweite Prädikat; aber diese einfachen Sätze sind

weder dahin zu erklären, dass sie eine Verurteilung der Opfer überhaupt (: Wer einen Stier schlachtet, ist so gut wie ein Menschentöter), noch der am geplanten Konkurrenztempel gebrachten Opfer (: Wer an einem Ort ausser Jerusalem einen Stier schlachtet, ist gleich einem Menschentöter) enthalten. Die erste Auffassung widerspricht dem, was der Verf. sonst sagt, vgl. 60 7, und für die zweite dürfte die Hervorhebung des illegitimen Ortes nicht fehlen. Die Sätze enthalten vielmehr einfache synthetische Urteile: Der Stierschlachter ist ein Menschentöter d. h. übt zugleich Menschenopfer; also: so sind diese „Schismatiker“ und so verstehen sie den Kultus, den sie natürlich dann auch am neuen Tempel üben wollen: Stieropfer und Menschenopfer u. s. w., ja der Verf. will wohl geradezu sagen: ihnen, die einen eigenen Tempel errichten wollen und sich den Anschein geben, Jahwe liege ihnen am Herzen, ist es um ganz Anderes zu thun: statt des legitimen Kultus allerlei Greuelkulte; von Jahwekult reden sie und Abgötterei treiben sie. Dieser Kontrast drückt sich sowohl in der Gegenüberstellung der genannten Handlungen, als auch in der Wahl der Ausdrücke für dieselben aus. So heisst das Menschenopfer (s. darüber zu 57 5) הִכָּה d. i. ein *Niederschlagen des Menschen*. Dem *Schafopferer* tritt der *Hundewürger* gegenüber; עָרַף bezeichnet *den Genickstoss versetzen*, das *Genick brechen* (vgl. Ex 13 13), so wird beim Hundopfer verfahren, welches somit auch in Palästina vorkam (vgl. über seine weitere Verbreitung unter den Semiten W. R. Smith Rel. of the Sem.[2] 291 f.). Dem legitimen *Speisopfer* setzen die Schismatiker an die Seite *die Libation von Schweineblut* (vgl. v. 17 65 4; vor דַּם־ח׳ gehört נוֹסֵךְ *ausgiessend* in den Text) und dem *Weihrauchopfer*, eigentl. dem Darbringen einer אזכרה, eines auf dem Altar anzuzündenden Duftopfers aus Weihrauch, (הִזְכִּיר ist ein denominativer term. techn. s. Lev 2 2 24 7, schwerlich eine Ellipse für הִזְכִּיר עָוֹן עַל ל׳ „die Sünde bekennen beim Weihrauchopfer“, so Jacob ZATW 1897, 48–68) das *Grüssen, Preisen eines Abgottes* (אָוֶן, eigentl. Nichtigkeit, ist hier persönlich = ein Nichtiger, ein Nichtgott, zu verstehen vgl. 41 29). 3^b fasst das Treiben der „Schismatiker“ zusammen: sie lieben Greuel; dafür soll sie die Strafe treffen 4^a: גַּם korrespondiert mit גַּם v. 3^b (vgl. 57 6 f.) = *gleichwie ...., so werde ich Lust haben ihnen übel mitzuspielen Und wovor ihnen graut, lasse ich über sie kommen.* Warum dies geschieht, wird noch einmal gesagt 4^b: sie haben auf Jahwes Ruf nicht gehört 65 12, ihre alten Kulte sind ihnen lieber als die geistige Zucht des Gesetzes Jahwes 65 1–5.

Die Verse 1–4 sind ein wichtiges Dokument zur Beurteilung der Lage in Palästina vor der Einführung des Gesetzes. Die Bevölkerung der Landschaft wollte sich nicht mit der Form und der Art des Gottesdienstes befreunden, die die zurückgekehrte, neuerdings durch frischen Zuzug (Esra) verstärkte Gola als die einzig berechtigten gelten lassen konnte. Schon war es soweit gekommen, dass die am Alten hangende Bevölkerung, welche unter Religiosität nicht viel mehr verstand als Übung von allerhand kultischen Gebräuchen, mit der Errichtung eines eigenen Tempels drohte, um die Gegner zur Nachgiebigkeit zu zwingen. Diese Drohung konnte aber nur das Urteil, das man in den Kreisen der Gesetzestreuen über sie fällte, bestätigen (vgl. v. 3). Zugleich sieht man aber auch, dass das Deuteronomium samt seiner höheren Religionsauffassung nur bei der Gola gesiegt hat und jene josianische Reform vor hundertsiebenzig Jahren spurlos an der Landbevölkerung vorübergegangen ist. Um dem Gesetze in Jerusalem den Sieg zu verschaffen, musste der Helfer

(Nehemia) aus dem Exile kommen; aber dieser Sieg brachte das definitive Schisma und führte zu der Verwirklichung jener Drohung, zu dem Bau des Tempels auf Garizim durch die Schismatiker (vgl. Neh 13 28 f.).

f) 66 5–11 Die Erfüllung der eschatologischen Hoffnungen bleibt nicht aus.

CHEYNE verbindet v. 5 noch mit v. 1–4 und lässt darauf als Fortsetzung v. 17 18aα (bis מַחְשְׁבֹתֵיהֶם) folgen. Dass v. 16–18 (s. dort) nicht alles in Ordnung ist, hat man zuzugeben; aber v. 5 ist noch viel enger mit v. 6 verbunden als mit v. 1–4 und bietet eine treffliche Über- und Einleitung zu v. 6–11, die ausführen, wie die häretischen Brüder mit ihrem Unglauben an die eschatologischen Verheissungen des Dtn's und der Propheten zu Schanden werden. Dazu kommt, dass in v. 5 dasselbe Metrum, wie in v. 6–11, nämlich das der durch Cäsur geteilten Langzeile, vorliegt, und dass v. 5–11 sich ohne Zwang in drei Sechszeiler zerlegen lässt (so DUHM).

5 6 der erste Sechszeiler: Die Bestrafung der Feinde durch Jahwe. **5** *Hört das Wort Jahwes, Die ihr hinzittert zu seinem Wort* (v. 2)! Der zweiten Zeile: *Es sagen eure Brüder, die euch hassen*, fehlt das zweite Hemistich (DUHM). Die *Brüder* sind die Volksgenossen d. h. die in Judäa und Samarien vorhandene altisraelitische Bevölkerung; der Hass hat religiöse Gründe (vgl. לְמַעַן שְׁמִי). Die Verstossung war jedenfalls eine gegenseitige, dem Verf. erscheint sie nur im Gefühl des Rechts, das die höhere Religionsauffassung seiner Partei verleiht, als bloss von den Gegnern ausgehend, die, wie das folgende zeigt, nicht nur das Gesetz nicht wollen, sondern auch an die enthusiastischen Erwartungen der Frommen nicht glauben. Spottend sagen sie ja: Mögen sich diese grossartigen Hoffnungen nur erfüllen, damit wir eure Freude sehen können (vgl. 5 19)! *Aber*, fügt der Verf. hinzu, *zu Schanden werden sie* mit ihrem Spotte *werden*. Die dritte Zeile schliesst mit יִכְבַד יַהְוֶה (wie mit LXX für יִכְבַּד zu lesen ist): *es verherrliche sich nur Jahwe!* **6** verheisst den baldigen Auszug Jahwes aus der Stadt und dem Tempel (vgl. Am 1 2 Jo 3 16), die also existieren, zum Gericht über seine Feinde und zwar nicht nur über die unter den Israeliten: *Horch! Getöse aus der Stadt, Horch! aus dem Tempel, Horch! Jahwe zahlt heim* ist im Begriff heimzuzahlen *Vergeltung seinen Feinden* (s. 59 18). Vor Jerusalem hält Jahwe Gericht über die Völker (vgl. 63 1–5 Jo 4 11–14).

7 8 der zweite Sechszeiler: Die plötzliche wunderbare Vermehrung der Bevölkerung Jerusalems durch die Rückkehr der Diaspora (vgl. 49 17–21 54 1), ebenfalls, wie die Besiegung der Feinde vor Jerusalem, ein Stück der eschatologischen Hoffnung. **7** Die erste Zeile v. 7a ist sehr kurz, auch der Übergang abrupt; man wird daher des Metrums und des Parallelismus zu v. 7b wegen mit DUHM, CHEYNE vorn וְהִיא und hinten בֵּן hinzufügen müssen: *Sie aber, bevor sie noch kreiste, Hat sie geboren einen Sohn.* Mit חֵבֶל erinnert v. 7b an den spätern Ausdruck חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ (die Wehen der messianischen Zeit). **8** Vor אֶרֶץ ist עַם einzusetzen (DUHM, CHEYNE), das Land muss nicht erst entstehen und יוּחַל (Hoph. für das gewöhnlichere חוּלַל) ist masc.; so wird auch dem Metrum geholfen: *Wird denn gekreist das Volk eines Landes An einem Tag?* פַּעַם אֶחָת = *auf einen Schlag.* 8b nennt den Namen und erklärt die Strophe.

9–11 der dritte Sechszeiler: Zions Glück kommt sicher; denn was Jahwe

beginnt, führt er herrlich hinaus. **9** Die erste Frage (vgl. 37 3) definiert die zweite (v. 9[b]) näher: *Bin ichs, der gebären lässt und dann verschliesst* scil. den Mutterleib, d. h. werde ich, nachdem die kleine Gemeinde in Jerusalem aufgerichtet ist, Unfruchtbarkeit eintreten lassen, also die Verheissungen nur halb erfüllen? vgl. Duhm. Für אָמַר l. ebenfalls יֹאמַר, das י ist nach י ausgefallen. **10** L. nach LXX mit Duhm, Cheyne שִׂמְחִי יְרוּשׁ׳ *Freue dich, Jerusalem,* vgl. das fem. Sing.-suff. in אֱלֹהָיִךְ (v. 9). Zu den *Trauernden* vgl. 57 18 61 2 3. **11** לְמַעַן macht die Teilnahme am messianischen Glück von der Freude abhängig d. h. von dem freudigen Glauben an die eschatologischen Verheissungen; von den häretischen Spöttern gilt ja v. 5: הֵם יֵבֹשׁוּ. Für שׁד l. שַׁד vgl. 60 16; das parallele זִיז bedeutet nicht *Fülle,* sondern offenbar *Mutterbrust,* also זִיז כְּבוֹדָהּ *ihre reiche Mutterbrust,* vgl. das vulgärarab. *ẓīze* = *Zitze, Euter,* und die vorgeschlagenen Änderungen בִּיז (aram. = *Brust* de Lagarde), יַיִן (*Wein* Cheyne) sind unnötig. מָצַץ ist ἅπ. λεγ., = מָצָה 51 17; warum die Mas. nicht תִּמְצוּ punktiert, sieht man nicht ein. מִן von מִשֹּׁד und מִזִּיז ist beidemal von dem ersten im Imperf. stehenden Verb abhängig; die Perfekte geben die Folge der Imperff. an: sich satt und vergnügt saugen.

g) 66 12–18[aα] Das hohe Glück der Frommen und das Gericht an den Feinden. Wie v. 12-14 die Fortsetzung von v. 11 ist, so schliesst sich v. 15-18 an v. 14[bβ] an. Das Metrum ist jedoch wieder das der gewöhnlichen Doppeldistichen; wenigstens lässt sich dasselbe mit Duhm auf leichte Weise durch auch sonst empfohlene kleine Textänderungen herstellen. Cheyne verzichtet hier auf metrische Gliederung.

12—14 drei Doppeldisticha (über das Glück Zions und seiner Kinder), das erste **12**[a] (ausser וִינַקְתֶּם) redet davon, dass Gott allen Reichtum der Völker Zion *zuleitet* (Gen 39 21): *Denn so spricht Jahwe: Siehe ich lenke ihr zu Wohlfahrt wie einen flutenden Strom Und den Reichtum der Völker wie einen Bach,* שׁוֹטֵף ist wegen des Metrums mit Duhm zu כְּנָהָר in den dritten Stichos zu versetzen; zum Inhalt vgl. 60 5 61 6, zum Ausdruck noch 48 18. וִינַקְתֶּם, das als Schluss von v. 12[a] unglaublich ist, wird noch von LXX richtig zum zweiten Doppeldistichon **12**[b] **13** gezogen und richtig gelesen: τὰ παιδία αὐτῶν d. i. = וְיֹנַקְתָּם, oder da LXX v. 12[a] für אֵלֶיהָ εἰς αὐτούς setzt, = וְיֹנַקְתָּהּ (Duhm). יֹנֶקֶת hat Kollektivbedeutung wie מְבַשֶּׂרֶת (s. zu 40 9): *Und ihre Kinder werden auf der Hüfte getragen Und auf den Knieen geliebkost,* natürlich von den Heiden als ihren Wärtern, vgl. 60 4 (s. auch 49 22). Die Verba sind im Sing. zu lesen: תִּנָּשֵׂא, dessen ו Dittographie des folgenden ist und so den Plural im zweiten Verb nach sich gezogen hat, und תְּשָׁעֳשָׁע (sog. Pulp. von שׁעע vgl. Pilp. 11 8). **13** Das dreifache *trösten* fällt auf, auch ist ein Stichos zuviel; es ist daher ו אָנֹכִי אֲנַחֶמְכֶם nach 51 12 49 13 15 eingesetzt, um zu sagen, wer der Tröster ist, und das Distichon lautete ursprünglich: *Wie einen seine Mutter tröstet, So sollt ihr in Jerusalem getröstet werden* (Duhm). Für בִּירוּשָׁלַםִ mit Cheyne בְּרֹב שָׁלוֹם *durch die Fülle des Heils* zu lesen, ist kein Grund. **14** das dritte Doppeldistichon: das freudige Aufleben in Jerusalem unter der reichen Erfahrung der göttlichen Gnade, vgl. 60 5[a]. Wie bei den Hebräern gerne die Gebeine als durch Krankheit in Mitleidenschaft gezogen erscheinen (vgl. z. B.

Ps 31 11 32 3), so ***sprossen sie*** umgekehrt auch, wenn die Lebenslust wächst und die Konstitution wieder fest wird, ***wie junges Grün.*** Da „die Hand Jahwes“ keinen guten Gegensatz zu „seinem Zürnen“ abgiebt, ist mit Klostermann, Cheyne וְנוֹדַע חֶסֶד־י״ und, wie schon Duhm vorschlug, auch וְזַעְמוֹ zu lesen: ***Und kund wird werden Jahwes Gnade an seinen Knechten Und sein Grimm an seinen Feinden.*** אֶת־ ist beidemal Präposition.

15—18aα drei Doppeldisticha über das Gericht, die Exposition des letzten Stichos von v. 14: Jahwe erscheint in Feuer und Sturm, um Rache zu nehmen an seinen Feinden, vgl. 29 6 30 27 30. **15** LXX hat כָּאֵשׁ für בָּאֵשׁ, was כַּסּוּפָה entspricht und daher wohl vorzuziehen ist; jedoch vgl. z. B. Dtn 5 20–23. Der Stichos: ***Wie die Windsbraut sind seine Wagen*** findet sich wörtlich auch Jer 4 13 von menschlichen Feinden; zu den Wagen Gottes vgl. Hab 3 8 Ps 68 18, s. auch Hes 1 4–28, und zur Sache vgl. 17 12f. הָשִׁיב steht, wie Dtn 32 41 43, = ***vergelten.*** **16** Zu dem Niph. נִשְׁפַּט אֶת־ ***geht er ins Gericht mit*** vgl. Hes 38 22 Jo 4 2, und zu dem ***Schwert Jahwes*** s. 27 1 34 5 6. Die Einsetzung von אֶת־כָּל־הָאָרֶץ am Ende des ersten Stichos hinter נִשְׁפָּט (LXX, Oort, Klostermann, Cheyne) ist unnötig und stört das Gleichmass der Stichen, wie es den Sinn nicht verbessert. Dagegen steht v. 16b ohne parallelen Stichos verloren da, sodass man mit Duhm annehmen muss, er sei von einem Leser eingesetzt, der meinte, das Resultat von Jahwes Eingreifen noch eigens nach Jer 25 33 Zph 2 12 vermelden zu müssen. Dem Verf. ist aber das Wichtigste in dem Gericht, dass die bösen Häretiker unter der Judenschaft, jene götzendienerischen Schismatiker in Judäa und Samaria vernichtet werden. Ohne äussere Verbindung kann er daher **17** auf diese Apostaten übergehen, und man darf nicht wegen der Asyndese mit Cheyne, Kittel, Littmann v. 17 und 18aα hier herauslösen und als erst noch unvollständig bleibenden Schluss an v. 5 anfügen (dass übrigens v. 5 nicht von v. 6–11 zu trennen ist, ergab sich aus dem ganzen Abschnitt v. 5–11, s. die Erklärung). Die Apostaten werden v. 17a ähnlich, wie v. 3 65 3–5 11 gezeichnet: ***Sie, die sich weihen und reinigen*** statt für den Tempelkult ***Für die Gärten*** (vgl. 65 3) ***hinter dem einen in der Mitte*** d. h. folgend den Exercitien eines Hierophanten oder Mystagogen, der in der Mitte der Brüderschaft stehend die Ceremonien der Reinigung leitet. Da dies einen verständlichen Sinn ergiebt, wenn auch der Kult, der so geübt wurde, nicht näher bestimmbar ist, da ferner Hes 8 11 in einer ähnlichen Schilderung eines mysteriösen Kultus selbst noch einen solchen „in der Mitte Stehenden“ mit Namen nennt, und da endlich aus späteren gnostischen Kreisen bekannt ist, dass sie selbst von Jesus berichten, er habe, bevor er sich von den Juden ergreifen liess, die Jünger einen Kreis um sich bilden und einen sakramentalen Reigen tanzen lassen (Acta apostolorum apocrypha II, 1, Cap. 94, edd. Lipsius et Bonnet), wird man am Texte nicht zu ändern haben und also weder mit Ḳ ĕrē אַחַת „hinter einer“ (scil. Priesterin oder Göttin) noch mit Klostermann, Cheyne אַחַד אֶחָד בַּתָּוֶךְ „einer den andern (27 12 Hes 33 30) am Ohrzipfel“ (Ex 29 20 Lev 8 23 24 14 14 17 25 28) zu lesen haben, obschon die Weihe des Ohrzipfels durch Blutbestreichung nach diesen Stellen in Ex und Lev auch im legitimen israelitischen Ritus Aufnahme gefunden hat und besonders da, wo es Inkubationen galt (65 4), nicht abwegs

liegt. *Die essen das Fleisch des Schweines* (65 4 vgl. 66 3), *Das kleine Getier und die Maus,* l. mit Duhm הַשֶּׁרֶץ, da הַשֶּׁקֶץ zwischen Schwein und Maus zu allgemein und שֶׁקֶץ überall, wo man nicht שֶׁקֶץ zu lesen hat, zweifelhaft ist (so auch Cheyne). Die Maus muss, wie Schwein und Hund (66 3), in den mystischen Kulten als heiliges Tier betrachtet worden sein, vgl. übrigens den Personennamen עַכְבּוֹר (z. B. Gen 36 38 f. II Reg 22 12 14 und bei den Phöniziern), sowie die Abbildung von Mäusen auf einer karthagischen Votivstele (vielleicht ist auch I Sam 6 4 5 zu vergleichen) s. W. R. Smith Rel. of the Sem.[2] 293, Pietschmann Gesch. der Phöniz. 228. Als essbar gelten auch jetzt noch einzelne Species des Mäusegeschlechts bei den Arabern im nördlichen Syrien vgl. Tristram Nat. Hist.[8] 122 f.; auch das Verbot Lev 11 29 wird für die gleiche Anschauung beweisen. Da סוּף nur Ps 73 19 von Personen steht, dagegen die Nomina מַעֲשֵׂיהֶם וּמַחְשְׁבֹתֵיהֶם in v. 18ª beziehungslos stehen, aber mit ihren Suff. auf die Apostaten v. 17ª zu weisen scheinen, empfiehlt es sich als das beste, mit Duhm diese Nomina vor v. 17ᵇ zu setzen und sie mit v. 17ᵇ das letzte, passend durch נְאֻם יְהוָה abgeschlossene Distichon bilden zu lassen: *Ihre Werke und ihre Gedanken* d. h. das abgöttische Treiben (v. 17ª) und die Pläne (s. 65 2) der Schismatiker (das Suffix nimmt das v. 17ª vorangestellte Subj. auf) *Haben mit einmal ein Ende, ist Jahwes Spruch.*

h) 66 18–22 Die Verbreitung der Kunde von Jahwes Herrlichkeit zu den entferntesten Völkern, die Zurückbringung der Diaspora und der ewige Bestand des israelitischen Geschlechts. Fünf Doppeldistichen.

18 Durch das Eindringen des fremden Bestandteils מַעֲשֵׂיהֶם וּמַחְשְׁבֹתֵיהֶם (s. bei v. 17) ist der Text am Anfang verdorben. Duhm setzt die bleibenden Stücke mit der Änderung von בָּאָה in בָּא einfach zusammen: וְאָנֹכִי בָּא *und ich bin kommend;* wahrscheinlich ist die Verletzung grösser und mit Cheyne als Subj. zu בָּאָה nach Jer 51 33 הָעֵת einzufügen und in וְאָנֹכִי der Rest von כִּי הִנֵּה zu sehen, also zu lesen: כִּי הִנֵּה בָאָה הָעֵת וגו׳ = *Denn fürwahr, es kommt die Zeit Zu sammeln die Völker und Zungen;* כָּל־ ist mit Duhm zu tilgen, da es ja immer noch Völker giebt, die sich nicht versammeln v. 19. Die Frage ist die, ob v. 18 eine Sammlung der Völker zum oder nach dem Gericht meine, also eine Ausführung von v. 15–17 enthalte oder die dem Völkergericht folgende Wallfahrt der Völker nach Jerusalem (Cap. 60) schildere. Wenn man den Ausdruck מֵהֶם פְּלֵיטִים v. 19 nicht abschwächen oder pressen will, sodass er nur besagen soll: „Auserwählte von ihnen" oder „einige von ihnen, als von denen, die alle schon dem Gericht Entronnene sind", so bleibt nichts anderes übrig, als den Abschnitt von der Sammlung der Völker zum Gerichte zu verstehen. Dem widerspricht auch nichts in der ganzen Schilderung. Die Aktion Jahwes vor Jerusalem ist dieselbe wie einst in Ägypten, sie gilt seiner Verherrlichung (vgl. Ex 14 4 17 18 הִכָּבֵד und hier (וְרָאוּ אֶת־כְּבוֹדִי) und diese wird erreicht dadurch, dass er, wie einst an den Ägyptern, an den Völkern Wunderthaten verrichtet (שִׂים אוֹת בְּ v. 19ª und Ex 10 2). Das zweite Distichon (v. 18ᵇ 19ªα bis אוֹת) lautet daher: *Und sie werden kommen und sehen meine Herrlichkeit,* **19** *Und ich werde ein Wunder an ihnen thun;* dabei handelt es sich aber nicht um ein Zeichen am Himmel oder durch die Umgestaltung der Konfiguration des Erd-

bodens rings um Jerusalem (wie bei Jo 4 15 16 18 Sach 14 4–10 oder bei Jes 7 11), das würde die Präposition לְ oder לִפְנֵי erfordern, sondern um eine Wunderthat wie in Ägypten, um ein gewaltiges Einschreiten Gottes, das die Völker zu fühlen (בָּהֶם) bekommen (vgl. 10 33 f. 17 12–14 und Jo 4 11–14). Wie in Ägypten, so verfallen aber auch hier nicht alle dem Gericht; ***einige Entronnene von ihnen*** d. h. einige derjenigen von ihnen, die dem Gerichte entronnen sind (פְּלֵיטִים sind solche, die zur פְּלֵיטָה, hier der Völker, anders 4 2, gehören), ***schicke ich Zu den fernsten Gestaden, Die von mir noch nie gehört*** (zu שָׁמַע שֵׁמַע vgl. Gen 29 13, die naheliegende Änderung in שְׁמִי LXX ist unnötig), ***Noch meine Herrlichkeit gesehen haben.***

Die Worte הגוים bis יָוָן sind später hinzugefügt, um mit Namen die fernen Völker zu nennen; der Einschub unterbricht deutlich den Fluss der Rede und das Schema des Metrums (Duhm, Cheyne). Die Namen sind sämtlich dem Buche Hes entnommen vgl. Hes 27 10 12f. 38 2 39 1. Über תַּרְשִׁישׁ s. zu 2 16; für das unbekannte פּוּל l. mit LXX פּוּט, ein libysches resp. afrikanisches Volk, wie auch לוּד ein solches ist s. Gen 10 6 13 Hes 27 10. Für „die Bogenschützen" l. nach LXX (Μοσὸχ καὶ εἰς, offenbar verdorben aus καὶ Ῥώς) mit Duhm, Cheyne מֶשֶׁךְ וְרשׁ *Mesek und Ros* (ראשׁ), Teile des Landes Magog im Nordosten Kleinasiens s. Hes 38 2 39 1; eben dahin gehört auch תּוּבַל = die *Tibarener* s. Gen 10 2 Hes 38 2f. 39 1. Zu יָוָן, dem jonischen Kleinasien, s. Gen 10 2 4 Hes 27 13.

19$^{b\beta}$ (von וְהִגִּידוּ an) **20**$^{a\alpha}$ (bis הַגּוֹיִם) Die Kunde von Jahwes Herrlichkeit wird unter die Völker getragen und die Juden der Diaspora werden aus aller Welt zurückgebracht (vgl. 49 22 60 9 14 2). Jetzt beginnt die Wallfahrt der Völker nach Jerusalem (Cap. 60). Wegen מִכָּל־הַגּוֹיִם können nicht gut die Völker Subj. von וְהֵבִיאוּ sein; der Verf. hat aber wohl schon bei וְהִגִּידוּ das bestimmte Subjekt der פְּלֵיטִים vergessen und das unbestimmte *sie* = *man* im Sinne, also den Dank für die Rettung im Gericht bezeugen alle Entronnenen, bezeugt man in der ganzen Welt durch die Heimführung der Juden. **20**$^{a\beta b}$ ***Als Opfergabe für Jahwe auf meinen heiligen Berg Nach Jerusalem, spricht Jahwe, Wie die Israeliten Opfergaben bringen In reinen Gefässen nach dem Tempel Jahwes;*** die Diaspora als Opfergabe der Heiden ist Jahwe so angenehm, wie in reinen Gefässen gebrachte Opfer der Juden.

Die Transportmittel zur Heimschaffung der Diaspora, die übel genug mit den reinen Gefässen in Parallele treten, hat ein weiser Glossator nennen zu müssen geglaubt (Duhm, Cheyne). צַבִּים sind *Sänften* oder *gedeckte Wagen* cf. Num 7 3 und כִּרְכָּרוֹת *Dromedare.*

21 ***Und auch von ihnen werde ich nehmen Zu Levitenpriestern, spricht Jahwe.*** מֵהֶם kann sich nur auf die אֲחֵיכֶם (v. 20) beziehen, die von den Heiden als Opfergabe gebracht werden, wie die Leviten überhaupt dann in Num 8 als ein Weihegeschenk der Israeliten an Jahwe gelten; zugleich soll damit erklärt werden, dass nicht allein die schon in Jerusalem fungierenden Priester zum Priestertum berechtigt seien (Duhm, Cheyne). Die gewöhnliche Lesart לַכֹּהֲנִים לַלְוִיִּם beruht auf der falschen Erklärung „zu Dienern für die Priester (und) die Leviten". Viele MSS setzen wie die alten Übersetzungen ausser Targum ein וְ dazwischen nach der späteren scharfen Scheidung zwischen Priestern und Leviten. Demnach hat das Fehlen der Verbindung als älter zu gelten und man wird hier den deuteronomischen Ausdruck (ohne Wiederholung von ל vor לְוִיִּם) *Levitenpriester* (כֹּהֲנִים לְוִיִּם) als ursprünglich ansehen

und לְ davor ohne Artikel lesen müssen vgl. Mal 2 4-9 (Kuenen, Oort, Duhm, Cheyne). Ein Widerspruch mit 61 6 liegt nicht vor, dort ist von der Stellung, die alle Israeliten zu der ganzen übrigen Welt einnehmen, hier von denen die Rede, die wirklich priesterliche Funktionen ausüben. **22** das letzte Doppeldistichon: Der neue Kosmos soll ewig bestehen (vgl. 65 17), so auch Israels Geschlecht und Name; vgl. Jer 31 35 f. 33 25 f., wo diese Verheissung viel besser an den bereits vorhandenen Bestand der Naturordnung geknüpft ist. Im Übrigen blickt der Verf. mit diesem Abschluss seiner Schrift deutlich auf den Anfang 56 5 zurück: In solch ewig bestehendem Gemeinwesen, das den herrlichen Mittelpunkt der ganzen Welt bildet (Cap. 60), einen Namen zu haben, muss Fremde und Eunuchen zum freudigen Anschluss ermutigen.

i) 66 23 f. ein später Zusatz: Die frommen Juden besuchen regelmässig den Tempel und weiden sich draussen vor der Stadt am Anblick der Leichen der Abtrünnigen. Als Zusatz verrät diese Verse schon zu Anfang die Lieblingsformel der Ergänzer וְהָיָה (vgl. zu 7 21); dann bedeutet hier כָּל־בָּשָׂר im Gegensatz zu v. 16 nicht die ganze Menschheit, sondern nur die Juden wie Jo 3 1, und ebenso sind הַפֹּשְׁעִים בִּי nur die von Jahwe abgefallenen Juden (1 28 46 8 59 13), an Jahwes Feinde in der ganzen Welt (v. 15 f.) ist nicht mehr gedacht; endlich kommt דֵּרָאוֹן nur noch Dan 12 2 vor, und die beste Parallele zu v. 24 bietet das Buch Henoch 27 2 f. Die Verse sind verwandt mit 50 10 f. (s. dort) und gehören allem nach am ehesten ins zweite Jahrhundert (Duhm, vgl. auch Cheyne). **23** מִדֵּי חֹדֶשׁ בְּח' wörtlich: so oft (28 19) ein Monat wiederkehrt, am Neumond desselben, und so oft eine Woche wiederkehrt, am Sabbat derselben (vgl. Num 28 10 14), also: *jeden Neumond und jeden Sabbat*; שַׁבָּת bedeutet hier, wie Num 28 10 Lev 23 15 25 8, im Aram. und im NT z. B. Mk 16 2 9, *Woche* (über שַׁבָּת s. zu Ex 20 8). **24** Der Ort draussen vor der Stadt, wo die Leichen der Abtrünnigen liegen, wird nicht genannt, ist aber ohne Frage das Thal Hinnom גֵּיא בֶן־הִנֹּם Jer 7 31 f. oder גֵּיא הִנֹּם z. B. Neh 11 30 (γέεννα) vgl. Buch Henoch 27 2 f., das Thal, in dem einst Menschenopfer geübt wurden (Jer 7 31 f.) und das Josia deshalb entweihte II Reg 23 10. An diesem unreinen verfluchten Ort werden nach dem Gericht, das die Abtrünnigen treffen wird, ihre Leichen unbegraben für immer der Fäulnis und dem Feuer anheimfallen. Wie man sich das zu denken hat, bleibt verborgen; aber der Hauptgedanke wird sein, dass ihre Pein eine unaufhörliche sein soll; die Seelen der Toten empfinden die von Wurm und Feuer ihren Leichen bereitete Misshandlung als ewige Qual und Pein vgl. 50 11 Hi 14 22, darum konnte auch aus der sichtbaren Hölle, die unsere Stelle (vgl. auch 30 33) voraussetzt, eine unsichtbare werden (vgl. Mk 9 43-48 Mt 13 42 Lk 16 24).

Den „Missklang (die Leichen der Abtrünnigen ein Gegenstand des Abscheus, aber auch der Augenweide für die Frommen), mit welchem jetzt das Buch schliesst, das mit das Herrlichste, Erhabenste, Bedeutendste und Frömmste im ganzen AT enthält" (Duhm), mildert die massoretische Vorschrift nur wenig, wie bei dem Dodekapropheton, bei Thr und Koh, den zweitletzten Vers 23 zu repetieren.

SACHREGISTER.

KURZER HAND-COMMENTAR

ZUM

ALTEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG

MIT

I. BENZINGER, A. BERTHOLET,

K. BUDDE, B. DUHM, H. HOLZINGER, G. WILDEBOER

HERAUSGEGEBEN

VON

D. KARL MARTI

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT BERN.

ABTEILUNG XI:

DAS BUCH JEREMIA.



TÜBINGEN UND LEIPZIG

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)

1901.

DAS BUCH JEREMIA

ERKLÄRT

VON

D. BERNH. DUHM
ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN BASEL.



TÜBINGEN UND LEIPZIG
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1901.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

INHALT.

VERZEICHNIS DER SIGLA.

Act = Acta, Apostelgeschichte.
Am = Amos.
Apk = Apokalypse.
Bar = Baruch.
Chr = Chronik.
Cnt = Canticum.
Dan = Daniel.
Dtn = Deuteronomium.
Eph = Epheserbrief.
Esr = Esra.
Est = Esther.
Ex = Exodus.
Gal = Galaterbrief.
Gen = Genesis.
Hab = Habakuk.
Hag = Haggai.
Hbr = Hebräerbrief.
Hes = Hesekiel.
Hi = Hiob.
Hos = Hosea.
Jak = Jakobusbrief.
Jdc = Judices.
Jdt = Judith.
Jer = Jeremia.
Jes = Jesaja.
Jo = Joel.
Joh = Johannes.
Jon = Jona.
Jos = Josua.
JSir = Jesus Sirach.
Jud = Judasbrief.
Koh = Kohelet.
Kol = Kolosserbrief.
Kor = Korintherbriefe.
Lev = Leviticus.
Lk = Lukas.
Mak = Makkabäer.
Mal = Maleachi.
Mch = Micha.
Mk = Markus.
Mt = Matthäus.
Na = Nahum.
Neh = Nehemia.
Num = Numeri.
Ob = Obadja.
Phl = Philipperbrief.
Phm = Philemonbrief.
Prv = Proverbia.
Ps = Psalmen.
Pt = Petrusbriefe.
Reg = Reges.
Rm = Römerbrief.
Rt = Ruth.
Sach = Sacharja.
Sam = Samuel.
Sap = Sapientia Salomonis.
Th = Thessalonicherbriefe.
Thr = Threni.
Tim = Timotheusbriefe.
Tit = Titusbrief.
Tob = Tobias.
Zph = Zephanja.

BL = Schenkel's Bibel-Lexikon.
HbA = Riehm's Handwörterbuch des bibl. Altertums.
JdTh = Jahrb. f. deutsche Theologie.
JpTh = Jahrbücher f. protest. Theologie.
MNDPV = Mittheil. u. Nachr. des Deutsch. Palästina-Vereins.
RE = Herzog's Real-Encyklop.
SBOT = Haupt's Sacred Books of the Old Testament.
StK = Theol. Studien u. Kritiken.
StW = Theol. Studien aus Württemberg.
ThJ = Tübinger Theol. Jahrb.
ThLZ = Theol. Litteraturzeitung.
ThT = Theol. Tijdschrift.
ZSchw = Meili's Theol. Zeitschrift aus der Schweiz.
ZhTh = Zeitschr. für historische Theologie.
ZlTh = Zeitschr. für lutherische Theologie und Kirche.
ZPK = Zeitschr. für Prot. u. Kirche.
ZTh = Tübinger Zeitschr. f. Theologie.
ZThK = Zeitschr. für Theol. u. Kirche.
ZWL = Luthardt's Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben.
ZwTh = Hilgenfeld's Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie.
ZATW = Stade's Zeitschr. f. alttestamentl. Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschr. des Deutsch. Palästina-Vereins.

VORWORT.

Die Erklärung des Buches Jeremia zu übernehmen, war für mich eine Art Wagnis, denn ich habe mich vor diesem Buch immer mehr gefürchtet als vor irgend einer anderen alttestamentlichen Schrift. Das Buch enthält die allerherrlichsten prophetischen Dichtungen und zugleich Stücke von recht geringer Qualität; bei jeder Vorlesung traten die Unterschiede stärker für mich hervor und wurde der Autor, Jeremia, für mich rätselhafter. Zwar hatten besonders Stade und Schwally die Unechtheit mancher kleinerer oder grösserer Abschnitte nachgewiesen, aber es blieben genug Perikopen übrig, die einen anscheinend bedeutenden Gedankengehalt mit einer merkwürdig ungeschickten Form verbanden oder auch sachlich mit den unzweifelhaft echten Erzeugnissen Jeremias nicht in Einklang zu bringen waren. Ein Ereignis war für mich das kühne Urteil Smends über Cap. 31; ich habe mich lange dagegen gewehrt, aber schliesslich eingesehen, dass Smend in der Hauptsache Recht hat. Die Folge war, dass ich auch andere Stücke, deren hohe Bedeutung mir ihren jeremianischen Ursprung bis dahin ohne Weiteres verbürgt hatte, kritisch zu untersuchen wagte. Das Endergebnis, dass nämlich dem Jeremia nur prophetische Dichtungen von einer bestimmten Form zuzuschreiben sind, aber keine Prosa oder Halbprosa, habe ich weder vorhergesehen, noch gar tendenziös herbeigeführt. Aber für mich bedeutet es die Befreiung von einem Albdruck; ich glaube jetzt den Jeremia als Menschen, Schriftsteller und Propheten verstehen zu können, soweit man sich anmassen darf, das von einem so grossen Mann zu sagen. Die üblichen unterschiedlichen Entrüstungen und die wunderbarsten Belehrungen ex cathedra werden auch diesmal nicht ausbleiben;

nützen sie nicht, so schaden sie doch auch nicht. Ich habe die volle Überzeugung in der Hauptsache das Richtige gefunden zu haben; manche sichtbaren und unsichtbaren Fragezeichen, die ich stehen lassen musste, werden meine Nachfolger beseitigen; meine Irrtümer und Missgriffe mögen das Schicksal haben, das sie verdienen.

Bernh. Duhm.

Einleitung.

I. Allgemeines über das Jeremiabuch.

1. Seine Stellung im Kanon. Das Buch Jeremia steht in der LXX mit dem apokryph. Buch Baruch, den Klageliedern und dem apokryph. Brief Jeremiä zwischen dem Zwölfprophetenbuch und Jesaia einerseits und Hesekiel und Daniel andererseits. Die palästinensischen Juden pflegten anfangs immer nur Ein Buch auf eine Rolle zu schreiben (s. Buhl Kanon des AT.s § 10); als sie in nachchristlicher Zeit dazu übergingen, sämtliche Propheten- oder gar sämtliche ATl. Schriften in Einem Bande zu vereinigen, wurde es Sitte, Jeremia vor Hesekiel und Jesaia zu stellen. Die Voranstellung des Buches Jer wird im Traktat Baba bathra so begründet: Jesaia gehe dem Jeremia und Hesekiel zeitlich voran, aber weil die Bücher der Könige mit der Zerstörung endigen und das ganze Buch Jeremia von der Zerstörung handele, seien beide mit einander zu verbinden. Die jetzige Anordnung im hebräischen Kanon, Jesaia Jeremia Hesekiel, die schon JSir 48 49 vorausgesetzt wird und die Hieronymus im Prologus galeatus vertritt, beruht hingegen auf dem chronologischen Princip.

2. Älteste Spuren des Jeremiabuches. Von Jeremia wird schon verhältnismässig früh und öfter als von den übrigen schriftstellernden Propheten gesprochen. Aber das erste Citat einer angeblich jeremianischen Weissagung, II Chr 36 21, ist nicht aus unserem jetzigen Jeremiabuch genommen; nirgends erklärt ein Ergänzer, von Jer selber ganz zu schweigen, dass durch die 70 Jahre des Exils die Drohung Lev 26 34 f. erfüllt wurde. Der Chroniker oder vielleicht auch ein Interpolator hat also dies Citat einem uns unbekannten Midrasch entlehnt, der unter dem Namen Jeremia umlief. Ebenso findet sich das zweite Citat, II Chr 36 22 f. (= Esra 1 1 f.), nicht im Jeremia, sondern im Deuterojesaia; danach scheint zu den wahrscheinlich zahlreichen Schriften, die Jeremias Namen trugen, bisweilen auch Jes 40 ff. gerechnet zu sein, wenn man nicht die Annahme vorzieht, dass die Stelle Jes 44 28 in irgend einem Jeremia-Midrasch verwendet worden sei. Dagegen hat die Stelle JSir 49 6 f. unser Jeremiabuch im Auge, nur lässt sich ihr über den Umfang, überhaupt über die Beschaffenheit unseres Buches weiter nichts entnehmen, als dass ihr Verf. schon Jer 1 gelesen hat. Der Verf. von Dan 9 1 ff. liest in „den Schriften“, dass Jer die Dauer der Verwüstung Jerusalems auf 70 Jahre bestimmt habe. Vielleicht meint er die Stelle Jer 25 12, doch ist das nicht vollkommen sicher. Denn wir wissen durchaus nicht, was er unter „den Schriften“ versteht und ob nicht seine Kenntnis von den

70 Jahren ebenso aus einem Midrasch geflossen ist, wie die Stelle II Chr 36 21. Von den ἀπογραφαί, denen die II Mak 2 über Jer erzählten Sagen entnommen sind, wissen wir nur so viel, dass sie mit unserem Jeremiabuch nichts zu thun haben und wahrscheinlich jünger sind, als die jüngsten Zusätze in ihm (vgl. zu 3 16).

Der Name Jeremia führt also weit über unser Buch Jeremia hinaus. Erinnern wir uns nun noch des Briefes Jeremiä, des Buches Baruch, der Klagelieder, die die LXX ebenfalls dem Jer zuschreibt, so ergiebt sich, dass eine ausgedehnte Jeremialiteratur existierte; und sollte der Chroniker selber die Stelle II Chr 36 21 geschrieben haben, so ist erstens sicher, dass unser Jeremiabuch, wie es jetzt vorliegt, nicht einmal das älteste Buch jener Literatur war, und zweitens möglich, dass es ab und an aus anderen Schriften ergänzt worden ist.

3. Die Zusammensetzung des Jeremiabuches. Trotzdem dürfen wir, obwohl wir die anderen Schriften nur zum Teil kennen, behaupten, dass unser Jeremiabuch die beste Schrift in dieser grossen Literatur war. Denn es enthält erstens die echte Prophetie des alten Propheten Jeremia, und schon diese erhebt es über das ganze übrige Schrifttum. Es enthält zweitens die von Baruch geschriebene Lebensgeschichte Jeremias, mindestens eine grosse Anzahl von Capiteln aus ihr, wahrscheinlich doch die wichtigsten. Auch Baruchs Buch ist ohne Zweifel wertvoller als sämtliche Midrasche und apokryphen Schriften, die jemals mit dem Namen Jeremia prunkten, selbst wenn diese einige gute Tradition und sogar das eine oder andere echte Wort Jeremias enthalten haben sollten. Dagegen lässt sich freilich über den dritten Bestandteil des Jeremiabuches, den wir kurz unter dem nicht überall zutreffenden Namen der „Ergänzungen" zusammenfassen, kein einheitliches Urteil abgeben. Er ist eben nicht einheitlicher Natur, er stammt von vielen Schriftstellern und aus mehreren Jahrhunderten und weist Stücke von dem verschiedensten Wert und Charakter auf. Nur einige Sätze lassen sich zum Voraus aussprechen. 1. Diese Ergänzungen sind mit ganz geringen Ausnahmen (besonders in dem angehängten Cap. 52) nachexilisch und gehen in ihren jüngsten Wucherungen bis auf die Zeit herab, wo die literarische Bewegung, aus der die kanonischen Schriften hervorgingen, zum Stillstand kam, bis in den Anfang des 1. Jahrh.s v. Chr. 2. Die allermeisten Ergänzungen, sowohl die zu der Prophetie Jeremias und zu Baruchs Buche, als auch die mehr selbständig auftretenden, geben sich als „Wort Jahwes", das an Jeremia ergangen sei, setzen demnach die Meinung voraus, dass die Schriftgelehrten berechtigt seien, wirkliche oder vermeintliche Ideen des alten Propheten weiter auszuführen und solche Erweiterungen unter Jeremias Namen zu veröffentlichen, spiegeln aber thatsächlich die Kunst, die Vorstellungen und Interessen der späteren erbaulichen Prophetenliteratur und der synagogalen Predigt wider. 3. Sie beschäftigen sich grösstenteils mit dem, was in II Reg über den Untergang Nordisraels und Judas berichtet wird, sprechen, bis auf die einzelnen Redensarten und Wendungen hinab, dieselbe Sprache und vertreten dieselben Anschauungen, die wir in den jüngsten („deuteronomistischen") Bestandteilen der Prophetae priores finden, und dies in dem Masse, dass man zu dem Schluss gedrängt wird, es möchten dieselben Hände am Buch Jeremia wie an den Geschichtsbüchern gearbeitet haben und es beruhe die alte mischnische Ordnung, die das Buch Jer an II Reg anschloss, wenn nicht auf etwelcher Tradition, so doch auf guter Beobachtung.

II. Die prophetischen Gedichte Jeremias.

4. Über das **Leben Jeremias** erfahren wir einiges aus seinen Dichtungen, anderes und mehr aus der Schrift seines Freundes Baruch, während die späteren Sagen, die zum Teil schon im Buch Jeremia auftauchen (s. zu 40 1), unberücksichtigt bleiben dürfen. Sohn des sonst unbekannten Hilkia, aus der Priesterfamilie von Anathoth, muss Jer, wenn er im Jahr 626 ein junger Mann war, um rund 650 geboren sein; er ist wahrscheinlich ein Nachkomme des berühmten Priestergeschlechts Eli I Sam 1ff., da der letzte Elide, der die höchste Priesterwürde an der Jahwelade bekleidete, Abjathar, in Anathoth begütert war und dort auf Anweisung Salomos seinen Wohnsitz nahm (s. zu 1 1ff.). Er fühlt sich als Benjaminiten und bekundet eine gewisse Vorliebe für die Rahelstämme (s. zu 31 20). Dass er seine Jugendzeit in der Landschaft verlebt hat, geht deutlich aus seinen Dichtungen hervor, die einen so ausgeprägten Natursinn verraten, dass man sagen darf, Jeremia wäre, wenn Gott ihn nicht für das Prophetenamt ausersehen hätte, der grösste Idyllendichter Israels geworden. Prophet wurde er in einer Zeit, als die namentlich von Hosea geschilderte religiöse Degeneration der israelitischen Bauernschaft ihre höchste Steigerung erfahren hatte und als die Einfälle der nordischen Räuber, der skythischen Reiterscharen, ganz Vorderasien beunruhigten. Auch als Prophet hat Jeremia zuerst noch in seiner Heimat gewirkt, hat dort seine ersten Gedichte geschrieben und ist wohl auch mit dem ihm eigenen schlichten Freimut persönlich gegen die religiösen und sittlichen Verirrungen seiner Umgebung aufgetreten und darum, wie es scheint, heftigen Anfeindungen seiner Landsleute ausgesetzt gewesen (s. zu 11 18ff.). Noch zu Lebzeiten Josias dürfte er nach Jerusalem übergesiedelt sein. Hier beginnt er, als von Jahwe bestellter „Metallprüfer", den sittlichen Zustand der Hauptstadt zu untersuchen (5 1ff.), und scheint ihn schlimmer zu finden als den der Landschaft (s. zu 6 1). In der letzteren hatte er das Volk einem rohen, wollüstig grausamen Lokalkult huldigen sehen, über dem die alte reine Jahwereligion fast ganz vergessen wurde, in der Hauptstadt fand er eine frivole, verlogene, blasierte, ehebrecherische Bevölkerung, die mit dem Schwur bei Jahwe spielte und die schwarzseherischen Propheten verlachte. Diese Wahrnehmungen gaben ihm die Aufklärung über die Gesichte von einer völligen Verwüstung des Landes, die ihn gepeinigt und die er mit der von den Skythen drohenden Gefahr kombiniert hatte. Eine Gegnerschaft aber, auf die er wohl nicht vorbereitet gewesen war, erstand ihm in den einseitigen Anhängern jener Reform, die auf Grund des 621 aufgefundenen Deuteronomiums im Reiche Juda durchgeführt war. Viele „Priester und Propheten" und die jetzt zum erstenmal genannten „Schriftgelehrten" glaubten die Zeit des Heils gekommen, Jer aber war nicht der Meinung, dass die neue Thora, die noch dazu von den Schriftgelehrten „zur Lüge gemacht wurde", der Weisheit höchster Schluss sei (8 8f.), sondern verlangte nach wie vor eine sittliche Umkehr, ohne die das Volk zu Grunde gehen werde. Als er nach der Schlacht bei Megiddo, dem Tode des Josia, der Absetzung des Joahas und der Einsetzung des Jojakim durch den Pharao Necho (um 608) dem Geschrei: der Tempel Jahwes ist dies. wir sind geborgen! offen entgegentrat und dem Zionstempel das Schicksal des silonischen Gotteshauses androhte, mussten ihn die Laien und die königlichen Beamten, die die Wahrhaftigkeit und Unschuld seiner Erscheinung er-

griff, vor der Wut der Priester und Propheten retten, die seinen Tod verlangten (s. Cap. 26 7 1 ff.). Die Schlacht von Karchemisch scheint ihm die Gewissheit gegeben zu haben, dass von der chaldäischen Macht der Untergang seines Volkes zu erwarten sei. Noch in demselben Jahr (604) diktierte er dem Baruch seine bisher wohl nur zum kleinsten Teil veröffentlichten Gedichte und liess sie das folgende Jahr durch ihn im Tempel vorlesen, ein letzter Versuch, das Volk zu warnen und zur Besserung zu bewegen. Jojakim verbrannte eigenhändig die Buchrolle; Jer und Baruch mussten sich vor ihm verbergen, stellten jedoch die Buchrolle mit Zusätzen wieder her (s. Cap. 36). Jer aber erkannte, dass die ans Böse Gewöhnten sich so wenig bessern könnten, wie ein Mohr seine Haut wandeln (13 15-27). Jojakim, Vasall Babels geworden, empörte sich, sein Sohn Jojachin wurde mit der Elite des Volks nach Babel abgeführt, Zedekia von den Chaldäern auf den Thron gesetzt (597). Als in dessen 4. Jahr die Nachbarvölker sich mit Juda gegen Babel verbünden wollten, sprach Jeremia öffentlich für die Unterwerfung und geriet deswegen in Streit mit dem exaltierten Nabi Hananja; den Exulanten in Babel empfahl er, sich dort ruhig auf die Dauer anzubauen (Cap. 27—29). Nachdem Zedekia durch die Kriegspartei zum Freiheitskampf gezwungen war, sagte ihm Jer mehrere Male sein und seines Volkes Geschick vorher und riet ihm, sich den Chaldäern zu ergeben, um das Schlimmste abzuwenden. Während der Belagerung Jerusalems wurde er wegen angeblichen Landesverrats gefangen gesetzt, anfangs im Brunnengewölbe des Kanzlers, dann im Wachthofe der Königsburg; aus dessen schlammiger Cisterne, in der ihn die Fürsten umkommen lassen wollten, rettete ihn Zedekia auf die Mahnung eines Eunuchen (Cap. 37 38 32). Bei der Einnahme Jerusalems (586) wurde er von den Babyloniern dem Statthalter Gedalja überwiesen und lebte mit ihm in Mizpa. Nach dessen Ermordung von dem Mörder Ismael mit weggeschleppt, wurde er von Jochanan und Genossen zwar wieder befreit, musste dann aber mit diesen, so sehr er die Auswanderung widerriet, nach Ägypten ziehen. Hier hören wir noch von ihm, dass er gegen den Afterkult seiner Volksgenossen zu kämpfen hatte; doch scheint Baruch seine Aufzeichnungen vor Jeremias Tode abgeschlossen zu haben (Cap. 39—45).

5. Die prophetischen Gedichte Jeremias. Auch bei Jer ist wie bei den älteren Propheten die mündliche Wirksamkeit noch die Hauptsache; sie scheint bei ihm einen zurückhaltenderen, man möchte sagen, zarteren, bescheideneren, weniger aggressiven Charakter gehabt zu haben, als bei einem Amos oder Jesaia, mehr geduldig, standhaft als leidenschaftlich und von hinreissender Grossartigkeit gewesen zu sein; er ist kein Beherrscher der Geister, aber der feine Beobachter, der treue Mahner und Berater, ein Held nicht im Angriff, aber im Leiden. An prosaischem Schrifttum besitzen wir von ihm nur den Brief in Cap. 29. Von seinen Gedichten machen einige den Eindruck, als habe der Prophet sie mehr für sich selber, als für andere niedergeschrieben, aber er hat sie ja doch selbst veröffentlicht. Die allermeisten Gedichte sind sehr kurz (durchschnittlich weniger als fünf massoreth. Verse umfassend); das Versmass ist, ein Zeichen der schlichten Art Jeremias, überall dasselbe: Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen, mag der Prophet Visionen der künftigen Katastrophe wiedergeben oder die Verderbtheit des Volkes schildern, mag er seinen Schmerz, seine Verzweiflung aussprechen oder sich in tröstlichen Zukunftshoffnungen ergehen. Der einfachen Form entspricht die poetische Diktion, die

niemals künstlich, geziert, nicht einmal pathetisch, sondern immer natürlich, dem Gedanken angemessen, im besten Sinne volkstümlich ist, aber eben darum uns ergreift, rührt, oft erschüttert und in ihrem Reichtum an treffenden und originellen Bildern den geborenen Dichter verrät. Von den prophetischen Dichtungen des vorhergehenden Jahrh.s unterscheiden sich die jeremianischen vor allem dadurch, dass in ihnen viel mehr als in jenen das eigene Ich, die Gefühle und die oft meisterhaft zum Ausdruck gebrachte Stimmung des Propheten zu Worte kommen. Amos und Jesaia sind die Redner, Jeremia der Lyriker; am ersten ist er mit Hosea verwandt, der ihn in seinen Jugendgedichten stark beeinflusst. Über seine Bedeutung als Prophet möchte ich nicht so nebenbei in einer Einleitung sprechen.

Wie mir scheint, erstrecken sich die Aufzeichnungen des Propheten nur über den Zeitraum von 626—586; das letzte poetische Wort, von Baruch citiert, findet sich 38 22; nach dem Untergang des Volkes hat Jer wohl nichts mehr geschrieben. Gesammelt hat er, wie schon bemerkt, seine Dichtungen zum erstenmal im Jahr 604; die Wiederherstellung und Vermehrung der verbrannten Buchrolle mag sich bis in die Zeit Zedekias hineingezogen haben. Öfter, vielleicht ursprünglich noch öfter, als wir jetzt erkennen können, schliessen sich mehrere Gedichte zu einem Cyklus zusammen.

6. Übersicht über Jeremias Gedichte. Sie sind nur zum Teil chronologisch zu bestimmen. In seinem ersten Diktat (36 1 ff.) dürfte Jer die Zeitfolge ihrer Abfassung ungefähr innegehalten haben; als er aber das verbrannte Buch mit Zusätzen wiederherstellte, scheint er nicht blos die nach dem Jahr 603 entstandenen Gedichte hinzugefügt, sondern auch einzelne, früher übergangene Dichtungen teils am Schluss (jetzt Cap. 30 31) hinzugesetzt, teils mitten in die ältere Auswahl eingesetzt zu haben. Wahrscheinlich ist ab und an die von ihm aufgestellte Ordnung durch die späteren Bearbeiter alteriert worden, indem sie einzelne Sprüche nach einem sachlichen Princip zusammenordneten (so in den Königssprüchen 21 9—23 8 und den Prophetensprüchen 23 9-40); auch einzelne Dubletten sprechen für vorgekommene Schiebungen (z. B. 6 12-15 = 8 10-12, 15 13f. = 17 3f.). Endlich sind nicht blos manche Dichtungen jetzt durch die Einsätze der Ergänzer auseinandergerissen (s. z. B. 6 27-30 und 7 28f., 17 9 10 und v. 14ff.), sondern auch gänzlich aufgelöst worden (vgl. zu 33 13ᵇ). Ausserdem lässt jenes Citat Baruchs (38 22) vermuten, dass es mehr Gedichte Jeremias gegeben hat, als wir jetzt besitzen.

A. Von den vorhandenen ca. 60 Gedichten darf man mit einiger Zuversichtlichkeit in die erste Periode, in die Zeit, als Jer noch in Anathoth lebte, die folgenden setzen:

a) den Cyklus 2 2ᵇ 3 14-28, 2 29-37, 3 1-5, 3 12ᵇ 13 19 20, 3 21-25, 4 1 3 4 (kleinere Zusätze lassen sich hier nicht gut kenntlich machen), der im Wesentlichen vordeuteronomischen Charakter hat, also vor 621 entstanden sein mag, obwohl, da die deuteronomische Reform den Lokalkult keineswegs völlig beseitigte, einzelnes an sich jünger sein könnte;

b) den Cyklus 31 2-6, 31 15-20, 31 21 22, der sich mit der Rückkehr Ephraims beschäftigt und auf eine Zeit hinweist, wo die Exilierung Judas dem Propheten noch nicht feststand, also mindestens auf die vorchaldäische Zeit; ob das Gedicht 30 12-15 dazu gehört, mag dahingestellt bleiben;

c) die fünf ältesten Skythenlieder 4 5–8, 4 11^{b} 12^{a} 13 15–17^{a}, 4 19–21, 4 23–26, 4 29–31, einfache, aber gewaltige Wiedergabe von Visionen und Auditionen über die kommende Verwüstung, ohne Motivierung aus den sittlich-religiösen Zuständen des Volkes.

B. Die weitaus grösste Zahl der Gedichte fällt aber in die jerusalemische Periode des Propheten, obwohl es möglich ist, dass von den Gedichten, die von Cap. 5 an folgen, einige erst bei der Wiederherstellung der Buchrolle ihren jetzigen Platz erhalten haben, aber noch während des Aufenthalts in Anathoth entstanden sind (z. B. 11 18–20, 17 1–4). Darf man annehmen, dass die ursprüngliche Reihenfolge wenigstens im grossen und ganzen gewahrt geblieben ist, so möchte ich

d) folgende Gedichte noch in die Zeit des Josia setzen: 5 1–6^{a}, 5 6^{b}–9, 5 10–17, die die ersten Erfahrungen des jungen Propheten von der Verderbtheit der Hauptstädter widerspiegeln und in das Skythenlied 6 1–5 ausmünden; sodann 6 6^{b}–8, 6 9–14, 6 16 17 20, wieder abgeschlossen durch ein Skythenlied 6 22–26^{a}; darauf 6 27–30 7 28 29, 8 4–7^{a}, 8 8 9 13, abermals mit einem Skythenlied 8 14–17 beschlossen. Diese drei Gruppen von je vier Gedichten, ausserordentlich reich an Abwechselung im Inhalt und Ausdruck, interessieren uns vor allem durch die persönlichen Mitteilungen über Jeremias prophetische Thätigkeit und ihre Erfolge oder vielmehr Misserfolge gegenüber der Verderbtheit aller Stände und zuletzt auch gegenüber der Thoraweisheit der Deuteronomisten; sie bilden eine Klimax der immer gewisseren Erkenntnis, dass das Volk verloren ist. So verzweifelt denn Jer an der Rettung 8 18–23, möchte aus dem Lande gehen 9 1–8 und stimmt die Totenklage an 9 9, 9 16–18, 9 19–21, die wiederum mit einer Hinweisung auf die Skythen schliesst 10 19 20 22.

e) Aus der Zeit des Joahas stammt 22 10, aus der ersten Zeit Jojakims 22 13–17, ferner wahrscheinlich 11 15 16 und 12 7–12. Nach der Verbrennung der Buchrolle durch Jojakim schrieb der Prophet wohl 22 18 19, vielleicht auch 22 6^{b} 7, 22 20–23, ferner den Cyklus 13 15 16, 13 17, 13 18 19, 13 20 21^{a} 22–25^{a} 26 27. Auf Jojachin beziehen sich 22 24, 22 28. Dass die Lieder, die jetzt in Cap. 22 stehen, vermutlich durch Redaktorenhand dorthin verpflanzt sind, ist schon bemerkt worden.

f) Es bleiben eine Anzahl von Gedichten übrig, die man nicht näher bestimmen kann, die aber wegen ihrer Farbe und ihres Inhalts, auch wohl wegen der Stelle, wo sie sich finden, im Allgemeinen der späteren Zeit werden zugeschrieben werden müssen. Es sind das Gedicht über eine grosse Dürre 14 2–10, Schilderungen der unheilvollen Zustände und ihrer Folgen 15 5–9, 16 5–7, 18 13–17, 23 9–12, 23 13–15, endlich die ergreifenden Klagen über die persönlichen Anfeindungen, denen Jer ausgesetzt war, 11 18–20, 15 10–12 15–19^{a} 20 21, 17 9 10 14 16 17, 18 18–20, 20 7–11, 20 14–18. Ein paar Gedichte, die an die Skythenlieder erinnern, 14 17 18, 17 1–4, mögen erst bei der Wiederherstellung des verbrannten Buches ihren jetzigen Platz erhalten haben. Der Vierzeiler 38 22 ist nach Baruch in der letzten Zeit Zedekias entstanden.

III. Das Buch des Baruch.

7. Baruchs Lebensumstände. Baruch ben Nerija ben Machseja (32 12), Bruder des Hofbeamten Zedekias Seraja (51 59), war nach 36 26 MT ein Schreiber, d. h. wahr-

scheinlich kein Schriftgelehrter, sondern ein Abschreiber von Schriften, Dokumenten u. s. w., vielleicht auch Schreiblehrer, und ist vermutlich erst in Jerusalem mit Jeremia in Berührung gekommen. Er schreibt nach Jeremias Diktat dessen prophetische Gedichte im 4. Jahr Jojakims nieder, liest sie im folgenden Jahr im Tempel öffentlich vor, danach noch einmal vor den königlichen Beamten, muss sich nach der Verbrennung der Buchrolle mit Jer verborgen halten und stellt mit ihm das Buch wieder her (Cap. 36). Er scheint sich auch sonst vielfach bei dem Propheten aufgehalten und die von ihm erzählten Erlebnisse und Handlungen Jeremias (Cap. 27—29 34 35 32) miterlebt zu haben, nicht als sein Jünger, wohl auch nicht als eigentlicher Diener, aber als freiwilliger Gefolgsmann des grossen Propheten. So hat er ohne Zweifel mit Jer nach der Zerstörung Jerusalems in Mizpa gelebt, ist mit ihm von Ismael fortgeschleppt und von Jochanan befreit worden. Als danach die jüdische Kolonie eine Zeitlang in der Nähe Bethlehems lagerte, beschuldigte man ihn, den Propheten zum Widerstande gegen die beabsichtigte Auswanderung nach Ägypten aufgehetzt zu haben (43 3); er hat also ein gewisses Ansehen bei seinen Landsleuten. Er muss wie Jer mit der Kolonie nach Ägypten ziehen und scheint sich hier schon bald an die Aufzeichnung seiner Denkwürdigkeiten gemacht zu haben. Jer giebt ihm die Zusicherung, dass er zwar auf grosses Glück nicht hoffen, aber seines Lebens überall, wohin er verschlagen werden möge, sicher sein dürfe; bei dieser Gelegenheit lässt Baruch ein von ihm verfasstes kleines Gedicht einfliessen (45 3). Er war ein überzeugter Anhänger des Propheten, voll ehrfürchtigen Glaubens an dessen Weissagung, als diese noch wenig Verständnis fand und mit Schimpf und Verfolgung belohnt wurde (s. zu 36 24). Er ist kein grosser Geist und kein glänzender Schriftsteller; er ist eine biedere, ehrliche Seele und erzählt das von ihm Erlebte mit liebevoller Versenkung in die kleinsten Details (vgl. z. B. zu 36 9) und in zuverlässiger Weise.

8. **Das Buch Baruchs** kann man wohl eine Biographie Jeremias nennen, obwohl es, wie es scheint, nicht das ganze Leben Jeremias erzählt hat und weder von seiner Jugendzeit, noch von seinem Tode berichtet, bisweilen auch längere Zeit den Propheten scheinbar aus dem Auge verliert (40 7—41 18); es will eigentlich auch nicht vom Menschen, sondern nur vom Propheten Jer handeln. In der ersten Hälfte macht es darum einen mehr chronikartigen Eindruck, indem es das in dem und dem Jahr ergangene Wort Jahwes zum Gegenstand oder doch zum Ausgangspunkt der einzelnen Erzählung macht (vgl. zu 26 1 28 1 29 1 32 1 36 1); erst später, bei dem Bericht über die Ereignisse während und nach der letzten Belagerung Jerusalems, tritt dies Verfahren zurück und kommt die Erzählung mehr in Fluss. Das Buch scheint längere Zeit, wahrscheinlich mehrere Jahrhunderte hindurch, selbständig existiert zu haben, als wertgeschätzter Bestandteil nicht der prophetischen, sondern der historischen Literatur (s. zu 27 6). Mit dem Buch Jer ist es nicht auf einmal und nicht nach einem einheitlichen Plane verbunden worden. Denn es liegt uns jetzt weder in seiner ursprünglichen Ordnung, in der richtigen Reihenfolge der einzelnen Capitel, noch in seinem ursprünglichen Text vor. Die Bearbeiter, die es portionenweise in das Jeremiabuch aufnahmen, haben gemeint, es zu diesem Zweck ins Prophetische übertragen zu müssen. Sie haben also den Hauptton auf die Reden gelegt, den meist knappen Redestoff zu „Worten Jahwes“ um- und ausgearbeitet, wohl auch einmal ein Gotteswort ganz frei hinzugedichtet, dabei aber das Geschichtliche oft zu kurz

kommen lassen (s. zu 34 8–11 oder 44 15 ff.) oder die wirkliche Meinung Baruchs missverstanden oder missachtet. So muss jetzt Jer im Buche Baruchs lange Reden halten, die er in Wahrheit niemals gehalten hat oder halten konnte. Daneben hat das Buch Baruch die Haggada angeregt, und mancher Midrasch ist, mit ihm oder von ihm abgetrennt und in die Redesammlung Cap. 1—25 eingesetzt, jetzt ein Bestandteil des Jeremiabuches (vgl. z. B. 39 11–13 40 1–5), während andere nicht mitaufgenommen wurden (vgl. § 2).

9. Übersicht über den Inhalt. Aus Baruchs Buche stammen wahrscheinlich einzelne sachliche Daten und Anregungen, die in Cap. 1—25 verwertet sind, s. zu 1 1–3 6 7 18 (vgl. 44 15 ff.) 11 21 7 21 f. Für uns aber setzt die eigentliche Erzählung Baruchs erst mit der Zeit Jojakims ein, woraus, wenn nicht die Bearbeiter unverantwortlicherweise grosse Abschnitte übergangen haben, hervorzugehen scheint, dass Baruch nur das berichtet, was er selbst miterlebt hat. Indem ich die jetzt durcheinander geworfenen Capitel nach ihrer ursprünglichen Reihenfolge angebe, kann ich nicht jeden kleinen Zusatz der Bearbeiter ausscheiden oder kenntlich machen und begnüge mich, die Versgruppen, die stärker überarbeitet sind, mit einem * zu bezeichnen.

a) Auf den Anfang der Regierung Jojakims bezieht sich 26 1–3 4 (bis אלי) 6–24, auf sein 4. und 5. Jahr 36 1–26 32, auf ein späteres Jahr *35 1–11.

b) Die Zeit Zedekias wird behandelt in 28 1ª 27 2 3 28 2–13 15–17 (4. Jahr Zedekias), 29 1 (bis הגולה) 3 4ª 5–7 11–15 21–23 *24 f. 26–29 (vermutlich auch das 4. Jahr Z.s), *34 1–7 (9. Jahr Z.s), *34 8–11, 37 5 12–18 20 21, 32 6–15, 38 1 3–22 24–28ª (während der Belagerung Jerusalems).

c) Mit der Zeit nach der Eroberung Jerusalems, mit den Begebnissen in Mizpa und der Auswanderung nach Ägypten beschäftigt sich 38 28ᵇ 39 3 14ª 40 6, 40 7 bis 42 9 13ª 14 19–21 43 1–7.

e) Einen Vorfall in Ägypten erzählt (7 18) 44 15ª 16–19 *24 f. 28ᵇ. Den Abschluss bildet das Nachwort Cap. 45.

IV. Die Ergänzungen zu den Schriften Jeremias und Baruchs.

10. Ihr Zweck und Inhalt. Die Dichtungen Jeremias umfassen etwa 280 massor. Verse (fast doppelt so viel wie das Buch Amos), die Abschnitte aus Baruchs Buch etwa 220, beide zusammen also rund 500; der Rest von rund 850 Versen kommt auf Rechnung der Ergänzer. Dies Verhältnis zeigt schon, dass es den Schriftgelehrten, die die beiden alten Schriften einem grösseren Publikum zugänglich machen wollten, nicht um Textausgaben im heutigen Sinne zu thun war. Ihre Zusätze sind auch nicht etwa ein blosser Kommentar zu schwierigen Stellen, obwohl zahlreiche Glossen mitunterlaufen und ab und an ein Stück z. B. zur historischen Beleuchtung der Zeit Jeremias (39 1 2 4–10 52) aufgenommen ist. Ihre Absicht bezeichnet man vielleicht am Kürzesten und Besten so: sie wollten in ihrem Jeremiabuch einen Beitrag zu einer Art Volksbibel liefern, ein religiöses Lehr- und Erbauungsbuch, das dem Laien zu einem besseren Verständnis seiner Religion und Geschichte verhelfen sollte, im Verein mit manchen anderen Schriften von ähnlicher Tendenz. Diesem Zweck entspricht die Form, die man den Ergänzungen gab. Der grösste Teil von ihnen besteht in predigtartigen Ausführungen, bisweilen mit poetischer, gewöhnlich aber mit rheto-

rischer Diction und, da sie dem Propheten oder eigentlich Jahwe in den Mund gelegt werden, überladen mit prophetischen Eingangs- und Schlussformeln: „so spricht Jahwe“, „Spruch Jahwes“ u. s. w. Obwohl sich diese Predigten von den mitgeteilten alten Textworten (mitunter auch anderswoher vgl. zu 11 1 ff.) Anlass und Anregung geben lassen, kümmern sie sich doch oft um deren wirklichen Sinn recht wenig, bringen vielmehr ihre und ihrer Zeit Vorstellungen und praktischen Bedürfnisse viel freier zur Sprache, als es sich mit der Fiktion, dass Jeremia der Prediger sei, verträgt. Wenn man von dieser historischen Einkleidung absieht, so dürfen vielleicht manche dieser Reden als Proben der synagogalen Predigt betrachtet werden (vgl. z. B. 23 16 ff.). Ein zweiter Teil der Ergänzungen bringt in etwas selbständigerer Form kurze Erzählungen von prophetischen Handlungen und Reden, mit denen Jer von Jahwe beauftragt wird; sie sind teils midraschartig aus Motiven der Schrift Baruchs herausgebildet (vgl. z. B. 21 1 ff.) oder freie Dichtungen (z. B. 13 1 ff.); die letzteren besonders erinnern stark an die Beispiele erbaulicher Prophetenlegenden, die in die Geschichtsbücher eingestreut sind (vgl. z. B. I Reg 13) oder auch selbständig im AT auftreten (B. Jona). Der Inhalt der Predigten und Erzählungen besteht in möglichst grellen Schilderungen der Sündhaftigkeit des vorexilischen nordisraelitischen und judäischen Volkes, denen gewöhnlich mit einem Darum! fürchterliche Drohungen angeschlossen werden; daraus lernt der Leser begreifen, warum das Exil kommen musste und warum auch jetzt noch sein Volk in der elenden Lage ist, die seinem Verhältnis zum allein wahren Gott so gänzlich zu widersprechen scheint, lernt auch selber vor ähnlicher Versündigung sich fürchten und hüten. Die grosse Hauptsünde der Väter war ihr angeblicher Götzendienst: auch die Leser des Jeremiabuches sind in der Gefahr gröberen oder feineren Abfalls von Jahwe; daneben verlohnt es sich der Mühe, ihnen bessere Befolgung mancher Gesetze, der Sabbathsvorschriften, des Gesetzes über die Entlassung der Sklaven u. s. w., einzuschärfen. Wenn auch die Strafreden derartig vorwiegen, dass die Mischna sagt, das Jeremiabuch sei omnis dirutio, so enthält doch ein dritter Bestandteil der Ergänzungen auch tröstliche Ausblicke. In Cap. 1—25 kommen diese allerdings nur gelegentlich, als Anhängsel an die Strafpredigten, vor; dafür ist ihnen ein besonderes Büchlein Cap. 30 31 gewidmet, dem noch Cap. 32 33 mit ähnlicher Tendenz sekundieren. Das Komplement der positiven Hoffnung, die Zertrümmerung der Heidenvölker, wird in dem Büchlein Cap. 46—51 behandelt. Endlich wären noch einige Nachträge zu erwähnen, deren Inhalt mit dem des Jeremiabuches nur in losem Zusammenhang steht, die ebenso gut in anderen Büchern hätten untergebracht werden können, zum Teil auch anderen Schriften entnommen sind und darum den Eindruck von Lesefrüchten machen, Stücke wie 9 22—10 16, 10 23-25, 12 1-6, 17 5-8 11, 20 13.

11. Ihr Wert für die Geschichte. Wären nun die Ergänzungen in historischem Geist geschrieben, so hätten ihre Verfasser, obwohl sie lange nach Jeremia leben, in den Reden, die sie ihm in den Mund legen, und in den Geschichten, die sie von ihm erzählen, zwar keine authentische Geschichte seiner Zeit, aber doch ein wertvolles Zeitgemälde schaffen können, da ihnen doch manche alten Quellen und manch anderes Mittel anschaulicher und lebenswahrer Darstellung zu Gebote standen, die einem modernen Historiker fehlen würden; und wenn sie nur halb soviel Geist gehabt hätten, wie der Verf. des vierten Evangeliums, so würden sie uns einen Jeremia ge-

geben haben, zu dem wir bewundernd emporschauen könnten. Aber nur selten tritt bei den Ergänzern eine Vorstellung von dem Propheten auf, die, obgleich unhistorisch, doch von einer überwältigenden Grösse ist (s. zu 1 4 ff.), oder ein Gedanke, der, mag er auch unter dem prophetischen Niveau bleiben, uns doch Achtung vor seinem Vertreter abnötigt (s. zu 23 16 ff.), oder ein Zukunftsbild, das trotz mangelhafter Ausführung durch die Grösse der Konzeption imponiert (s. zu 25 15 ff.). Durchweg sind die Ergänzungen, die doch wegen der gewählten Form historisch zu sein beanspruchen, nur für das Charakterbild ihrer eigenen Entstehungszeit, nicht für die alte Geschichte zu verwerten. Der Prophet, den sie vor uns hinstellen, hat mit dem wirklichen Jeremia, wie wir ihn aus seinen Dichtungen und Baruchs Biographie kennen, fast nichts gemein. Er ist die Verkörperung der Vorstellung, die die späteren Juden sich von dem Propheten überhaupt machten, in den besten Stücken der göttliche Bevollmächtigte über alle Welt, dessen Wort richtend, zerstörend, schaffend wirkt wie eben das göttliche Wort, weit öfter nur das personificierte Vehikel der göttlichen Mitteilungen, ein unlebendiger Schemen, für den die Gesetze der Wirklichkeit nicht gelten, ein Automat, der immer wieder dieselben ärmlichen Gedanken und Redensarten, ob sie passen oder nicht passen, von sich giebt; er ist, soweit ihm etwas Menschliches bleibt, vor allen Dingen kein Prophet, sondern ein Thoralehrer, ein Schriftgelehrter, wie die Ergänzer selber, der wohl Zukunftsenthüllungen — vaticinia ex eventu —, aber keine neue Offenbarung über Gott bringt, der auf Grund der längst abgeschlossenen Offenbarung Seelsorge übt, wie die Propheten seit Mose immer gethan haben sollen; ihr Bild von Jeremia ist zehnmal mehr von einem Hesekiel, den sie überhaupt viel besser kennen, als von Jeremia selber abstrahiert. Ebenso wenig entspricht die Vorstellung, die die Ergänzer von den vorexilischen Zuständen haben, der wirklichen Geschichte. Sie gehen, wie die jüngsten Bearbeiter der Prophetae priores, von der Meinung aus, dass die Konzentration des Kultus auf den Zionstempel, wie sie im Deuteronomium gefordert und im Priesterkodex vorausgesetzt wird, immer gültiges und wohlbekanntes Gesetz gewesen sei, und fällen nun über die Zeitgenossen Jeremias dasselbe Urteil, das wir vom Richterbuch an beständig über die vorexilische Zeit vernehmen: die Väter waren immer und in allen Stücken ungehorsam, und die letzten Generationen waren noch ärger als die früheren. Die Ergänzer wären selbst dann keine Historiker geworden, wenn sie die besten Quellen einfach zu umschreiben versucht hätten, weil sie sie nicht richtig zu lesen wissen, sondern ihren eigenen Phantasien folgen (s. zu 32 3 44 22 u. oft); selbst der leichtverständliche Baruch wird von ihnen missverstanden (s. zu 32 15 34 12 15 17), ja es kommt vor, dass ein Ergänzer den anderen missversteht (s. zu 23 38 ff.). Sie haben auch gar kein Interesse für das eigentlich Historische; sie schreiben Theologie und keine Geschichte.

12. Ihr theologischer Charakter. Ihre Theologie ist die des Nomismus, die Thora ist ihr Ein und Alles. Selbst wenn sie einen „neuen“, ins Herz geschriebenen „Bund“ verheissen, so denken sie dabei nicht an eine neue, höhere Religionsstufe, sondern nur an den Zustand, wo die bisherige Schuld abgetragen, die Leidenszeit vorbei, das Volk aber mit der alten Thora aufs Innigste vertraut und verwachsen ist, wo alle Schriftgelehrte und Gerechte sind (s. zu 31 31 ff.). Über den Opferkult urteilen sie ebenso verschieden wie z. B. die Psalmdichter; während der eine gern vom

Opfer und verwandten Dingen spricht (s. z. B. zu 17 26 33 11 19 ff.), kann ein anderer behaupten, dass Jahwe dem Mose überhaupt keine Opfergesetze gegeben habe (s. zu 7 21 ff.); in letzterem Fall halten sie sich gern an die Moral des Dekalogs. Dabei huldigen sie der populären eudämonistischen Vergeltungslehre, nach der es den Gesetzestreuen unfehlbar gut gehen muss und alles Unglück des Volkes und der Einzelnen aus der Versündigung gegen Jahwes Worte abzuleiten ist; wenn ein Liebhaber anderer Kulte ganz dieselben Folgen von der Übung oder Vernachlässigung seiner Religion erwartet, so wissen sie nur mit Androhung der grässlichsten Strafen für solche Ketzerei zu antworten (s. zu 44 18 22 f.). Den Heiden oder den „Menschen" wissen sie sich als Juden und Erben des allein wahren Gottes unendlich überlegen. Dass „dieser Ort" (Jerusalem) und „dies Volk da" so sehr erniedrigt ist, können sie sich nur daraus erklären, dass die Gottlosigkeit des vorexilischen Volkes alles Mass überstiegen habe; trotzdem sind die Juden besser als die Heiden, ja, man kann behaupten, dass sie im Vergleich mit diesen eigentlich gar kein Gericht verdient hätten (s. zu 25 29). Oft blickt die Meinung durch, dass die Heiden eigentlich die wahre Religion wohl kennen (s. z. B. zu 40 3 46 25); der Monotheismus ist zur Zeit dieser Schriftsteller den Juden so vollkommen in Fleisch und Blut übergegangen, dass sie die heidnischen Religionen gar nicht mehr verstehen und auf völlige Verdummung oder auf die Herzenshärtigkeit ihrer Bekenner zurückführen. Dem theoretischen Universalismus, der sich in ihrer Ansicht von der Völkerwelt und der Weltgeschichte und Israels Stellung in ihr kundgiebt, entspricht das sehr entwickelte eschatologische System im Jeremiabuch, das mit dem der jüngeren kanonischen Apokalypsen und der älteren Pseudepigraphen auf gleicher Stufe steht (s. z. B. zu 27 4 ff.).

13. Ihr literarischer Charakter. Dass in den Ergänzungen bisweilen ganz bedeutende Gedanken zu Tage treten, ist bereits erwähnt; auch das eschatologische System entbehrt eines grossartigen Zuges nicht. Aber diese Gedanken sind von denen, die sie uns bieten, nicht geschaffen; sie sind das Ergebnis der grossen geistigen Geschichte von Amos bis auf Deuterojesaia und der weltgeschichtlichen Bewegung von den Assyrern bis auf die Griechen, als deren aktiver Urheber den Juden ihr Gott Jahwe so gewiss galt, als sie selber sich nur als passive Teilnehmer fühlten (s. zu 27 5). Diese Gedanken sind ferner mit sehr geringem schriftstellerischen Geschick ausgeführt; in noch höherem Mass trifft dies Urteil das Gros der übrigen Ergänzungen. Die Reden ergehen sich in rhetorischen Übertreibungen, in einer Überfülle stereotyper, oft unpassend angewandter Redensarten; wenn sie mehr als ein paar Verse umfassen, gerät der Redner oft aus dem Geleise (s. z. B. 7 21–26), und selten kann er sich die angenommene Situation soweit vorstellen, dass etwas einigermassen Glaubwürdiges dabei herauskäme (vgl. z. B. 15 2 oder 19 1 ff. oder 22 1 ff.). Die Geschichten, durch die Weissagung und Lehre illustriert werden, sind von sehr kindlicher Faktur und setzen ein niedriges geistiges Niveau des Publikums voraus, auf das sie berechnet sind; sie stehen tief unter den alten volkstümlichen Prophetengeschichten, die von einem Samuel, Elia, Elisa erzählen. Vielfach erhält man den Eindruck, dass die Ergänzer den unteren Volksschichten angehört (vgl. z. B. zu 19 21 ff.), vielleicht ein Handwerk betrieben (vgl. zu 51 13), jedenfalls aber keine schriftstellerische Schulung genossen haben und trotz ihrer Neigung zum Vielschreiben kein Autorentalent besitzen. Wenn, wie es häufig geschieht, ein Ergänzer den anderen

ergänzt, vielleicht auch noch die Abschreiber das Ihrige dazu thun, so können die unglaublichsten Konfusionen entstehen (s. z. B. 29 24 ff.). In literarischer Hinsicht steht daher das Jeremiabuch, soweit es auf die Ergänzer ankommt, weit hinter den übrigen Prophetenbüchern zurück, selbst hinter Daniel und Jona. Viele Ergänzer plündern die älteren Schriftsteller mit grösster Freiheit und entlehnen ihnen ganze Sätze, ja ganze Versreihen, machen aber dabei mitunter die sonderbarsten Missgriffe (vgl. z. B. zu 48 7). Den stärksten Einfluss üben auf sie ausser dem Deuteronomium (s. zu 44 10) vor allem Hesekiel, dann Deuterojesaia, Tritojesaia aus; aber ausserdem sind die meisten prophetischen Schriften von Amos bis auf Jes 34 f. 24—27 benutzt; eine enge Verbindung besteht zwischen unsern Ergänzern und gewissen jungen Einsätzen im B. Jesaia und im Zwölfprophetenbuch und den jüngsten Stücken in den Prophetae priores. Hesekiel ist besonders das Vorbild für die Strafreden, Deuterojesaia für die Trostreden (s. zu 51 10). Oft bleibt uns übrigens der Fundort der Entlehnungen unbekannt (s. zu 50 21-29 oder 12 1-6).

14. Die Entstehungszeit der Ergänzungen ist im Einzelnen nur selten festzustellen. Am jüngsten sind im Allgemeinen die messianischen Stücke und ihr Komplement, die Weissagung über die Heiden. Sie sind teils, so im Buch der Worte Jeremias (Cap. 1—25), an ältere Ergänzungen angehängt, teils in besondere Büchlein, das Tröstungsbüchlein Cap. 30 31, das Buch der Heidenorakel Cap. 46—51, zusammengefasst, die nicht vor dem Ende des 2. Jahrh.s entstanden sein können und noch dazu jüngere Zusätze empfangen haben. Einzelnes ist noch nicht einmal in die LXX gekommen (s. 33 14-26). Die midraschistische Literatur, der die Hauptmasse der Ergänzungen angehört, scheint, nach der Chronica zu urteilen, hauptsächlich im 3. Jahrh. geblüht zu haben, und wenigstens das Citat in JSir 49 (s. § 2) beweist, dass gewisse wichtige Capitel schon um 200 existiert haben müssen. Das schliesst jedoch nicht aus, dass manche Ausführungen jünger sind (s. zu 23 16 ff.); überhaupt erkennt man überall, dass immer ein Zusatz den anderen nach sich zog; der ganze Prozess, durch den das Jeremiabuch zu seinem jetzigen Umfang anschwoll, muss Jahrhunderte gedauert haben. Es ist recht wohl möglich, dass die viel freien Raum gewährenden Spalten („Thüren" 36 23) der jeremianischen Buchrolle schon in der persischen Zeit einzelne Zusätze aufgenommen haben, wenn es auch schwer halten möchte, das für den einzelnen Fall nachzuweisen. Dass sich in Cap. 52 Nachrichten aus der exilischen Zeit finden, ist ein Fall für sich, aus dem sich für das übrige Buch nichts schliessen lässt.

V. Die Entstehung des Jeremiabuches.

15. Die Gruppen des Jeremiabuches. Das Buch ist also langsam gewachsen, fast wie ein unbeaufsichtigter Wald wächst und sich ausbreitet, ist geworden, wie eine Literatur wird, nicht gemacht, wie ein Buch gemacht wird; von einer methodischen Komposition, einer einheitlichen Disposition kann keine Rede sein. Bisweilen wird etwas wie ein chronologischer Faden oder ein sachliches Anordnungsprincip (21 11—23 8 23 9-40 Cap. 30 31) sichtbar, aber anderwärts merkt man nichts davon und neue Zusätze werfen z. B. die zeitliche Anordnung wieder über den Haufen; einzelne redaktionelle Zusätze, die noch jünger sind als die LXX (s. zu 2 1 2a 7 1 2a u. s. w.), verraten ein Bewusstsein davon, dass man ordnen sollte, kommen aber über

den Anlauf nicht hinaus. Zahlreiche Dubletten (6 12–15=8 10–12 10 12–16=51 15–19 15 13f.=17 3f. 16 14f.=23 7f. 23 19f.=30 23f. 30 10f.=46 27f.) und die starke Differenz zwischen dem MT und der LXX in Betreff von Cap. 46—51 zeigen, dass das Buch niemals fertig geworden ist. Immerhin sondert sich die chaotische Masse in ein paar Gruppen und gestattet damit wenigstens einige Schlussfolgerungen über die äussere Geschichte des seltsamen Buches; es sind folgende:

a) Cap. 1—25, die „Worte Jeremias“ (1 1),
b) Cap. 26—29, Stücke aus Baruch,
c) Cap. 30 31, das Buch von der Zukunft Israels und Judas,
d) Cap. 32—45, Stücke aus Baruch,
e) Cap. 46—51, das Buch der Heidenorakel,
f) Cap. 52, Geschichtlicher Anhang.

16. Das Buch der „Worte Jeremias“ Cap. 1—25 bildet, wenn auch vielleicht in etwas kürzerer Form als der jetzigen, sozusagen die Urgestalt des Jeremiabuches, zu der sich Cap. 26ff. wie ein Appendix verhalten. Es hat ein besonderes Einleitungs- und Schlusscapitel (Cap. 1 und 25) und scheint eine gewisse Zeit für sich existiert zu haben, denn nur so lässt sich erklären, warum 7 1 ff. nicht mit Cap. 26, 7 16–19 nicht mit Cap. 44 verbunden ist. Das eigentliche Rückgrat dieses Buches sind natürlich die Dichtungen Jeremias, die fast die Hälfte seiner Verse ausmachen und im Grossen und Ganzen wohl eine chronologische Anlage verbürgen würden, wenn die Ergänzer sich etwas mehr um ihren wirklichen Sinn gekümmert hätten, statt sich von ihren durch das Buch Baruch (vgl. 7 18), das Deuteronomium (vgl. zu 11 1 ff.) und andere Lektüre angeregten Phantasien leiten zu lassen, und wenn nicht einige Dichtungen aus sachlichen Gründen von ihrem mutmasslichen alten Platz abgetrennt wären (21 11—23 40) s. § 6. Das Buch ist älter als JSir 49 und Dan 9, aber nicht in seinem ganzen gegenwärtigen Umfang.

17. Die Anhänge zum Buch der Worte Jeremias, Cap. 26—52, deren wertvollste Bestandteile vier Gedichte des Propheten in Cap. 30 31, das Buch des Baruch und einige alte Nachrichten in Cap. 52 bilden, sind wahrscheinlich allesamt erst am Ende des 2. oder Anfang des 1. Jahrh.s mit dem Hauptkörper Cap. 1—25 dauernd vereinigt worden, woraus freilich nicht folgt, dass das Buch Baruchs nicht schon viel früher manche midraschistische Zusätze erhalten haben kann. Vielleicht darf man sich den Verlauf so denken:

a) Der Schluss von Cap. 25 (v. 15ff.) regte die Abfassung der Heidenorakel Cap. 46—51 an.

b) Diese Thätigkeit zog die Komposition des Büchleins Cap. 30 31 nach sich (s. zu 30 1–4).

c) Dies Büchlein gab die Veranlassung zur Bearbeitung und Einschaltung von Cap. 32 33.

d) Allmählich ist dann die Zusetzung von Cap. 34 35 einerseits und Cap. 36—45 andrerseits erfolgt, zu der die Hinzufügung von Cap. 32f. eingeladen hatte.

e) Cap. 26—29 sind wahrscheinlich als letzter wichtiger Rest des Baruchbuches erst nachträglich eingeschaltet worden (s. zu 26 7f. 27 6) und haben ihren gegenwärtigen Platz dem Umstand zu verdanken, dass die eschatologische Farbe von

Cap. 27—29 sie in die Nähe von Cap. 30—33 wies, während das Datum von Cap. 26 an das von Cap. 25 erinnerte.

18. Über **die letzte Phase** in der Entstehungsgeschichte des Jeremiabuches giebt die Vergleichung des MT und der LXX einige Auskunft. Die Übersetzung ins Griechische war schon im Gange, als die Arbeit an dem Buch noch nicht zum Stillstehen gekommen war, als 33 14 ff. noch nicht geschrieben, Cap. 26—29 noch nicht eingesetzt waren. Sie hat sich also auch durch eine lange Zeit hindurchgezogen und geht gewiss nicht auf eine einzige hebräische Vorlage zurück. Wenn a priori für jedes ATl. Buch die Regel gelten muss, dass der Text der LXX ceteris paribus dem MT vorzuziehen ist, weil die LXX älter ist als das Ktib, so ist doch das Verhältnis bei sehr jungen Büchern etwas verwickelter. Hier handelt es sich nicht blos um die Frage der besseren oder schlechteren Textüberlieferung, sondern um verschiedene Stadien oder gar Richtungen der Redaktion. Sowohl die Schreiber der Vorlagen, die die LXX, als auch derer, die das Ktib benutzt, scheinen sich des unfertigen Zustandes ihres Textes bewusst gewesen zu sein. Die ersteren streben unleugbar häufig nach Vereinfachung; mindestens einige Dubletten im MT müssen die Schreiber der Vorlagen der LXX vorgefunden und absichtlich weggelassen haben (vgl. z. B. zu 17 1-4); ein symptomatischer Beweis dafür liegt auch in den starken Abkürzungen, deren sie sich bedient haben, kann doch der Übersetzer gelegentlich ein אֵיךְ in אָמֵן יְהוָה כִּי aufzulösen sich für berechtigt halten. Das Ktib hingegen beruht, wie es scheint, auf prunkvolleren Handschriften, deren Schreiber besonders in der zweiten Hälfte des Buches sich nach Kräften bemühen, die Zeilenzahl durch unnötige Ausfüllungen und Wiederholungen zu vermehren, oft auf Kosten der Deutlichkeit. Zugleich weisen diese Handschriften einige letzte Spuren redaktioneller Bemühungen auf (s. § 15), zu denen ich auch die Neuordnung der Heidenorakel auf Grund von 25 15 ff. rechne. An Schreibfehlern mögen beide gleich reich sein; den Übersetzungsfehlern des Griechen stehen manche Missgriffe des Ktib und der Punktation gegenüber. Darüber ist von Fall zu Fall zu entscheiden; der Versuch, die Differenzen generell zu behandeln und daraus allgemeine Sätze über den Vorzug des hebräischen oder des griechischen Textes abzuleiten, wäre nur dann berechtigt, wenn zwei nach bestimmten Principien redigierte Recensionen vorlägen. In Wahrheit handelt es sich nur um den Unterschied zwischen schlichteren und prächtigeren Handschriften und zwischen einer älteren und einer jüngeren Phase in der Redaktion eines unfertig gebliebenen Buches; so gross die Differenzen schon jetzt sind, so würden sie sich ohne Zweifel noch vermehrt und vergrössert haben, wenn die Fixierung des Ktib hundert Jahr später erfolgt wäre. Die Mühe, die sich mehrere Gelehrte mit der Sammlung und Diskussion der Differenzen gegeben haben, ist aller Anerkennung wert, aber ein annehmbares Resultat und für die Kritik verwendbare Regeln hat sie nicht geliefert.

VI. Literatur.

Commentare: I. Calvi, Genf 1563; F. Hitzig 1841, 2. Aufl. 1866; H. Ewald 1841, 2. Aufl. 1868; W. Neumann, 2 Bde 1856—58; K. H. Graf 1862; C. W. E. Nägelsbach 1868; C. F. Keil 1872; F. K. Cheyne, 2 Bde 1883—85; C. von Orelli 1887, 2. Aufl. 1891; F. Giesebrecht 1894.

Abhandlungen und Monographieen: K. BUDDE Über die Capitel 50 und 51 des Buches Jeremia JdTh 1878, 428—470 und 529—562, Ein althebräisches Klagelied ZATW 1883, 299—306; C. H. CORNILL Capitel 52 des Buches Jeremia ZATW 1884, 105—107; B. STADE Jer 3 6-16 ZATW 1884, 151—154, Jer 32 11-14 ZATW 1885, 175—178, Das vermeintliche aramäisch-assyr. Äquivalent der מלכת השמים Jer 7 44 ZATW 1886, 289—339; F. SCHWALLY Die Reden des Buches Jeremia gegen die Heiden XXV XLVI—LI ZATW 1888, 177—217; B. STADE Bemerkungen zum Buche Jeremia ZATW 1892, 276—308; C. W. E. NÄGELSBACH Der Prophet Jeremia und Babylon 1850; H. GUTHE De föderis notione Jeremiana comm. theol. 1877; C. H. CORNILL Jeremia und seine Zeit 1880; T. K. CHEYNE Jeremiah: his Life and Times 1888; K. MARTI Der Proph. Jeremia von Anatot 1889; L. H. K. BLEEKER Jeremia's profetieën tegen de volkeren 1894; A. VON BULMERINCQ Das Zukunftsbild des Proph. Jeremia 1894; NATHANIEL SCHMIDT The Book of Jeremiah in The New World 1900 S. 655—673 (mir leider erst nach beendigtem Druck zugegangen).

Text und Versionen: F. K. MOVERS De utriusque recensionis vaticiniorum Jeremiae, graecae Alexandrinae et hebraicae Masorethicae, indole et origine 1837; P. F. FRANKL Studien über die LXX und Peschito zu Jeremia 1873; G. C. WORKMAN The Text of Jeremiah 1889; C. H. CORNILL The Book of the Prophet Jeremiah (SBOT Part 11) 1895.

Cap. I.

Cap. 1 berichtet, wie Jeremia, schon vor seiner Geburt von Jahwe ausersehen, als junger Mann zum Propheten und Beauftragten Gottes über die Völker berufen wurde und Jahwes Worte in seinen Mund erhielt v. 4–10, wie zwei Gesichte ihn belehrten, dass Jahwe sein Wort ausführen und dass die grosse Katastrophe von Norden her über das Land hereinbrechen werde v. 11–16, wie endlich Jahwe ihn ermahnt habe, gekräftigt durch den göttlichen Schutz, festzustehen wider alle Anfeindungen v. 17–19. Vorgesetzt ist in v. 1–3 der Titel des Buches nebst einigen Angaben über die Person und die Wirksamkeit des Propheten.

Das Cap. ist demnach eine Art Einleitung zu dem Buch der „Worte Jeremias", wie der Titel v. 1 lautet. Was ist das für ein Buch? Es kann nicht jenes kleine Buch gemeint sein, das Jeremia nach c. 36 1 ff. dem Baruch im 4. Jahr Jojakims diktierte und im folgenden Jahr öffentlich durch ihn vorlesen liess. Denn es ist nicht wahrscheinlich, dass jene Rolle, die eine öffentliche Prophetenrede ersetzen sollte, Mitteilungen der Art enthielt, wie sie hier über die Person Jeremias, über sein Amt unter den Völkern, über Jahwes Mahnungen und Ermutigungen gegenüber den Anfeindungen gegeben werden. Eher liesse sich das Cap. als Einleitung zu dem Buch verstehen, das Jeremia nach c. 36 27 ff. an die Stelle jener durch Jojakim vernichteten Rolle setzte und allem Anschein nach für ein grösseres Lesepublikum bestimmte, da er es nicht wieder vorlesen liess. Aber es ist die Frage, ob das wiederhergestellte und vermehrte Buch wirklich so beschaffen war, dass die Einleitung v. 1 dazu passte, ob überhaupt Jeremia dies Einleitungscapitel geschrieben haben kann.

Zwar enthält v. 4 ff. 17 ff. so viel Tiefes und Grossartiges und sind auch die Visionen v. 11 ff. so ganz von der altprophetischen Art, dass ich das Capitel im Ganzen bisher als echt ansehen zu dürfen glaubte. Einzelne Bedenken, die mir der Stil und die Darstellung erregten, suchte ich durch die Annahme zu beschwichtigen, dass Jeremia diese Einleitung aus dem Stegreif diktiert habe; in ein paar Fällen nahm ich jüngere Zusätze an (v. 8 15 16 18^b). Aber es ist mir zweifelhaft geworden, ob diese Annahmen genügen, dem Jeremia einen direkten Anteil an dem Cap. zu sichern, zumal da auch die Streichungen sich nicht ausreichend begründen lassen. Um hier von den geringeren Anstössen zu schweigen, die bei der Erklärung zur Sprache kommen werden, so liegt das Hauptbedenken darin, dass Jeremia selber sich in den Stücken, die man ihm mit Sicherheit zuschreiben darf, niemals als den Mann geriert, dem Jahwe Vollmacht über die Völker und die Königreiche gegeben hat. Auch sein Biograph, Baruch, berichtet zwar einmal von einer prophetischen Botschaft, die Jeremia an die nach Jerusalem gekommenen Gesandten der kleinen Nachbarvölker auszurichten hatte (27 1 ff.), stellt ihn aber doch überall als einen einfachen israelitischen Propheten dar, dessen Wirksamkeit und Ziele nirgends über das eigene Volk hinausgehen und der sich um die anderen Völker eigentlich noch weniger kümmert, als etwa ein Amos oder Jesaia. Erst in den Augen der späteren Laien ist der bescheidene Priesterssohn aus Anathoth, der Tag und Nacht weint über den Zusammenbruch seines

Volkes und der wegen der Verunglimpfungen seiner Feinde verzweifeln will, zu jener riesenhaften Gestalt emporgewachsen, die Völker und Königreiche zerstört und wieder aufbaut und über das vorexilische Volk grimmige Verdammungsurteile ausschüttet — so hatte schon früher das Volk in Elia und Elisa die Männer gesehen, die nicht blos über die israelitische, sondern auch über die damascenische Königskrone bestimmten. Und erst der Verf. der grandiosen Vision 25 16 ff. lässt den Jeremia allen Völkern, den nahen und den fernen, den Schicksalsbecher reichen. Es scheint mir, dass unsere Einleitung und jene Vision in einem gewissen Zusammenhang stehen; die letztere bildet den Schluss der eigentlichen Redesammlung, da mit Cap. 26 die Erzählung einsetzt; es ist also wohl möglich, dass Cap. 1 und c. 25 16 ff. denselben Verf. haben und zu einer Zeit entstanden sind, als man noch nicht beabsichtigte, den „Worten Jeremias" die Erzählungen Cap. 26 ff. und die eingestreuten oder angehängten Redesammlungen (Cap. 30 31 33; 46—51) anzugliedern. Demnach wäre Cap. 1 die Einleitung zu dem Buch Cap. 1—25 und von einem Manne verfasst, der nach Cap. 25 frühestens in der persischen Zeit gelebt hat, wahrscheinlich aber später (s. zu 25 22 25).

Der Verf. benutzt in v. 17–19 einige Worte aus einem jeremianischen Gedicht (15 20 21), wird sich aber ausserdem in den persönlichen Daten v. 1–3 6, vielleicht auch in dem Bericht von den beiden Gesichten v. 11 ff. auf Baruchs Leben Jeremias stützen. Denn die Ergänzer des Jeremiabuches geben zwar manches von ihrem Eigenen, lieben es aber an jeremianische Stellen und besonders an die Lebensbeschreibung anzuknüpfen. Im Übrigen ist zu bemerken, dass sie in Cap. 1—25 ihre Ausarbeitungen, auch da wo es sich um Erzählungen handelt, dem Jer direkt in den Mund legen, während von Cap. 26 an meist von ihm in der 3. pers. gesprochen wird: Cap. 1—25 sollten eben 'דִּבְרֵי י sein. Das Cap. ist lehrreich für die Vorstellungen, die sich im späteren Judentum über die Propheten als Gottes Stellvertreter und mit königlicher Gewalt über die Welt ausgerüstete Beamte bildeten. Die Überschrift

v. 1–3 liefert zunächst 1 einige Angaben über die Person des Propheten. Den Ausdruck 'דִּבְרֵי י, der freilich auch bedeuten kann: „Geschichte des Jeremia", darf man hier wohl mit „Worte Jeremias" übersetzen; denselben Sinn hat er in Am 1 1, und auch Baruch versteht unter דְּבָרִים 36 4 10 27 ff. die prophetischen Reden Jer.s; wenn in Cap. 1—25 zwar einige Erzählungen aus Jeremias Leben geboten werden, so dienen sie doch nur als Grundlage der Reden. Dieser einfache Ausdruck könnte schon jener Rolle vorgesetzt gewesen sein, die Jer selbst mit Baruchs Hilfe nach 36 27 ff. herstellte, auch die Angabe des Namens des Vaters. Hingegen mag die weitere Angabe in v. 1b: „von den Priestern, die zu Anathoth im Lande Benjamin", zwar dem Buche Baruchs entnommen, aber doch erst vom Ergänzer zugesetzt sein, wenn nicht gar von noch späterer Hand, da die LXX allerlei Abweichungen zeigt, der Text also in den verschiedenen Handschriften variierte. Diese Angabe v. 1b will, wie es scheint, das Missverständnis verhüten, dass Jer ein Sohn des jerusalemischen Grosspriesters Hilkia (II Reg 22 4 ff.) gewesen sei: er stammte nicht von Zadok ab, dem Ahnherrn der Tempelpriesterschaft, sondern nur von einer Priesterfamilie der Landschaft. In Anathoth, das eine deutsche Meile nordöstlich von Jerusalem liegt, hatte nach I Reg 2 26 f. jener Abjathar Landeigentum, den Salomo zu Gunsten Zadoks der obersten Priesterwürde beraubte; da die Besitz- und Erbverhältnisse in Altisrael sehr stabil waren, so liegt die Annahme nahe, dass Jeremia ein Abkömmling Abjathars und damit des alten Geschlechtes Eli gewesen sei. Es ist nicht unmöglich, dass Abjathar die Jakobssprüche Gen 49 verfasst hat (in der Zeit, als David König von Hebron

war), und es ist wahrscheinlich, dass die herrliche Schrift II Sam 10—20 I Reg 1 2 aus den intimen Überlieferungen der Familie Abjathar hervorgegangen ist: verhält es sich so, so hat Jer von vornherein etwas Schriftstellerblut in seinen Adern gehabt. Wie kein Zadukide, so ist er auch kein Judäer, sondern der Familie nach ein Ephraimit, der Geburtsstadt nach ein Benjaminit; daher erklärt sich seine oft hervortretende Zuneigung für die Nordstämme. Wenn man daraus, dass es nicht heisst: die zu Anathoth gewesen sind (אֲשֶׁר הָיוּ), den Schluss zieht, v. 1ᵇ müsse vor dem Exil geschrieben sein, so schreibt man einerseits einem alttestamentlichen Schriftsteller eine zu pedantische Genauigkeit zu und rechnet andererseits nicht mit der Wahrscheinlichkeit, dass die Priesterfamilie nach der Restitution ihren alten Besitz wieder aufgesucht hat. Der Zusatz „im Lande Benjamin", den man hier nicht wie 32 8 für eine Glosse zu erklären berechtigt ist, spricht eher für nachexilische Abfassung von v. 1ᵇ. Die chronologischen Angaben in **2 3** sind nicht geschickt stilisiert, wenn sie, wie man annimmt, in v. 2 von einem einmaligen Vorfall, nämlich von der v. 4 ff. erzählten Berufung Jer's, dagegen in v. 3 von der kontinuierlichen Wirksamkeit des Propheten unter den letzten Königen reden. Aber es ist die Frage, ob man damit nicht die eigenen Vorstellungen von prophetischer Thätigkeit in den Text hineinträgt. Die Verse sprechen nicht von allem Möglichen, was Jeremia gethan hat, sondern geben die Zeitpunkte an, wo bestimmte, historisch nachweisbare Orakel Jahwes an Jeremia gelangt sind, und ihr Verf. hält sich dabei an die Nachrichten, die er der Lebensbeschreibung Baruchs entnehmen konnte. Nach der letzteren ist v. 2 ein erstes Mal unter Josia das Wort Jahwes an Jeremia gekommen, dann wiederholentlich unter Jojakim und Zedekia. Ob Jer in der Zeit vom 13. Jahr Josias bis zu dessen Tode noch eigentliche Orakel empfangen hat, das hat Baruch offenbar nicht berichtet, und darum verschweigt es der Verf.; für die Zeit Jojakims und Zedekias dagegen giebt Baruch mehrere Daten über specielle Orakel, und nur an diese, nicht an eine kontinuierliche Thätigkeit, etwa an Predigt und Seelsorge, denkt der Verf. bei v. 3. Beide Verse geben einen kurzen Extrakt aus dem Prophetenleben Jeremias und sind darum eine natürliche Fortsetzung zu dem Titel v. 1: „Worte Jeremias" und eine korrekte Überschrift, nicht zu Cap. 1, sondern zu Cap. 1—25. Blos zu Cap. 1—25, nicht zum ganzen Buch Jeremia: wenn der Verf. von v. 2 3 auch Cap. 26—52 ins Auge gefasst hätte, so hätte er sich erinnern müssen, dass das Jahwewort auch noch ein paarmal nach der Exilierung des Volkes an Jer kam. Die ganze Überschrift v. 1-3 besagt demnach, dass das Buch Cap. 1—25 die Reden eines Mannes enthalte, der verschiedene Male, einmal unter Josia, öfter unter Jojakim u. s. w. Orakel erhielt; aus welcher Zeit die mit den Orakeln nicht zu identificierenden „Worte Jeremias" stammen, sagt sie nicht, höchstens dass man aus v. 2 entnehmen kann, dass sie nicht vor das erste Orakel im 13. Jahr Josias fallen. Dass letztere Angabe nur von Baruch herrühren kann, ist klar; ein Späterer konnte ein so genaues Datum nicht kennen oder errechnen. War Jer in jenem Jahr, um 626 a. Chr., ein „junger Mann" (v. 6), so können wir sein Geburtsjahr auf rund 650 a. Chr. ansetzen. Den 3. Vers will CORNILL streichen, weil er nicht im 4. oder 5. Jahr

Jojakims geschrieben sein kann; dieser Grund wäre selbst dann, wenn Jer selber dies Cap. als Einleitung für das von Jojakim verbrannte, von Jer wiederhergestellte Buch geschrieben hätte, nicht stichhaltig, da in Cap. 36 nicht gesagt wird, wann dies zweite Buch abgeschlossen wurde, der Prophet also oder Baruch recht wohl noch nach der Zerstörung Jerusalems 1 1–3 hätte vorsetzen können. Dagegen ist allerdings v. 3^b ein wenig anstössig, sofern die Bemerkung: „bis Jerusalem in die Verbannung ging im 5. Monat“, die von II Reg 25 8 abhängig zu sein scheint, nach der vorhergehenden Zeitbestimmung nicht mehr nötig ist und nachhinkt, auch insofern nicht ganz zu der letzteren passt, als Zedekias letztes Regierungsjahr mit dem 4. Monat „fertig war“; v. 3^b mag also von dritter Hand zu Nutz solcher Leser beigeschrieben sein, die mit der Geschichte nur im Allgemeinen bekannt waren. Mit dem Abschnitt

1 4–10, wo die Berufung Jeremias zum Propheten erzählt wird, beginnt nun die eigentliche Einleitung. Dass der Verf. voraussetzt, der Leser werde selber herausfinden, dass das Wort Jahwes **4** mit dem v. 2 erwähnten Orakel aus dem Jahr 626 zusammenfalle, kann man nicht tadeln, darf auch deswegen, weil v. 4 auf v. 2 zurückgreift, v. 3 nicht verdächtigen. Leider macht der Verf. aber noch die weitere Voraussetzung, der Leser wisse selber sich richtig vorzustellen, in welcher Weise das Wort Jahwes zu Jeremia kam. Hier wäre, wenigstens für uns, eine grössere Ausführlichkeit sehr dankenswert gewesen. Der moderne Leser wird dabei an einen inneren Vorgang denken; liest er dann aber nachher (v. 9), Jahwe habe seine Hand ausgestreckt und damit die Lippen Jer.s berührt, so sieht er sich genötigt, sich nachträglich zu korrigieren und sich vorzustellen, dass Jahwe in irgendwie sichtbarer oder mindestens fühlbarer Weise zu dem jungen Mann getreten sei, als er die Worte v. 5 ff. sprach, dass also auch diese Worte nicht blos im inneren Sinn Jeremias auftauchten, sondern wie in der Berufungsvision Jesaias (Jes 6) äusserlich vernehmbar waren. Es ist gewissermassen nur ein Zufall, dass wir dies aus v. 9 entnehmen können. Wie steht es nun mit den hundert anderen Fällen, wo erzählt wird, dass Jahwes Wort zu Jer kam? Darf man annehmen, dass die Bearbeiter (Baruch lassen wir aus dem Spiel s. zu 32 8) überall der Ansicht sind, Jahwe habe in irgend einer sinnenfälligen Form neben Jer gestanden, wenn sein Wort an diesen erging? Man muss doch wohl diese Frage mit Ja beantworten; jedenfalls lassen sich so manche Stellen am besten erklären. Dann haben aber wenigstens die jüdischen Laien eine andere Vorstellung von der Inspiration als die meisten modernen Theologen. Unser Verf. hat sich übrigens in der schlichten Darstellung des äusseren Vorganges lieber einen Amos (Am 7 1 ff. 8 1 ff. 9 1 ff.) als einen Hesekiel zum Muster genommen; bei einem Jer, an dessen Inspiration kein Mensch zweifelte, war es nicht nötig, die äussere Staffage so in den Vordergrund zu rücken, wie es bei den Apokalyptikern üblich und wohl auch notwendig war. Mit der Rede Jahwes **5** tritt nun ähnlich wie in Jes 6 eine halb poetische Form auf, die sich aber auf den Parallelismus membrorum beschränkt und auf strenge Regelmässigkeit der Stichen und auf Strophenbildung verzichtet: *Bevor ich dich bildete* (Ktib will inkorrektes אֶצּוֹרְךָ, das Ex 32 4 I Reg 7 15 אָצוּרְךָ punktiert ist, besser ist das Qre אֶצָּרְךָ) *im*

Schosse, kannte ich dich, Und bevor u. s. w. Der Gedanke, dass Jahwe den Menschen im Mutterleibe bildet, wird von den Späteren oft mit Staunen und Bewunderung ausgesponnen vgl. zu Hi 10 8-11 Ps 139 13ff. Den Jeremia aber hat Jahwe „gekannt“, noch bevor er ihn im Mutterleibe entstehen liess: dieser Gedanke geht noch etwas weiter und erinnert an das προέγνω von Rm 8 29. Jahwe wusste vorher, was aus dem Kinde, das er dem Hilkia zu schenken gedachte, werden könne und solle. Er bedurfte eines besonderen Werkzeuges für die Zukunft, er wartete nicht bis dahin, wo er es gebrauchte, wählte es nicht aus dem vorhandenen Menschenmaterial, sondern lange vorher stand das Bild — ein Grieche würde sagen: die Idee — des Mannes, dessen er sich bedienen wollte, vor ihm, und nach diesem Bilde formte er ihn. Man wird hinzudenken dürfen, dass er in den Umständen und dem Charakter der Priesterfamilie von Anathoth die richtige Gelegenheit ersah, seinen erhabenen Plan zu verwirklichen. Den Mose kennt Jahwe nach Ex 33 12 „bei Namen“; Mose hat die Aufmerksamkeit Jahwes in besonderem Masse auf sich gezogen, sodass Jahwe auf ihn mehr als auf andere achtete, sich mit seiner Person beschäftigte und ihn endlich zu sich heranrief; den Amos holt Jahwe hinter den Schafen weg; Jesaia muss gewissermassen erst eine Probe bestehen und sich selbst zum Dienst melden. Aber Jeremia ist, bevor er existierte, ein Gedanke Gottes gewesen, hat im Geiste Gottes präexistiert, ist von ihm zu einer grossen Aufgabe besonders geschaffen. Das ist ein gewaltiger Satz, eine Vorstellung von einer bezwingenden Grösse! Mag v. 5 Eigentum des Verf.s sein oder, der Schrift Baruchs entnommen, auf Jeremia selber zurückgehen, so gehört dieser Satz zu den tiefsten und grossartigsten im ganzen Alten Testament. Hat Jer ein solches Bewusstsein mit sich herumgetragen, so hat er einen ganz anderen Boden unter den Füssen gehabt, als alle anderen Menschen. Ihm war, wenigstens für seine eigene Person, das Rätsel des Daseins gelöst. Aber dafür war ihm auch die naive Lebenslust der gewöhnlichen Sterblichen versagt, die Ahnungslosigkeit, mit der die ewig Blinden in den Tag hineinleben. In einer Welt, wo alles von Genuss zu Genuss eilt, die sinnliche Glückseligkeit für das höchste Ziel des Daseins hält und nur für sich selbst und seine Freunde sorgt, zittert, kämpft, ist ein Jeremia eine tragische Grösse: „vor deiner Hand sass ich einsam“ (15 17). Vor seiner Geburt hat Jahwe ihn, den er sich erdacht, „geheiligt“, zu seinem Eigentum bestimmt; damit ist Jer der Welt entnommen und des eigenen Lebenszweckes beraubt. Schon das alte Volk ahnte, dass die Menschen, die Gott für sich in Anspruch genommen hat, bei aller Wunderherrlichkeit tragische Gestalten sind, und legte einem Elia in einem Augenblick, wo er sich Mensch fühlt („ich bin nicht besser als meine Väter“), den Wunsch, sterben zu dürfen, in den Mund; es scheut sich vor ihnen, sucht sie zwar auf, aber stösst sie auch aus („Herr, gehe von mir hinaus“) und zieht, eben im Wunder, gleichsam eine isolierende Feuerzone um sie. Aber für Jer giebt es diese Feuerzone nicht mehr; er ist weder für sich noch für seine Zeitgenossen durch das Wunder gegen die Welt isoliert; für ihn bringt der Gegensatz seiner Bestimmung zu der Wirklichkeit nur Schimpf und Hohn, Misshandlung und Nachstellung, seine Gestalt ist tragischer als die aller Gott-

geweihten im Alten Testament. Sollte der Verf. v. 5 nicht dem Baruch entlehnt, sondern bei der Betrachtung des Lebensbildes und Werkes Jeremias selber koncipiert haben, so verdient es um so mehr unsere Bewunderung, dass ihn das Tragische an Jeremias Gestalt nicht abgehalten hat, ihn für den Prädestinierten Gottes zu erklären. Aber er scheint freilich zu den pathetischen Geistern zu gehören, die über einer gewaltigen Idee die äussere Wirklichkeit zurücktreten lassen, denn er fährt v. 5c fort: *Zum Propheten für die Völker machte ich dich.* Ob Jeremia selber „die Völker" in dieser Weise, bevor noch ein Wort über das eigene Volk gesagt ist, in den Vordergrund gestellt hätte, das möchte ich doch bezweifeln. Zwar führt ja schon Amos (1 2 9 7) aus, dass Jahwe die Völker richtet, Jesaia spricht von Jahwes Rat über die ganze Erde, Jeremia hat sicher nicht daran gezweifelt, dass Jahwe die Geschichte, wie Jesaia sagt (22 11), „von ferne her bildet", also auch, wie Deuterojesaia so enthusiastisch betont, sie lange vorher „hören lässt". Aber Jer giebt sich in allen seinen prophetischen Dichtungen und in allen Handlungen, die Baruch von ihm berichtet, nur als einfachen israelitischen Propheten; dass er einmal den Gesandten der kleinen Nachbarvölker, die sich mit Juda gegen Babel verbünden wollen, den Rat giebt, sich ruhig in das babylonische Joch zu schicken (27 1ff.), dass ihm 28 8 die Äusserung in den Mund gelegt wird, die früheren Propheten hätten „über grosse Königreiche" Unglück geweissagt, macht ihn noch nicht zu einem Propheten für die Völker. Die grossartige Idee, die der Verf. von der Weltstellung dieses judäischen Gottesmannes hat, lässt sich, wie mir scheint, nur aus folgenden zwei Gründen erklären: erstens daraus, dass für ihn und die späteren Juden überhaupt das jüdische Volk und sein Geschick den bewegenden Mittelpunkt der ganzen Weltgeschichte bildet, sodass alles das, was ein Prophet von der Zukunft dieses Volkes sagt, auch alle anderen Völker angeht, zweitens daraus, dass speciell Jeremia und seine Zeit dem späteren Juden das Zusammenstossen der allergrössten und wichtigsten Begebenheiten vor das Auge führten, die die jüdische und damit die Weltgeschichte zu verzeichnen gehabt hatte und die für ihn in einem inneren Zusammenhang mit jener grossen Wendung aller Dinge standen, der die Welt entgegenging. Die jüngeren Arbeiten im Buche Jeremia, die sich sehr wesentlich von den Ergänzungen im Buch Jesaia und im Dodekapropheton unterscheiden, zeigen, dass keine Periode der Geschichte die Gemüter der späteren Juden so lebhaft und unmittelbar interessierte, wie die Katastrophe des Jahres 586, dass man sie noch immer nicht verwinden konnte und sich abmühte, sie zu begreifen. Die meisten jüngeren Schriftsteller begnügen sich damit, dem vorexilischen Volk eine unglaubliche Verderbtheit zuzuschreiben, die dann Jeremia in den ihm in den Mund gelegten Reden bezeugen muss; unser Autor stellt den Zusammenbruch Judas in eine grosse weltgeschichtliche Perspektive. Er sieht, dass das gewaltige Schauspiel, dessen ersten Akte Amos und Jesaia vorhersahen und ansahen, zur Zeit des Jeremia dem letzten Akt zudrängt. Die ungeheuere Weltbewegung, die die Assyrer begannen, in die sich die Skythen mischten, in die die Chaldäer mit so unheimlicher (Hab 1 5ff.) Schnelligkeit und Gewalt eingriffen, geht jetzt ihrem Höhenpunkt und ihrer

Krisis entgegen (יָפֵחַ לַקֵּץ Hab 2 3); und Jeremia soll das Wort sprechen, das das Zusammenschlagen der Wellen herbeiführt. Denn das Gotteswort, einmal ausgesprochen, ist eine lebendige Kraft und übt an denjenigen, über die es ergeht, seine Wirkung aus, auch wenn sie es selber nicht direkt vernehmen; alle Völker müssen den Becher trinken, den ihnen Jahwes Prophet reichen wird (25 16 ff.). Damit hat Jeremia eine erschreckend grosse Aufgabe erhalten; er antwortet **6**: ***O weh, Herr Jahwe, siehe, ich weiss nicht zu reden, denn ich bin ein junger Mann.*** Die eigentümliche Begründung v. 6[b] geht davon aus, dass man zum Reden in erster Linie nicht die Inspiration, die Begeisterung der Ekstase nötig habe, sondern den gereiften Verstand; ein junger Mann hat diesen noch nicht. Es ist eigentlich eine Regel aus dem gewöhnlichen Leben, dass die Jungen schweigen und die Alten reden und raten sollen, während die Empfänglichkeit für Visionen und Auditionen und die Fähigkeit, sie wiederzugeben, offenbar an kein Alter gebunden ist. Wenn daher unser Verf. den Jeremia sich auf jenen Satz berufen lässt, so legt er den Hauptaccent auf die durch Erfahrung und Übung erworbene menschliche Fertigkeit und hat ein Reden im Auge, das nicht einfach der Widerhall der Inspiration ist, sondern das Empfangene frei gestaltet und, je nach dem Bedürfnis, zur Belehrung, Mahnung, Warnung verwendet, ein Reden, das mehr ein Predigen ist, als eine prophetische Glossolalie. In Übereinstimmung damit stellt auch der Verf. von 23 28 29 das Reden des klaren Wortes hoch über die mit allerlei psychischen Anomalien behaftete Kundgebung des Visionärs und Traumsehers. Es ist sehr die Frage, ob der Verf. hier im Geist Jeremias spricht, der das Wort Jahwes der Weisheit der Schriftgelehrten gegenüberstellt. Aber seine Auffassung lässt sich wohl begreifen, wenn zu seiner Zeit und für ihn die eigentliche Offenbarung Gottes als längst fertig und abgeschlossen galt und es nur darauf ankam, das Alte immer wieder aufs Neue zu predigen und anzuwenden. Ihm schwebt doch als Ideal weniger der eigentliche Prophet, als der Prophetenschüler, weniger der Mann der schöpferischen Inspiration, als der weise und beredte Thoralehrer vor. Jeremia ist auch thatsächlich in den Reden, die die Ergänzer ihm in den Mund legen, der Vertreter des Gesetzes, der er in Wirklichkeit durchaus nicht war, und sollte darum, vom gewöhnlichen Standpunkt betrachtet, ein gewisses Alter haben, um gut und mit Autorität reden zu können. Indessen, was dem Jer die Jahre noch versagen, kann ihm Jahwe auf einmal schenken v. 7 ff. In Jahwes Antwort **7** ist zwar der allgemeine Sinn klar: sprich nicht, ich bin ein junger Mann, sondern ..... gehe und rede. Dagegen ist unsicher, ob man nach dem MT v. 7[b] übersetzen soll: weswegen immer ich dich sende, sollst du gehen, oder nach der LXX, die אֶל statt des oft mit ihm verwechselten עַל liest: zu allen, zu denen ich dich sende, sollst du gehen. Dass im MT die erste Hälfte von v. 7[b] fast dasselbe besagt, wie die zweite: was ich dir gebiete, sollst du reden, entscheidet nichts, da Wiederholungen dieser Art im Parallelismus membr. leicht und oft vorkommen; umgekehrt könnte man gegen den griechischen Text einwenden, dass man die beiden כֹּל verschieden verstehen muss (πάντες und πάντα), was doch auch nicht schön ist. Aber für das אֶל der LXX: zu allen, zu denen u. s. w. entscheidet die Fort-

setzung 8, wenn dieser Vers echt ist: fürchte dich nicht vor ihnen u. s. w., denn das מִפְּנֵיהֶם beweist, dass vorher Personen erwähnt sind, zu denen Jer geschickt wird. Ob der Vers echt ist, das ist eine Frage, die mit der nach dem Verf. von Cap. 1 eng verknüpft ist. Wer Jeremias Gedichte in ihrer schriftstellerischen Vollendung kennen gelernt hat, wird sich schwer einreden lassen, dass Jer hier einen Satz schreiben konnte, der bald nachher, v. 19 (resp. v. 17[b] LXX), wörtlich wiederkehrt, und vor allem, dass er Jahwen, der neben dem Propheten steht, das נְאֻם־יְהוָה in den Mund habe legen können. Hingegen ist beides einem jüngeren Schriftsteller recht wohl zuzutrauen; das נְאֻם־י׳ wird von den Späteren sehr oft rein mechanisch in eigentliche Gottesreden eingestreut, bisweilen freilich auch von den Abschreibern, die eine Vorliebe für dergleichen haben. Da auch v. 4 die wünschenswerte Anschaulichkeit vermissen liess, so nehme ich v. 8 in den Kauf. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist freilich nur locker und äusserlich und bedarf der Hinzufügung des unausgesprochenen Gedankens: ich kann nicht blos nicht reden wegen meiner Jugend, sondern ich fürchte mich auch vor dem Reden wegen der damit verbundenen Gefahren. Ein guter Schriftsteller hätte das in v. 6 nicht vergessen, aber unser Autor, der die ganze Lebens- und Leidensgeschichte Jeremias vor Augen hat, ist mit diesem Gedanken so vertraut, dass es ihm ist, als habe er ihn ausgesprochen, obwohl er es verabsäumt hat. Nachdem Jahwe dem Jer bedeutet hat, dass er ihm seine Aufgabe nicht erlassen will, streckt er **9** die Hand aus, berührt (ויגע ist als Qal oder als Hiph. möglich) seinen Mund und sagt: ***Siehe, ich lege meine Worte in deinen Mund.*** Die Berührung der Lippen ist schwerlich blos als symbolische Handlung gedacht, sondern auch als eine wirksame: sie teilt dem jungen Mann nicht blos das officium, sondern auch das charisma der Rede im Namen Jahwes mit, macht formell, aber auch thatsächlich seinen Mund zum „Mund Jahwes". Die Stelle ist mehr mit Hes 2 9—3 3, als mit Jes 6 7 verwandt; Jesaias Lippen werden nur berührt, um ein Hindernis, die Unreinheit, hinwegzuräumen, Jer und Hesekiel erhalten positiv Jahwes Worte in den Mund, der letztere sogar in Gestalt einer beschriebenen Rolle, die er aufessen muss. Natürlich ist aus solchen Stellen nicht zu schliessen, dass ein solcher Prophet nun im selbständigen Besitz der Inspiration sei und keiner besonderen wunderbaren Mitteilungen Jahwes mehr bedürfe; einer solchen Folgerung würden sowohl das Buch Hesekiel wie das B. Jer widersprechen, die noch genug nachfolgende persönliche Einwirkungen Gottes, Ekstasen, Orakel berichten. Aber es wird doch dem jungen Jeremia in den „Worten Jahwes" ein Schatz von Wissen und von Fähigkeiten, eine göttliche Beredtsamkeit verliehen, die er, obgleich schon vor der Geburt geheiligt, sonst nicht besessen hätte. Man kann, wenn man will, zwischen einer solchen Handlung, durch die jemand ein für allemal Gottes Worte in den Mund erhält, und den späteren einzelnen Mitteilungen Gottes an ihn einen Widerspruch finden, der in Jesaias Bericht von seiner Berufung noch nicht existiert. Diesen Widerspruch darf man nicht künstlich auflösen, sondern hat ihn aus der religionsgeschichtlichen Entwicklung zu erklären. Am Anfang dieser Entwicklung glaubt man, dass die Gottheit oder besser: dieser oder jener Gott sich ex

abrupto mitteile, wem er will; höchstens kennt der priesterliche Seher einige Kunstmittel, z. B. Umhüllung mit der göttlichen Gesichtsmaske, von sich aus in einen magischen Kontakt mit der Gottheit zu gelangen. Am Ende dieser Entwicklung nimmt man an, dass das Göttliche dem Menschen immanent sei, sei es allen religiösen Menschen, sei es gewissen Professionalen, denen es durch eine feierliche, wirksame Übertragung seitens eines Bevollmächtigten übermittelt ist. Hier, bei Hesekiel und bei unserem Verf., stehen wir in der Mitte der Bewegung: noch werden die einzelnen Offenbarungen festgehalten und plötzliche Erscheinungen oder Eingriffe Gottes berichtet, aber die Tendenz ist unverkennbar darauf gerichtet, auch bei dem Propheten eine kontinuierliche Berufsthätigkeit in den Vordergrund zu rücken, bei der zwar ein magnetischer Rapport mit der Gottheit mitwirkt, aber jene Weisheit, deren Hauptstück die Furcht Gottes ist und die sich auf eine abgeschlossene Offenbarung stützt, der entscheidende Faktor ist. So erklärt sich auch, dass Hesekiel im eigenen und die Ergänzer Jeremias in des letzteren Namen als Propheten schreiben, während sie doch das, was sie schreiben, als Theologen koncipiert haben. Der Jeremia unseres Autors ist eigentlich Theologe, Lehrer und Anwalt der Thora, aber er wird, der geschichtlichen Wahrheit gemäss, als Prophet betrachtet, darum empfängt er seine Weisheit auf einmal durch eine wunderbare Handlung Gottes und erhält auch noch später specielle Aufschlüsse und Aufträge von Jahwe. In den meisten von diesen Fällen erkennt man sofort, dass sich nur die Theologie in den Prophetenmantel gehüllt hat; dass sie dies thut, ist bisweilen die Folge einer unbewussten Selbsttäuschung, oft aber nur des Bedürfnisses nach einem wirksamen Mittel, sich Geltung zu verschaffen, in beiden Fällen ein Beweis für die gewaltige Herrschaft, die das alte Prophetentum über die spätere, im Grunde unprophetische Zeit ausgeübt hat. Die Vollmacht nun, die mit dem dem Jer erteilten officium und charisma verbunden ist, wird ausgesprochen in dem grossartigen Wort **10**: *Siehe, ich bestelle dich heute über die Völker und über die Reiche, auszureissen und niederzureissen und zu verderben und zu zerstören, zu bauen und zu pflanzen* — das letztere frei zitiert in Sirach 49 7. Jeremia, eben vorher ein נַעַר, der nicht zu reden weiss, ist nun ein פָּקִיד, ein göttlicher Beamter, der Statthalter des himmlischen Grosskönigs über die Reiche der Erde. Als פָּקִיד hat er zu verwalten und zu richten; das Reich, dem er das Urteil spricht, das geht unter, ein zerstörtes kann er wieder aufrichten. Wo gäbe es eine Parallele zu dieser Stelle! Nur das neutestamentliche: „mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden", greift höher, denn auf den Himmel erstrecken sich freilich Jeremias Befugnisse nicht, gehen auch nicht über die Erledigung der Weltkrise seiner Zeit hinaus und verleihen seiner Person keine ewige Bedeutung. Aber im AT ist das Höchste, was über einen Mann seiner Art gesagt wird, dass Könige vor ihm den Mund verschliessen und dass er mit Starken Beute teilen soll (Jes 52 15 53 12), Jeremia aber entscheidet das Schicksal der Völker und Staaten. In erster Linie steht, der Signatur seiner Zeit angemessen, das Zerstören, das durch vier Verben (in der LXX und bei Sirach allerdings nur drei) ausgedrückt wird. Das Pflanzen und Bauen erinnert so entschieden an 29 5

und verwandte Stellen, dass hier wohl zunächst an das Geschick Israels gedacht werden muss. Aber trotzdem ist höchst auffällig, dass in diesem ganzen Abschnitt vom Volke Israel direkt gar nicht gesprochen wird. Es ist durchaus zu bezweifeln, dass Jer selber seine Würde und Aufgabe so formuliert hätte, wie es hier geschieht. Er nennt sich an einer Stelle, wo er sich über seine Aufgabe ausspricht, einen Prüfer und Metallscheider in seinem Volk, der versuchen soll, das Edelmetall und die Schlacken von einander zu scheiden, dem das aber nicht gelingt (6 27ff.); und ein zweites Mal, wo er von seiner Würde spricht, sagt er, wenn er sich an Jahwe halte und Edles ohne Gemeines vorbringe, so solle er vor Jahwe stehen und „wie sein Mund" sein (15 19). Das klingt erstens unendlich bescheiden und lässt zweitens nur an eine Wirksamkeit unter dem eigenen Volk denken. Nirgends geberdet sich Jeremia als Stellvertreter Gottes auf Erden. Das ist ein nachexilischer Gedanke, der zusammenhängt mit den Ansprüchen der späteren Theokratie. Ursprünglich trägt diese gewaltige Idee die messianische Farbe (vgl. z. B. Jes 55 3ff.), behält sie auch in gewissen Kreisen (vgl. zu Ps 2), aber die Ergänzer des Jeremiabuches sind, allerdings mit Ausnahmen, dem Königtum nicht hold, übrigens auch den Priestern nicht. Hier ist der Mann der „Worte Jahwes" der Bevollmächtigte Gottes über die Welt. In dieser Beziehung steht unsere Stelle in näherer Beziehung zum Urchristentum, als die eigentlichen messianischen Erwartungen und die der priesterlichen Theokraten, die später in der Kirche Roms wieder auflebten. Hier ist, wie in den Liedern vom Knecht Jahwes (vgl. Jes 49 6) und im Evangelium, der Prophet und Lehrer der Ordner der Welt. Ist v. 4-10 ein Stück im grossen Stil, so fällt die Fortsetzung

1 11-19 dagegen einigermassen ab, sofern hier die Völker nicht als Objekt der richterlichen Thätigkeit des Bevollmächtigten Jahwes, sondern nur als das Werkzeug zur Bestrafung Judas auftreten. Auch hat der Verf. es nicht verstanden, durch einen passenden Übergang darauf aufmerksam zu machen, dass er im Folgenden gar nicht mehr von der Sendung Jeremias an die Völker, sondern nur von seiner Wirksamkeit im eigenen Volke reden will. Ich habe früher in dem Bemühen, das Capitel dem Jer selber zu retten, die Anstösse dadurch zu entfernen versucht, dass ich v. 15 16 und v. 18ᵇ für jüngere Zusätze erklärte und annahm, dass die beiden Visionen v. 11-14 nicht von Judas Geschick allein, sondern von der ganzen grossen Weltkatastrophe reden. Aber ich fühlte mich nicht recht wohl dabei, denn schon die zweite Vision v. 13f. bezieht sich mindestens überwiegend auf Juda, und die Leute, zu denen Jeremia v. 17ff. reden soll und die ihn anfeinden werden, sind auch ohne v. 18ᵇ gewiss die Judäer. Wird man dadurch genötigt, ein plötzliches Herabsinken von dem weltgeschichtlichen Gesichtspunkt, der v. 4-10 beherrschte, auf das gewöhnliche Niveau der Bedrohung Judas anzunehmen, so fällt der Hauptgrund für die Unechtheit von v. 15 16 18ᵇ hinweg. Dann halte ich es aber nicht mehr für möglich, einem Mann wie Jeremia das Capitel zuzuschreiben, und sehe v. 11ff. ebensowohl wie v. 4-10 für eine jüngere Arbeit an. Ob v. 4ff. und v. 11ff. von derselben Hand stammen, ist eine Frage von geringerem Belange; aber mich dünkt, ein Ergänzer, der so wie so stückweise arbeitet, kann das Capitel trotz der Verschiedenheit der einzelnen Abschnitte zu Stande gebracht haben, wenn er es auch nicht in Einem Guss niedergeschrieben haben wird. Denn das, was ein Ergänzer schreibt, ist gewöhnlich von verschiedenartiger Herkunft und Natur; einiges gehört ihm selbst an, anderes ist Vorgefundenem entlehnt oder daran angelehnt, das Ganze macht daher oft den Eindruck des Mosaiks. Die beiden Visionen,

v. 11-16, sollen wohl ungefähr in dieselbe Zeit fallen wie die Berufungs-

vision v. 4ff., doch stellt die Einführung **11**: *Und Jahwes Wort kam zu mir* sie als selbständige Erlebnisse hin. Jer sieht, von Jahwe aufmerksam gemacht, einen מַקֵּל שָׁקֵד, und Jahwe knüpft **12** die Versicherung daran, er selber sei שֹׁקֵד, sein Wort auszuführen. Wahrscheinlich sprach der Autor שָׁקֵד und שֹׁקֵד ganz oder fast ganz gleich aus, wie für Amos in Am 8 2 קַיִץ und קֵץ ziemlich gleichlautend gewesen sein werden. Nichts deutet darauf hin, dass der Mandelzweig übernatürlicher Art gewesen sei. Man hat sich, ähnlich wie Am 8 1ff., den Vorgang wohl so vorzustellen: Jeremia nimmt, vermutlich in tiefes Nachdenken versunken gewesen, plötzlich wahr, dass er sich einem Mandelstab gegenüber befindet, und fühlt sich, nach seiner Überzeugung durch Jahwe, veranlasst, dessen Namen שָׁקֵד, der Wachende, auszusprechen. Dies Aussprechen des Namens ist, wenn er den Gegenstand schon länger vor sich gehabt hat, nun aber erst sich dessen plötzlich bewusst wird, psychologisch ganz natürlich; ihm aber fällt es dennoch auf, dass er mit einem Mal das Wort „der Wachende!" aussprechen musste: das ist kein Zufall, das ist ein gottgegebenes Omen. „Der Wachende" — was ist und was will das? Das ist Jahwe selber, er ist der Wachende. *Du hast gut gesehen*, gut gesehen und das richtige Wort ausgesprochen, antwortet Jahwe, ich bin der Wachende! Jahwe greift das Wort auf; den Begriff Wachender hatte er in Jer aufblitzen lassen wollen, und es war gelungen. Wie im Winter, wenn noch alle Pflanzen schlafen, der Mandelbaum schon wach ist, so ist jetzt, wo noch niemand die kommenden grossen Ereignisse bemerkt, Jahwe schon wach, um „sein Wort" auszuführen; sobald die richtige Zeit da ist, wird es geschehen. Was ist nun mit diesem „Wort" gemeint? Das kann man weder aus dem Vorhergehenden noch aus der Vision selber entnehmen; nur der weiss es, der auch das Folgende, der überhaupt den Inhalt des Buches Jeremia kennt; Jeremia selber hätte es, wenn er bis dahin von Jahwe nur die Worte in v. 5–10 vernommen hätte, durchaus nicht wissen können. Es ist recht wohl möglich, dass unser Autor diese Gesichte im Buche Baruchs vorgefunden hat, aber er hätte daran denken müssen, dass er bei dem Leser nicht eine Kenntnis von Dingen voraussetzen darf, die erst nachher zur Sprache kommen; dass er es thut, beweist wieder, dass Cap. 1 erst nachträglich entstanden und zugesetzt ist und dass sein Verf. nicht gerade über eine geschickte Feder verfügt. Übrigens könnte auch die Verknüpfung der Deutung der Vision mit dieser selber geschickter sein und wäre es gewesen, wenn der Verf. seinem Vorbilde (Am 8 1ff.) getreuer gefolgt wäre und wenigstens das כִּי weggelassen hätte. Die zweite Vision v. 13–16 ist von der ersten durch den Ausdruck שֵׁנִית **13** getrennt und als neues Erlebnis bezeichnet, ihr aber in psychologischer Hinsicht nahe verwandt. Jeremia sieht einen *unterheizten Kessel*. Es wird etwas gekocht, es ist etwas Schlimmes in Vorbereitung, denn dafür ist das Kochen ein Bild, das wahrscheinlich aus dem Kochen von Zaubersäften hervorgegangen ist (vgl. Ps 58 10). Jeremia merkt wieder, dass er ein Omen vor sich hat; dabei ist es aber wichtig, jedes einzelne Merkmal zu beachten und auszulegen. So setzt er unaufgefordert hinzu, dass der Kessel nach Norden zu gekehrt ist. Der Kessel ist vermutlich an drei Seiten durch Steine gestützt, an der freien Nordseite wird das Brenn-

material, Reisig, Dorngestrüpp u. dgl., unter ihn geschoben und das Feuer genährt. Dass dies gemeint ist, zeigt das מִצָּפוֹן v. 14 klar genug. Aber v. 13b drückt das sehr undeutlich aus, wenn es nach der jetzigen Punktation heisst: dessen Antlitz von der Seite nach Norden her ist, denn das könnte man auch so verstehen, dass der Kessel sich nördlich vom Propheten befindet, die ihm sichtbare Vorderseite aber nach dem Süden gerichtet ist. Ich vermute, dass der Autor מָפְּנֵי statt מִפְּנֵי gesprochen haben wollte und dass nur die Stat. constr.-form (statt מָפְּנִים) die sonderbare Vokalisation veranlasst hat: ***dessen Vorderseite nach Norden gewandt ist.*** Dass die Fälle, wo die Lokativform nach מִן steht (Ges.-Kautzsch[26] § 90e), dadurch um einen vermindert werden, ist auch kein Schade.
In Jahwes Erklärung des Gesichts
14 schlägt nun das מִצָּפוֹן der Erwartung gemäss auf das צָפוֹנָה v. 13 zurück, nicht aber das Verbum תִּפָּתַח auf das נָפוּחַ; überhaupt passt das Verbum „geöffnet werden" gar nicht zum Bilde und schwerlich auch zur Sache. Lies daher mit Houbigant u. a. nach der LXX תֻּפַּח: ***vom Norden her wird angeheizt,*** gekocht, ***das Unheil über alle Bewohner des Landes.*** Dass הָאָרֶץ nicht die Erde, sondern das jüdische Land bedeutet, ersieht man allerdings erst aus v. 15f. Auch wird von dem „Unheil" wieder so gesprochen, als hätte der Leser das Folgende schon gelesen: wenn noch רָעָה (ohne Artikel) stände! Thatsächlich bietet dies הָרָעָה eine Erklärung zu dem דְּבָרִי v. 12, aber der Verf. hat sie nicht mit Absicht gebracht. Ausserdem liegt deutlich der Nachdruck auf dem Begriff „von Norden her"; nicht dass Unheil kommt — das wird als bekannt vorausgesetzt —, sondern dass es aus dem Norden hereinbricht, ist das Neue und ist die Hauptsache, um deretwillen Jer das Gesicht erhält. Ob gerade dieser Punkt dem Jer, dem freilich das מִצָּפוֹן entlehnt ist, auch die Hauptsache gewesen wäre, kann man wohl bezweifeln. Jer nennt in seinen Dichtungen die Skythen das Volk aus dem Norden, weil diese Ausdrucksweise der poetischen Diktion angemessen ist: hier kommt durch die dunkle, geheimnisvolle Andeutung der Himmelsgegend, jener Himmelsgegend, die alles Fürchterliche, Verderbliche, Unheimliche enthält, ein apokalyptischer Zug in das Gesicht.
Und dieser Eindruck wird nicht abgeschwächt, sondern eher noch verstärkt durch die Erklärung, die Jahwe **15**
zu v. 14 giebt: ***denn siehe, ich rufe allen Geschlechtern der Königreiche im Norden, ist Jahwes Spruch, und sie werden kommen und setzen ein jedes seinen Stuhl*** u. s. w. Was soll man sich da unter „allen Königreichen im Norden" denken? Der Ausdruck passt nicht auf die Skythen, die wenigstens von Jer stets als Ein Volk bezeichnet werden, auch nicht auf die Chaldäer, die nur Einen König haben, er lässt sich überhaupt nicht aus der wirklichen Geschichte erklären. Auch kann man sich schwer vorstellen, wie die vielen Völker oder deren Könige „ihren Stuhl an den Eingang der Thore Jerusalems, vor seine Mauern und vor alle Städte Judas" setzen werden; es scheinen die Vorstellungen von einer Belagerung und von dem nachfolgenden Gericht mit einander verschmolzen zu sein: aber wie kommen die nördlichen Völker dazu, so einmütig das Völklein am toten Meer zu bedrängen und zu richten? In Wahrheit spricht in v. 15 die spätere dogmatische Eschatologie, nach der sich in der Endzeit alle Völker um Jerusalem versammeln müssen, um zunächst als Straf-

werkzeug zu dienen und dann allerdings selber vernichtet zu werden; der Norden spielt nicht immer, aber oft mit herein. Ist es sicher, dass der Vers nicht von Jer herrührt, so mag er doch dem Cap. belassen werden können, wenn dieses einem jüngeren Verf. angehört. In der LXX fehlt מִשְׁפְּחוֹת, ob mit Recht oder mit Unrecht, lässt sich nicht sagen. Die Vorlage der LXX zeigt bisweilen eine Neigung zur Vereinfachung, die des Ktib noch öfter ein Streben nach Wortvermehrung: das Ktib scheint sich auf gut bezahlte Prachthandschriften zu stützen, deren Schreiber nach der Länge der Rolle bezahlt wurden. Möglicherweise ist das in der LXX fehlende Wort nur eine Variante zum folgenden. Letzteres spricht die LXX als stat. abs. מַמְלְכוֹת aus und liest dann מִצָּפוֹן, was sprachlich der Lesart des MT vorzuziehen ist, aber freilich darum noch nicht ursprünglich sein muss. Das נְאֻם־י׳ ist hier ebenso anstössig wie in v. 8 und allein schon ausreichend, jeremianischen Ursprung des Verses unglaubwürdig zu machen. Durch die nordischen Völker wird Jahwe **16**
„Urteilssprüche mit ihnen reden“, nämlich mit den Judäern v. 14, „wegen aller ihrer Bosheit, dass sie mich verlassen und anderen Göttern Rauchopfer gebracht und den Werken ihrer Hände“, den Götzenbildern, „gehuldigt haben.“ Danach ist Götzen- und Bilderdienst die eigentliche Ursache des Unterganges Jerusalems und Judas gewesen. Das sagt Jeremia niemals, obwohl er in seinen älteren Gedichten den Lokalkult der Landschaft heftig genug angreift. Aber die Späteren erklären sich so die furchtbare Katastrophe, weil sie die wirklichen Zustände des vorexilischen Juda nicht kennen und aus Angaben Baruchs und Hesekiels verallgemeinernde Schlüsse ziehen, die mit Jeremias Schilderungen seiner Zeit nicht übereinstimmen. Bekanntlich machen die deuteronomistischen Bearbeiter der älteren Geschichtsbücher den Vätern dieselben Vorwürfe, sobald sie von irgend einem grossen Unglück zu berichten haben; die diesem unhistorischen Verfahren zu Grunde liegende Theorie wird in dem Leitartikel Jdc 2 7 ff. ausführlich erörtert. Die Phrasen dieses Verses kehren bei den Ergänzern des B. Jeremia ebenso wie bei den Deuteronomisten unaufhörlich wieder. אוֹתָם, falsch für אִתָּם, mag auf Rechnung des Abschreibers kommen; אֲשֶׁר in der Bedeutung „dass“ ist häufig bei den Späteren. Man wünscht sich unwillkürlich die Berechtigung, v. 15 f. dem Verf. von v. 4–10 und v. 17 absprechen zu dürfen, aber es giebt dazu wohl keine ausreichenden Gründe. Wie der Schluss der Einleitung,

v. 17–19, an das Vorhergehende anzuschliessen ist, wird nicht recht deutlich gemacht. Er ist jetzt die Fortsetzung der Rede Jahwes in der zweiten Vision, die dadurch viel länger wird als die erste; natürlicher würde er sich eigentlich als Fortsetzung von v. 4–10 ausnehmen, aber das וְאַתָּה **17** ist doch wohl Gegensatz zu dem Ich v. 12 und 15. Für den Verf. kommt offenbar alles auf die Gedanken an, die er aussprechen will, dagegen hat er sich von den sinnlichen Vorgängen keine mehr als flüchtige Vorstellung gemacht, sie werden nur als Darstellungsform verwandt und sorglos behandelt. *Gürte deine Hüften* (תֶּאְזוֹר incorrect plene), *auf und rede* u. s. w. — die Krisis naht, die Katastrophe steht vor der Thür, schon wird das Unheil gebraut, jetzt gilt es streng arbeiten. Was Jahwe dem Propheten zu reden gebieten wird, das können wir eigentlich

auch ohne Inspiration nach dem Vorhergehenden voraussagen: er wird „ihnen", den Bewohnern des Landes, das Unheil ankündigen und dessen Gründe, den Götzendienst, angeben müssen. Das ist auch in der Hauptsache das Thema der Ergänzungen im B. Jeremia, die darum recht eintönig sind; immer dieselbe Drohung und derselbe Vorwurf, nur wenig variiert durch die verschiedenen (in v. 18 aufgezählten) Adressaten der Reden und durch wechselnde Einkleidungen! Man muss erst die Dichtungen Jeremias und die Erzählungen Baruchs von den jüngeren Schlingpflanzen befreien, um zu entdecken, wie wichtig nicht blos, sondern wie ausserordentlich anziehend und fesselnd das B. Jeremia ist. Hübsch ist übrigens das Wortspiel in v. 17[b]: *schrick nicht vor ihnen, sonst schrecke ich dich vor ihnen!* Es wird manchen Strauss auf Tod und Leben geben, Jer wird nur dann siegen, wenn er keinen Augenblick wankt, wie ein Kämpfer sich im Schlachtgewühl nur dann behauptet, wenn er fest bleibt, aber verloren ist, sobald ihn eine Schwäche anwandelt. Ja, Jer wird nicht blos natürlicherweise verderben, wenn er sich schwach zeigt, sein Gott wird ihn verderben, denn er kämpft nicht für sich, sondern für Gottes Sache, ihm ist die Tapferkeit nicht blos ein Rettungsmittel, sie ist seine Pflicht. Dieser Vers ist aus einer guten Beobachtung des Charakters und des Lebens Jeremias hervorgegangen. Jeremia, von Natur ein zartes, schüchternes Wesen, ein weiches Gemüt, ein Mensch, dessen Dichtungen manchen Beweis dafür geben, dass er für ein idyllisches Stillleben geschaffen war, eine Kindesseele, die sich nach den unschuldigen Freuden des Lebens sehnte, kein zornergrimmter Kraftmensch wie Amos, keine stolze Königsgestalt wie Jesaia, ist doch der tapferste Streiter Gottes geworden, weil er tapfer war auf Gottes Gebot. Er ist oft bis zum Tode betrübt, ja verzweifelt gewesen, oft ist ihm die Furcht nahe getreten, der Zuruf: erschrick nicht! war ihm oft nötig, aber er ist niemals der Gefahr aus dem Wege gegangen, wenn die Pflicht rief, und hat, wenn auch mit bitterem Kummer, so doch standhaft die Schmähung seiner Feinde und sogar seiner Freunde getragen. Er ist der erste eigentliche Märtyrer der Religion, obgleich ihm nicht die jenseitige Belohnung winkte, die so manche Christen der ersten Jahrhunderte sogar zum Martyrium verlockte; er war ein Märtyrer, aber kein Fanatiker, und darum seine Tapferkeit doppelt gross und wahrhaft sittlich. Wer seine Gedichte, so reich an Konfessionen, und Baruchs Erzählungen durchliest, hört oft dies „erschrick nicht!" hindurch. Die LXX hat einen abweichenden, jedoch schlechteren und aus v. 8 vermehrten Text. Ist Jeremias Aufgabe schwer und gefährlich, so rüstet aber Jahwe seinen Sendboten mit aller Widerstandskraft aus 18: *Ich aber* (וַאֲנִי wieder als Gegensatz zu וְאַתָּה v. 17), *siehe, ich mache dich heute zu einer festen Burg und zu einer ehernen Mauer wider das ganze Land.* Die „eiserne Säule" fehlt in der LXX mit Recht, da Festung und Mauer zusammengehören; wie jemand sagen kann, dass dies Fehlen in der LXX durch das Vorhandensein in Übersetzungen, die jünger sind als das Ktib, aufgewogen werde, ist mir unverständlich. Unser Autor giebt in v. 18f. die jeremianische Stelle 15 20 mit einigen leichten Abweichungen wieder, hält aber für nötig, in v. 18[b] die Leute summarisch anzuführen, die wider Jeremia gekämpft haben, die judäischen

Könige, Fürsten, Priester und Laien; die Priester fehlen in der LXX, in v. 18ª auch der Ausdruck: wider das ganze Land. Für חמות liest sie besser חוֹמַת vgl. 15 20. Die Aufzählung v. 18ᵇ wird uns noch sehr oft begegnen. In 19 steht אֵלֶיךָ falsch statt עָלֶיךָ (auch 15 20). Das נְאֻם־יהוה scheint hier durch seine Stellung zu verraten, dass es erst nachträglich aufgetaucht ist; vielleicht hat der Abschreiber ein etwas undeutlich geschriebenes אָנֹכִי irrig in אֲנִי נ׳ י׳ aufgelöst, denn es ist aus vielen Gründen wahrscheinlich, dass Gottesnamen und stehende Formeln oft abgekürzt geschrieben wurden.

Cap. 2 1–4 4.

Nach dem hebräischen Text sollte man den Abschnitt von Cap. 2 bis Cap. 6 reichen lassen; der Diaskeuast, der die Überschrift 2 1 2ª geschrieben hat, hält diese fünf Capitel für Eine grosse in Jerusalem gehaltene Predigt. Aber diese Überschrift, die in der LXX noch fehlt, trifft nicht das Richtige; Einzelnes, wie 2 4–13, hat zwar den Predigtstil, das Ganze durchaus nicht; ebensowenig bildet Cap. 2—6 eine Einheit in sachlicher Beziehung. Mit Recht hat CORNILL 2 1—4 4 in einem Absatz drucken lassen und mit 4 5 einen neuen Absatz begonnen. Zwar kann auch 2 1—4 4 nicht als sachliche Einheit gelten, so wie dieser Abschnitt uns jetzt vorliegt, aber das liegt nur an den Einsätzen von jüngerer Hand. Sobald man 2 4–13 3 6–12ª (bis וְאָמַרְתָּ) 14–18 und einige kleinere Einschiebsel entfernt, stellt sich heraus, dass 2 1—4 4 eine Serie von eng mit einander verbundenen kleinen Dichtungen Jeremias enthält, die sämtlich in demselben Metrum geschrieben sind und in vortrefflicher Disposition Ein Thema behandeln: sie zeigen, wie Israel, das einst Jahwes getreues und wertgehaltenes Jugendweib war (2 2 3), jetzt ein Sklave, eine Beute der Fremden ist (v. 14–18), wie es selbst diesen herabwürdigenden Zustand herbeigeführt hat, weil es mit den „Fremden" buhlte (v. 19–28), wie es, obgleich von Jahwe hart gezüchtigt, seine Schuld nicht eingestehen will (v. 29–37); sie fragen, ob eine Rückkehr zu Jahwe noch möglich sei (3 1–5), und nennen die Bedingung dafür (v. 12ᵇ 13), um endlich mit der Hoffnung zu schliessen, dass Israel den Trug des fremden Kults einsieht und zu Jahwe zurückkehrt (3 19—4 4). Diese Kette von Dichtungen gehört der allerältesten Zeit an, etwa der Zeit von 626—621, denn sie schildern die religiösen Zustände so, wie sie vor der deuteronomischen Reform waren, und kennen noch Assur und Ägypten als die Grossmächte, deren Rivalität wie im 8. Jahrh. Israels Politik beherrscht; auch zeigt sich hier der junge Schriftsteller noch stark von älteren Vorbildern, besonders von Hosea, beeinflusst, und die reiche Produktionskraft des Dichters hat noch nicht ihr Gegengewicht an der meisterhaften Handhabung der Form gefunden, die den späteren Dichtungen den Stempel der Vollendung aufdrückt. Diese Dichtungen scheinen mir ferner in Anathoth verfasst zu sein, denn sie gehen überall von dem Lokalkult der Landschaft aus — Cap. 5 bringt die ersten Gedichte aus dem Aufenthalt in der Hauptstadt. Es ist demnach kein Zufall, dass Cap. 2 ff. am Anfang stehen; obgleich die späteren Bearbeiter des B. Jeremia wohl ab und an sich einige Freiheit gestattet haben (s. zu Cap. 30), so scheint doch im Allgemeinen die Anlage, die Jer selber dem von Baruch nach seinem Diktat geschriebenen Buch (Cap. 36) gegeben und die der zeitlichen Reihenfolge seiner Dichtungen entsprochen haben wird, festgehalten worden zu sein. Die einleitenden Worte

2 1 2 (bis יהוה): „und Jahwes Wort kam zu mir also: gehe und predige vor den Ohren Jerusalems also: so spricht Jahwe", wofür die LXX nur den kurzen Satz hat: „und er [Jahwe] sprach: so spricht Jahwe", rühren von dem Diaskeuasten her und wollen Cap. 2 ff. an Cap. 1 anschliessen. Den älteren einfachen Übergang, wie ihn die LXX bietet, könnte man sich schon gefallen lassen, obgleich auch er in Jeremias eigenem Buch nicht nötig war, wenn die Überschrift „Worte Jeremias" vorherging; dagegen ist die Erweiterung im

hebr. Text so unpassend wie nur möglich. Kann man sich vorstellen, dass v. 2^b 3 und weiter alles das, was v. 14 ff. zu lesen steht, öffentlich „ausgerufen", gepredigt sei? Diese Dichtungen sind so gewiss für die Lektüre geschrieben, wie z. B. das Buch Hosea, und sind vermutlich nicht einmal der Niederschlag mündlich gehaltener Reden; ausserdem sind, wie schon bemerkt, die Dichtungen in Cap. 2 3 wahrscheinlich nicht in Jerusalem entstanden. Der Verf. dieser erweiterten Überschrift hat sich offenbar von dem Eindruck leiten lassen, den v. 4 ff. auf ihn machte; er denkt sich wohl die Predigt Cap. 2—6 am Tempel oder etwa in einem Thor Jerusalems gehalten. Wäre diese Überschrift ursprünglich, so müsste man bei v. 2^b 3 Jerusalem angeredet denken, das doch nicht in der Wüste hinter Jahwe hergegangen ist. Hier ist also die LXX mit ihrer kürzeren Fassung vergleichsweise im Recht; die letztere ist den Eingängen späterer Capitel nachgeahmt (7 1 u. s. w.). Zu dem Inf. abs. als Vertreter des Imper. s. GES.-KAUTZSCH[26] § 113 bb, zu dem nachfolgenden Perf. consec. § 49 k.

2 2^b (von זָכַרְתִּי an) 3 enthält zwei Tetrastiche, deren Stichen abwechselnd aus drei und zwei Hebungen bestehen. In diesem Versmass sind sämtliche prophetischen Dichtungen Jeremias geschrieben. Das Gedichtchen schildert Israels bräutliche Liebe zu Jahwe in seiner Jugend und nennt es Jahwes heiligen Besitz, den niemand antasten darf. Dass es von Jer herstammt, ist nicht zu bezweifeln, aber es nimmt sich seltsam aus in einem Buch, das Israel den Untergang verkündigen soll und dessen Verf. später zur ruhigen Unterwerfung unter ein heidnisches Volk rät. Aber es wird sofort verständlich, wenn es nur die Einleitung zu einem grösseren Gedicht ist, in dem die eigentlichen Gedanken Jeremias über die Gegenwart und Zukunft im Gegensatz zu dieser Hinweisung auf eine ideale Vergangenheit zur Sprache kommen. In der That haben wir in v. 14 ff. ein Gedicht, das ohne Weiteres als die Fortsetzung von v. 2^b 3 angesehen werden kann. Dass zwischen Eingang und Fortsetzung ein fremdes Stück (v. 4–13) eingeschoben ist, ist weder im B. Jeremia noch in der übrigen prophetischen Literatur eine seltene Erscheinung.

2^b. Nach der Einführungsformel: so spricht Jahwe, die in dieser einfachen Gestalt zur Not auf Jeremia zurückgeführt werden kann, beginnt das Gedicht: ***Ich gedenke dir der Huld deiner Jugend, Der Liebe deiner Brautzeit, Wie du mir folgtest in der Wüste, Im unbesäten Lande.*** Die klassische Zeit der Religion und der Geschichte Israels, die Zeit der mosaischen Führung, dient hier am Eingang als Folie der gegenwärtigen Zustände. In der Wüste, wo es noch kein Korn, Öl, vor allem keinen Wein gab, war Israel noch die unschuldige, mit den Baalen des Kulturlandes unbekannte Braut oder das Jugendweib Jahwes, daran denkt Jahwe noch gern und zu Gunsten Israels (לָךְ) zurück. Man spürt sofort, dass der junge Jeremia den Hosea (vgl. besonders Hos 2 16 17) gelesen hat. חֶסֶד gebraucht auch Hosea von der Liebe des Volkes zu Jahwe (Hos 6 4). In der späteren Literatur gilt zwar auch die mosaische Zeit als die grosse vorbildliche Zeit, aber meist nicht wegen der Haltung des Volkes, die vielmehr als möglichst schlecht beschrieben wird (vgl. z. B. Ps 78 106), sondern wegen der göttlichen Offenbarungen, der Gesetzgebung, der Wunder. Obwohl Jer die älteren pentateuchischen Erzählungen vom Ungehorsam des Volkes gelesen haben wird, so folgt er doch der älteren, auch von Amos (5 25) vertretenen Tradition, die die alte Zeit für die gute Zeit hält, unbefangener und freundlicher über die Väter denkt und die Degeneration des Volkes haupt-

sächlich auf den Übergang der ehemaligen Hirten zur dionysischen Kultur zurückführt. Die alte Prophetie hat immer eine argwöhnische Abneigung gegen die palästinensische Kultur und eine Anhänglichkeit an die älteren primitiven Zustände gehabt (vgl. zu Jes 2 7), die, da sie auch in breiteren Volksschichten vertreten war, nicht wenig zur Erhaltung der Eigenart der alten Jahwereligion beigetragen hat. Der zweite Vierzeiler **3** führt aus, dass der Treue Israels Jahwes Verhalten zum Volke entsprach: *Heiliger Besitz war Israel Jahwen, Sein Ernteerstling, Alle, die davon ässen, sollten es büssen, Böses über sie kommen.* Das unvermeidliche נְאֻם־י׳ wird hier ganz sicher durch das Metrum ausgestossen. קֹדֶשׁ bedeutet hier nicht Heiligtum, sondern heiliges Eigentum, Weihgeschenk; man schenkt ja in der alten Zeit der Gottheit alles Mögliche, Gold, Silber, Lebensmittel, Kleider, Land, auch Menschen. Insbesondere war der Gottheit geweiht „der Erstling des Einkommens", nämlich dessen, was vom Acker einkam (das ungewöhnlich geschriebene Suffix von תְּבוּאָתֹה gehört nicht zu diesem Wort, sondern zu רֵאשִׁית: die ihm vom Ertrage zukommende Aparche). Vom Felde der Menschheit beansprucht Jahwe Israel als seine Aparche, die übrigen Menschen bleiben profan, stehen ihm ferne. Wie nun derjenige, der die Gotte gebührenden Erstlingsfrüchte des Ackers verzehrt, sich verschuldet und es büssen muss (beides liegt in אָשֵׁם), so ziehen auch die Menschen, die sich an Israel vergreifen, Jahwes Zorn auf sich. Dass der Priesterssohn Jeremia sich eines kultischen Bildes bedient, ist nicht auffällig; klerikale Neigungen hat er darum doch nicht. Erst spätere Autoren vergröbern den v. 3 ausgesprochenen Gedanken dahin, dass die Israeliten blos noch dem heiligen Dienst leben und von der profanen Menschheit ernährt und bedient werden sollten (s. z. B. Jes 61 5 6 23 18). Die Verben v. 3ᵇ müssen in hypothetischem Sinne verstanden werden; auf die Gegenwart gehen sie nicht, wenn diese Verse von Jer geschrieben sind. Für תָּבֹא אֲלֵיהֶם wäre aus metrischen Gründen תְּבֹאֵם vorzuziehen. Die Fortsetzung folgt v. 14 ff. Dass dagegen mit

2 4–13 ein ganz anderes Stück einsetzt, zeigt schon äusserlich der neue Anfang, der veränderte Stil und das Fehlen des jeremianischen Metrums. Ein strenges Metrum ist hier überhaupt nicht beabsichtigt, obgleich das Stück eine gewisse poetische Haltung zeigt, ähnlich derjenigen, die man in manchen nachexilischen Prophetien findet, z. B. in Jes 19 oder Cap. 24 ff., in Maleachi, Joel u. s. w., und obgleich bei der Anwendung des Parallelismus membr. bisweilen auch ein leidlich gut geratenes Tetrastich zum Vorschein kommt. Ich halte das Stück nicht mehr für jeremianisch, wie ich früher that; es zeigt nichts von der Feinheit und Originalität der echten Dichtungen, hat einen ziemlich ärmlichen Gehalt und vor allem einen „deuteronomistischen" Charakter in Sprache und Anschauungen, der dem Jer ganz fremd ist. Offenbar ist das Stück von den Versen angeregt, hinter denen es eingeschaltet ist, aber ein Jeremia würde die Betrachtungen über die Verderbtheit der Väter nicht so weit ausgesponnen haben. Hier schreibt nicht der Prophet, sondern der predigende Theologe: daher auch die Betonung der Abgötterei, die auf verkehrter Verallgemeinerung einiger alter Nachrichten beruhende Meinung, das alte Volk sei beständig von einem krankhaften und unbegreiflichen Hang zu fremden Religionen beherrscht gewesen.

4. „Haus Jakob" ist bei den Späteren ein beliebter Ausdruck für die ganze Judenschaft in und ausserhalb Palästina vgl. zu Ps 59 14. Ob „alle Geschlechter des Hauses Israel" den Redner wirklich hören, das macht dem Autor keine

Sorge: er rechnet darauf, und mit Recht, dass zahlreiche Juden des In- und Auslandes diese Rede zwar nicht hören, aber lesen werden. 5. Es handelt sich ihm um die Erklärung des Untergangs Israels und Judas, ja nach v. 9 sogar der Gottesstrafen, die noch nach 586 auf dem Volke lasten; und wie die nachexilischen Juden kaum jemals eine Beichte sprechen, ohne die Sünden der Väter voranzustellen, so werden diese auch hier als die Hauptursache alles Unglücks behandelt. רָחַק מֵעַל sagt auch Hesekiel (8 6); das עַל drückt aus, dass man anfangs „vor" Jahwe stand. Die Fragestellung (zu dem dag. euphon. nach מַה־ s. GES.-KAUTZSCH[26] § 20d) geht von der rein rhetorischen These aus, dass man ein Recht habe, Jahwe aufzugeben, wenn er sich etwas zu Schulden kommen lasse. Mit הֶבֶל v. 5b ist dasselbe gemeint, was v. 8 11 לֹא יוֹעִיל heisst: die Väter haben sich an Götter gehalten, die nur Wahngebilde sind, und sind dadurch selber nichtig geworden. Der Nichtigkeit des Götterglaubens wird 10 1–16 ein langer Abschnitt gewidmet, den kein kritischer Leser für alt hält; unser Autor ist schwerlich viel älter, auch er sieht das Heidentum als eine Thorheit an, durch die man sich selbst anführt und lächerlich macht. Vernünftiger Weise hätten die Väter sich 6 an Jahwe halten sollen, der sie doch aus Ägypten geführt und dann durch eine unwegsame Wüste geleitet hatte. Die Alten, so stellen es sich die nachexilischen Leser des deuteronomischen Religionsbuches vor, haben doch beständig die grössten und handgreiflichsten Wunder und Wohlthaten Jahwes erlebt, da hätten sie doch nicht so thöricht sein sollen, das immer wieder zu vergessen und dem heidnischen Gaukelwerk nachzulaufen. Der deuteronomische Katechismus hat durch seine pädagogische Anpassung an das Begriffsvermögen der grossen Masse gewaltige Erfolge erzielt, aber auch eine sehr kindliche Auffassung von der alten Geschichte zu Wege gebracht, die wir bei den alten Historikern und Propheten noch nicht finden. Die Frage: wo ist Jahwe? weist an sich darauf hin, dass in älterer Zeit die Gottheit an einem bestimmten Ort der Erde wohnt, dass wenigstens ihre verschiedenen Kräfte an bestimmte Gottessitze (unter Umständen an einen Gottesmann) gebunden sind, die man also erfragen musste, wenn man z. B. Heilung von einer Krankheit oder Auskunft über die Zukunft oder Nachweisung von etwas Verlorenem erhalten wollte. Später, wo Jahwe der Weltgott, aber ein verborgener Gott (Jes 45 15) ist, gewinnt das Fragen nach ihm (דָּרַשׁ) einen anderen Sinn, ist aber auch da noch am Platz (Amos 5 4f. Jes 55 6). Jetzt hat man zu fragen, in welchen Begebnissen der Geschichte und des eigenen Lebens man seine Hand, und vor allem, in welchen Satzungen und Einrichtungen man seinen Willen zu erkennen habe. Auch bei unserem Autor hat die Frage höchstens noch insofern etwas von der alten Bedeutung, als man fragen kann, ob Jahwe im Zionstempel oder etwa auf dem Berg Garizim wohne, viel mehr aber jenen übertragenen Sinn, nach dem das Fragen nach Jahwe bedeutet: ihn im Gebet, in der Thora und in der Geschichte suchen, sich „mit ganzem Herzen" zur wahren Religion halten. Den Vätern hätte dies, meint der Verf., doch so nahe liegen müssen, denn sie waren doch vierzig lange Jahre von Jahwe auf wunderbare Weise in der Wüste geleitet und ernährt worden, *im Lande der Steppe und Schlucht, im Lande der Dürre und der Dunkelheit*

(lies צַלְמוּת), *im Lande, das kein Mann durchwandert und wo kein Mensch sich niederlässt.* In dieser Schilderung der Wüste liegt wohl etwas deuteronomische (Dtn 8 15) Übertreibung, wie sie sich im Predigtstil leicht einstellt, aber den Späteren erschien in der That die Wüste als ein furchtbares Land, seitdem sie sich im Kulturland eingelebt und zum Teil verweichlicht hatten (vgl. auch Jes 30 6). Die meisten nachexilischen Juden, zumal diejenigen, die Bücher schrieben und lasen, waren Stadtmenschen geworden, die ihre Heerden, wenn sie solche hatten, lieber (grade so wie jetzt in Palästina) durch Fremde in der Wüste weiden liessen (vgl. Jes 61 5). Die „Dunkelheit“ meint die wilde Fremdheit der Wüste, ihre Wegelosigkeit resp. die schlechten Pfade in düsteren Schluchten vgl. Ps 23 4. **7.** Auf die wunderbare Wüstenreise folgte der Einzug ins gelobte Land, das ein wahres Gartengefild ist (in der LXX fehlt אֶרֶץ). Auch das Deuteronomium wird ja niemals müde, die Köstlichkeit dieses Landes zu preisen. Palästina ist Jahwes Land und „Erbe“, gleichsam sein Erbackerhof, und die Israeliten sein Gesinde (עֲבָדִים) oder seine Lehensleute, die den Pachtzins in den Heiligtumssteuern, den Erstlingsfrüchten, Erstgeburten und dergl., entrichten und die sich unter den Augen Jahwes natürlich so zu benehmen haben, wie es „recht ist in den Augen“ des eigentlichen Landesbesitzers. Aber die Israeliten „kamen und verunreinigten“, d. h. unterfingen sich zu verunreinigen, was doch Jahwe gehörte. תָּבֹאוּ geht wohl nicht auf den Einzug in Palästina — schon deswegen nicht, weil nach deuteronomistischer Ansicht Josuas Tage noch zu der guten Zeit gehören —, sondern bedeutet, wie sehr oft im Deuteronomium: sich an etwas machen, wie הָלַךְ Hi 1 4 bedeutet: sich eine Gewohnheit aus etwas machen. טִמֵּא und תּוֹעֵבָה sind kultische Begriffe. Der Kult erzeugt eine Menge Anstandsregeln, wie überhaupt die Religion in älterer Zeit ein mächtiger Faktor auch der äusseren Civilisation ist; die wichtigste Regel ist aber naturgemäss, dass man in Jahwes Gebiet keinem anderen Gott seine Reverenz macht (Dtn 5 7 9). Jakob beseitigt sogar in seinem Hause die fremden Idole, wenn er die Pilgerfahrt nach Bethel antreten will (Gen 35 2 vgl. dazu Dtn 7 25 f.). Die Israeliten haben dagegen ungescheut fremde Kulte ins Land eingeführt, wie im Folgenden **8** ausgeführt wird. Die erste Vershälfte ist zum Teil Wiederholung von v. 6. Die Thora v. 8ª ist schwerlich in dem alten Sinn der Orakelerteilung durch das heilige Los gemeint, sondern bezeichnet in nachdeuteronomischem Sinne das geschriebene Gesetz und die daraus abgeleiteten praktischen Regeln für Kultus und Leben; die „sich mit der Thora Befassenden“ sind die Schriftgelehrten, die in den ersten Jahrhunderten des Nomismus wohl meist mit den Priestern zusammenfielen. Sie „kannten mich nicht“ ist ein Vorwurf, den zuerst Hosea (4 6) gegen die Priester erhebt und der sich bei ihm auf die Verkennung des sittlichen Charakters der Jahwereligion bezieht; hier will er wohl eher besagen, dass die Priester die Thora, die sie auslegen und anwenden sollen, nicht recht kennen und, als „Hunde, die nicht bellen können“ (vgl. Jes 56 10-12), nicht über ihrer strengen Durchführung wachen. Wie die Priester, so werden auch die „Hirten“, die Könige und ihre Beamten 23 1 ff., von den Ergänzern des B. Jeremia beständig angegriffen, und zwar nicht blos die nordisraelitischen Könige,

die als Schismatiker dem wahren Kult am Zionstempel den Rücken kehrten, sondern auch die judäischen, die auch selten thaten, was Jahwe gefiel, und von denen besonders Manasse für den Untergang Judas verantwortlich gemacht wird. Die Propheten endlich, denen 23 9 ff. eine lange Strafpredigt gewidmet ist, jedoch in anderem Sinn als hier, „weissagten durch den Baal" und folgten den „unnützen" Göttern. „Der Baal" ist ein qualitativer Begriff und meint wohl in erster Linie die lokalen, autochthonen Numina Palästinas, den Paganismus in seinem Gegensatz zu der nationalen Religion des Jahwismus. Jedoch zeigt ja die Liste in Hes 8, dass auch manche ausländische Superstition den Propheten das Sensationsbedürfnis wenigstens der zerfahrenen obersten Schichten des Volkes befriedigen half. לֹא־יוֹעִלוּ ist ein verkürzter Relativsatz, darum aber dennoch von einem stat. constr. abhängig; der Ausdruck stammt aus Jes 30 5. 9. So gross ist der Greuel, dass Jahwe selbst noch die Kindeskinder deswegen belangen will. Dieser Gedanke könnte damit zusammenhangen, dass das Exil 70 Jahr dauern soll; indessen ist auch möglich, dass der Vf. seinen Zeitgenossen hiemit eine Erklärung liefern will, warum auch sie noch immer in gedrückten Zuständen leben müssen und die goldene Zeit immer noch nicht kommen will. Das vorexilische Volk hat eben eine gar zu grosse Schuld aufgehäuft. Denn, fährt der Vf. **10** fort, kein Volk hat so charakterlos und so thöricht, wie das israelitische, seine Religion mit anderen vertauscht. Die Kitthäer sind eigentlich die Cyprier, hier aber, schon wegen des Plur. אִיֵּי, auch die Bewohner anderer Inseln und Küstenländer des Mittelmeeres; wie sie die westliche Welt, so vertreten die Kedarener, die Araber zwischen Palästina und Babylonien, die östliche. In Wirklichkeit haben die meisten Anwohner des Mittelmeeres eine noch viel stärkere Religionsmengerei betrieben, als jemals die Israeliten gethan haben, schon deswegen, weil jene durchweg Handelsvölker, die Israeliten aber ein binnenländisches Bauernvolk waren, indessen ist das dem Vf. offenbar ebenso wenig bekannt, wie etwa dem Amos die sittliche Beschaffenheit der Magnaten von Asdod und Ägypten, die er 3 9 zur Bezeugung der Schlechtigkeit der israelitischen Grossen herbeizitiert; in solchen Fällen wird man an einem rhetorischen Griff ins Blaue keinen Anstoss nehmen. Übrigens waren Botschaften (שִׁלְחוּ) zum Studium religiöser und verwandter Fragen im Altertum nicht selten, s. zu Jes 2 3. הֵן v. 10[b] ist aramäisch für hebräisches אִם, könnte indessen hier wie 3 1 dem Abschreiber zur Last fallen. Letzteres gilt auch für die Orthographie von הֵימִיר (von מוּר) **11**, wofür in v. 11[b] das korrekte הֵמִיר steht. Statt des ersten אֱלֹהִים in v. 11 schreibt man wohl besser nach der LXX אֱלֹהָיו. Die heidnischen Götter sind nicht einmal Götter, und doch halten die Heiden treu an ihnen fest: aus einem solchen Satz, der in der jüngeren Literatur oft wiederkehrt, spricht die Überlegenheit des bildlosen Monotheismus der späteren Juden heraus, aber auch ihr Mangel an Verständnis für die heidnischen Religionen, von denen sie nur die sinnliche Aussenseite kannten. Jahwe und die Jahwereligion sind die „Ehre" Israels, sein Vorzug in der Menschenwelt und die Grundlage einer Herrscherstellung, die Israel einnehmen würde, wenn es nicht dies erhabene Gut für „Unnützes" (לוֹא inkorrekt plene) dahingegeben hätte. In **12** vergisst der Autor eine

Weile, dass er Jahwe reden liess, wie das נְאֻם־י׳ zeigt. Zu letzterem Ausdruck scheint mir übrigens die Auffassung der LXX, die Perfekte (שַׁמּוּ, שָׂעֲרוּ) liest, etwas besser zu passen, als die des MT mit seinen Imperativen; die Aufforderung wäre angebracht, wenn die Welt Jahwen zuhören sollte (wie z. B. Jes 1 2), handelt es sich dagegen um die Gefühle des Entsetzens, Schauers, Starrens (חָרֵב nur hier in diesem Sinne), so steht die einfache Aussage besser im Einklang mit der gewöhnlichen Redeweise im AT, ist auch an sich natürlicher, und ein נְאֻם־י׳ ist eine Eröffnung an das Volk, nicht ein Befehlswort an den Himmel. Worüber die Himmel sich entsetzen sollen, sagt der Schlussvers **13**: Jahwes Volk hat ihn, den „Brunnquell lebendigen Wassers", d. h. den Brunnen mit eigener Quelle (17 13), verlassen, um sich Zisternen auszuhöhlen (für בארות wird gewöhnlich בורות geschrieben), Behälter für das beim Winterregen aufgefangene, stagnierende, tote Wasser, noch dazu rissige Zisternen, die das Wasser nicht halten. Das Bild mag insofern nicht glücklich gewählt sein, als es nicht geeignet ist, das Entsetzen der Himmel (die noch dazu selber die Zisternen mit Wasser versorgen) zu motivieren: an sich aber hebt es den Unterschied zwischen der eigenen Religion und den fremden Surrogaten vortrefflich hervor. Ganz abgesehen von dem höheren inneren Wert der Jahwereligion war diese die Quelle der lebendigen Volkskraft Israels, weil sie die nationale Religion war; ein Bruch mit ihr war ein Bruch mit der eigenen Geschichte, die Vorliebe für das Fremde und für aufgewärmten alten Aberglauben ein Zeichen von innerer Auflösung. Die „zwei" bösen Dinge sind natürlich nur rhetorisch auseinandergehalten, denn das Aufgeben Jahwes hängt sachlich mit dem Annehmen fremder Religion zusammen; ein altes Volk wird nicht einfach religionslos. Nur liegt zum Mindesten eine rednerische Übertreibung in der Behauptung, dass die vorexilischen Israeliten von Jahwe zu anderen Göttern abgefallen seien; in sittlichem Sinne konnte man sagen, dass das Volk, und manchmal die eifrigsten Jahwediener am meisten (Jes 1), Jahwe verlassen habe, aber zu purem Götzendienst war es niemals übergegangen; das ist kein prophetisches, sondern ein deuteronomisches Urteil.

2 14–28 bildet die Fortsetzung von v. 2b 3. In diesem Eingang war gesagt worden, was einst war und wie es eigentlich sein sollte; jetzt wird ausgeführt, wie es in der Gegenwart steht. Die beiden ersten Vierzeiler **14 15** sind nicht ganz in Ordnung. Der erste dreihebige Stichos in v. 14 ist reichlich kurz, hebt sich auch nicht sehr präzise gegen v. 3 ab; vielleicht ist am Anfang ein וְעַתָּה, das demselben Wort in v. 18 entspricht, ausgefallen. Der vierte Stichos des ersten Tetrastichs ist nach v. 15 verschlagen und erzeugt dort den lächerlichen Sinn, dass in Folge des Löwengebrülls Israels Städte verbrannt wurden. Der erste Vierzeiler lautet also: *[Und jetzt] ist denn Israel ein Sklave Oder gar hausgeborener Knecht? Warum ist er zum Raube geworden, Wurden verbrannt seine Städte?* Wenn Israel Jahwen heilig ist, wie kann er dann ein Sklave sein, wenn er sein Ernteerstling ist, wie darf er geplündert werden (v. 3)? Das Bild bewog den Dichter, Israel hier als Mann zu behandeln, während es v. 2b 3 und auch nachher überwiegend als Weib gedacht ist: das Hebräische erlaubt solchen raschen Wechsel, weil ein und dasselbe nomen propr. als

Volksname männlich, als Landesname weiblich ist. יְלִיד בַּיִת enthält eine Klimax zu עֶבֶד, denn der letztere ist oft nur vorübergehend Sklave, wenn er nämlich ein frei geborener Israelit war: als solcher kann er, abgesehen von Fällen freiwilliger Entlassung durch seinen Herrn (34 14), nach sechsjähriger Dienstzeit die Entlassung von Gesetzes wegen erwarten (Ex 21 2 ff. Dtn 15 12 ff.), dagegen bleibt der „Hausgeborene“, d. h. der Abkömmling unfreier Leute, für immer Sklave, auch wenn er israelitischen Blutes ist. Natürlich kann man nicht zugleich Jahwen heilig und Sklave irgend eines profanen Menschen sein. Israel ist aber jetzt unfrei, nämlich nach den späteren Ausführungen offenbar Knecht des Assyrers. Und zwar meint Jer nicht etwa Nordisrael, das ja freilich in Folge seiner Exilierung in besonderem Masse unfrei ist, sondern das Reich Juda, wie v. 16 19 zeigt. Wenn er Nordisrael allein nennen will, so bedient er sich (wie Hosea, Jesaia) des Namens Ephraim. Anders die jüngeren Autoren, die mit Israel und Juda das Nord- und das Südreich auseinanderhalten, Gesamtisrael gern mit dem Namen Jakob bezeichnen. Dass Jeremia für das Reich Juda fast nie den Namen Juda gebraucht, mag daher kommen, dass er ein Benjaminit war, doch scheint es, dass die letzten judäischen Könige bis zur Schlacht von Megiddo gewisse, vielleicht von Assyrien ihnen übertragene Rechte auch über nordisraelitisches Gebiet ausübten, dass also Jeremias Ausdruck Israel für das Reich Juda noch in weiterem Sinne berechtigt war. Für נִצְּתָה des Ktib (in dem nach v. 15 geratenen Sätzchen), das möglicher Weise eine selten gewordene Form des Plur. fem. darstellt (s. Ges.-Kautzsch[26] § 44 m) und vom Ktib wie von der LXX vermutlich von נָצָה abgeleitet wird, schreibt Qre נִצְּתוּ vor, leitet es also von יָצַת, verbrennen, ab; verbrannte Städte gab es seit einem Jahrhundert auch im eigentlichen Juda genug vgl. Jes 1 7. Auch im folgenden Vierzeiler **15** wird auf die Assyrer hingewiesen: ***Über ihm brüllten die Junglöwen, Erhoben ihre Stimme Und machten sein Land zur Wüste Ohne Bewohner.*** Lies שָׁאֲגוּ nach den folgenden Verben, denn das Brüllen der Löwen u. s. w. geht nicht sowohl auf die gegenwärtige assyrische Oberherrschaft, als auf die frühere, Jes 5 29 mit denselben Worten angekündigte Vergewaltigung Israels. Das mehrfache Anklingen dieser Strophe an jesaianische Reden ist leicht erklärlich. Der Ausdruck „eine Wüste ohne Bewohner“ war für den Leser von Jes 1 5-9 keine Übertreibung, sofern er auf die judäische Landschaft bezogen wird. Hingegen führt uns das folgende Tetrastich **16 17** mit seiner ersten Hälfte doch wohl in die Zukunft: ***Auch die Söhne von Memphis und Daphne Werden dir den Scheitel zerschlagen: Schafft dir dies nicht dein Verlassen Jahwes deines Gottes?*** Dass v. 16 sich auf die Zukunft bezieht und nicht etwa auf die Zeit der Schlacht von Megiddo, wo der Vers in Erfüllung ging, folgt daraus, dass nach v. 18 Assur noch eine Grossmacht ist, um deren Gunst sich Juda bemüht; zur Zeit Nechos stand es anders. נֹף, gewöhnlich מֹף, ägyptisch Manuphi, Memphis, ist die bedeutendste Stadt Unterägyptens, südlich vom Nildelta gelegen; תַּחְפַּנְחֵס, wie Qre richtig schreibt (während das תַּחְפְּנֵס des Ktib Name einer ägyptischen Königin ist I Reg 11 19), LXX Τάφνη, gewöhnlich Daphne, war eine Festung in der Nähe von Pelusium. Die Ägypter, seit ihrer Einigung durch Psammetich I (665—611) erstarkt,

werden die Judäer, meint Jeremia, nicht von Assur befreien, sondern selber als Eroberer und Zwingherrn auftreten. Für das absurde יִרְעוּךְ, beweiden (den Scheitel!), ist entweder יְרֹעוּךְ, zerschlagen (vom aramäischen רְעַע = hebr. רָצַץ), oder יְעָרוּךְ, entblössen, abscheeren (vgl. תַּעַר, Scheermesser) zu lesen; beides besagt: zum Sklaven machen und als Sklaven behandeln; zu dem רְעַע vgl. I Sam 12 3 4 Dtn 28 33. In v. 17 wäre der Inf. עָזֹב nach dem jetzigen Text das Objekt und זאת das Subj., während selbstverständlich das Gegenteil beabsichtigt ist; lies יַעֲשֶׂה für תַּעֲשֶׂה (auch עָשָׂה, wie Giesebrecht will, ist möglich). Einen lehrreichen Beitrag zu der Geschichte der Entstehung unseres jetzigen Textes liefert der Schluss von v. 17. Wenn man ihn nach älterer Orthographie, ohne matres lectionis, schreibt: בעת מלכך בדרך und ebenso den Anfang von v. 18: ועת מלך לדרך, so sieht man sofort, dass beide identisch sind, dass der Schluss von v. 17, den die LXX noch nicht hat, von den Urhebern des Ktib einer Handschrift entnommen ist, die sich den Text auf dem Wege der Konjektur hergestellt, jedoch das unmögliche עֵת מֹלְכֵךְ zu korrigieren nicht gewagt hatte, dass endlich die matres lectionis grossenteils nicht viel älter als das Ktib selber sind. Natürlich ist der Schluss von v. 17, der auch durch das Metrum ausgestossen wird und seinem Inhalt nach eher in das Stück v. 4–13 passte, zu verwerfen; Jeremia schreibt keine solchen andächtigen Phrasen. Dass übrigens die Punktatoren in v. 16 17 wieder das weibliche Suffix eintreten lassen, obwohl erst in v. 20 deutliche Formen des Fem. erscheinen, beruht wohl darauf, dass wieder, wie in v. 2, Jahwe in der 2. pers. spricht: v. 2 16 ff. steht die 2. pers. und das Fem., v. 3 14 15 die 3. pers. und das Mascul. Für uns geht daraus hervor, dass Jer wahrscheinlich als den Adressaten die בַּת־עַמִּי dachte, die er später öfter nennt. In v. 16 hat Jer neues Unglück zu dem alten angekündigt, — giebt es kein Mittel dagegen, kann man ihm nicht vorbeugen? Die Judäer glauben, sich hindurchwinden zu können **18**: ***Und nun, was hast du nach Ägypten zu wandern, Zu trinken das Wasser des Schichors? Und was hast du nach Assur zu wandern, Zu trinken das Wasser des Euphrats?*** Das ist natürlich keine „verwunderte“ Frage, wie Giesebrecht meint, da doch Jeremia kein Kind mehr ist, sondern eine Frage recht ernsthafter Empörtheit über die verkehrte, nutzlose, unwürdige Politik der Vormünder oder Ratgeber des jungen Josia, die es grade so machten, wie die Nordisraeliten zur Zeit Hoseas (7 11) und die Judäer zur Zeit Jesaias (30 31). Unsere Stelle scheint mir nicht unwichtig für die Geschichte Judas vor der Schlacht von Megiddo: man schwankte hin und her, ob man sich ferner noch an die wankende asiatische oder an die aufstrebende afrikanische Grossmacht anlehnen sollte. Josia scheint sich später, als er selber die Regierung leitete und sich durch die deuteronomische Reform moralisch gekräftigt fühlte, zu einer selbständigeren Politik aufgerafft zu haben; den Necho hat er schwerlich um des assyrischen Dankes willen angegriffen. Der שִׁחוֹר, ägyptisch Schi-hur, ist nach Brugsch (s. Ges.-Buhl) der östliche Grenzkanal neben dem Unterlauf des pelusischen Nilarms (vgl. zu Daphne v. 16). Ob die LXX mit ihrem Γηῶν denselben Wasserlauf oder den Nil meint, steht dahin; jedenfalls ist גִּיחוֹן aus שִׁחוֹר verlesen. „Die Wasser des Schichors, des Euphrats trinken“ heisst: das

Leben von Ägypten, Assyrien holen, von dieser oder jener Grossmacht abhängig sein; ähnlich sagt man: jemandes Brot essen. Im folgenden Tetrastich 19[a] vertauscht die LXX das zweite und dritte Wort mit einander und liest ferner מַר לָךְ für רַע וָמָר, sowie אִתִּי נְאֻם־י׳ für אֵת־י׳, ein Zeichen von der Unsicherheit des Textes. Ich vermute, dass das Sätzchen וּמְשֻׁבוֹתַיִךְ תּוֹכִחֻךְ von jüngerer Hand zur Ergänzung des vermeintlich unvollkommenen Parallelismus hinzugefügt ist und auf einem Missverständnis des Wortes רָעָתֵךְ beruht, das als „Bosheit" verstanden wurde, während es nach dem ganzen Zusammenhang „Unglück" bedeuten muss. Jeremia will sagen: du meinst, du könntest dir selber durch deine Schaukelpolitik aus der misslichen Lage helfen, aber das Unglück soll dich eines Besseren belehren. Im Folgenden ist wohl der MT besser, nur dass vielleicht hinter מַר das לָךְ der LXX einzusetzen ist: ***Zurechtweisen soll dich dein Unheil, Und erkenne und sieh, Dass böse und bitter für dich ist dein Verlassen Jahwes deines Gottes,*** d. h. dass es böse und bittere Folgen für dich hat vgl. v. 17; deine Politik wird es nicht hindern können, dass Jahwe dich für deinen Abfall durch die fremden Völker bestrafen lässt. Der Abfall besteht in der nachher geschilderten Vorliebe für den Dienst der Baale, für den verwilderten, rohen Lokalkult, über dem die reine Jahwereligion ganz vergessen wird; das Laufen nach Ägypten und Assur wird hier nicht als Abfall, sondern als unwürdiger, aber vergeblicher Versuch behandelt, sich aus der Not zu ziehen, ohne die eingeschlagenen Bahnen zu verlassen vgl. v. 37. Jetzt schildert Jeremia die Treulosigkeit des Volkes; wie v. 14–19[a] im Gegensatz zu v. 3 standen, so v. 19[b]ff. im Gegensatz zu v. 2[b]. Der erste Vierzeiler 19[b] 20[a] (bis: מוֹסְרוֹתַיִךְ — dies Wort von אָסַר, binden, s. Ps 2 3) ist etwas schwierig. Die Femininform פַּחְדָּה, deren Suffix natürlich den gen. obj. ausdrückt, kommt nur hier vor; ob אֵלַיִךְ bedeuten kann: „bei dir" oder gar: „kommt dich an", ist doch die Frage. Vielleicht darf man letzteres Wort in עָלַיִךְ vgl. Ps 7 9 oder auch in אִתָּךְ verwandeln und übersetzen: ***Und keine Furcht vor mir ist bei dir, Spricht Jahwe der Heere, Denn längst hast du dein Joch zerbrochen, Gesprengt deine Bande.*** Für צְבָאוֹת hat LXX das schlichtere אֱלֹהַיִךְ, doch passt ersteres Wort zu dem Satz, dass Israel keine Angst vor Jahwe habe, der doch der gewaltige Gott der (himmlischen) Heere ist. אֲדֹנָי gehört den Redaktoren an und soll יהוה ersetzen. שָׁבַרְתִּי und נִתַּקְתִּי werden von der LXX richtig als 2. pers. fem. gefasst; wäre Jahwe das Subj., so müssten beide Sätzchen sich auf die Befreiung von den Ägyptern (oder Philistern) beziehen, wären für diesen Inhalt aber recht undeutlich und fielen aus dem Zusammenhang heraus, das כִּי wäre unverständlich, und der Umstand, dass Israel seit mehr als einem Jahrhundert wieder unfrei ist, würde ganz ignoriert. Das v. 20[a] zu Grunde liegende Bild, von dem vor den Pflug gespannten Rind hergenommen, ist dem Verf. kaum als solches gegenwärtig, wie das folgende Tetrastich 20[b] zeigt: ***Und du sagst: ich will [dir] nicht dienen, Vielmehr auf jedem Hügel Und unter jedem grünen Baum Streckst du dich als Hure.*** גְּבֹהָה ist möglicher Weise bloss durch Dittographie aus גִּבְעָה hervorgegangen, wird jedenfalls durch das Metrum ausgestossen. Für אֶעֱבוֹד liest die LXX viel besser אֶעֱבָדֵךְ, denn der Prophet denkt hier nicht mehr an das Arbeiten des Rindes, sondern, wie der Gegensatz (כִּי=

sondern) beweist, an den Gottesdienst des (als Weib gedachten) Volkes. Er hat den Lokalkult vgl. v. 23 im Auge, der nach Hoseas Vorbild als Hurerei bezeichnet wird und dies offenbar nicht blos im bildlichen Sinne war, sondern oft genug thatsächlich unzüchtige Orgien im Gefolge hatte. Die Jahwereligion war nicht blos die echt israelitische, sie war auch die sittlich gesunde Religion; die alten Lokalkulte hingegen, Überbleibsel einer eigentlich längst überschrittenen Kulturperiode und der dämonistischen Religionsstufe, waren schon von Natur aufs Sinnliche angelegt und stachelten mit einer psychologischen Notwendigkeit die niedrigsten Instinkte um so mehr an, je stärker der Gegensatz zwischen ihnen und der geistigeren Jahwereligion sich fühlbar machte. Merkwürdig genug sind die beiden Propheten, die dieser „Hurerei" am schärfsten entgegentreten, zugleich die Zeugen einer völligen Zersetzung und Auflösung des echten Volksgeistes in ihrem Lande, Hosea in Nordisrael, Jeremia in Juda: das Wiederaufleben und Mächtigwerden der niedrigsten, sinnlichsten Triebe war mindestens zum grossen Teil eine Folge des allgemeinen nationalen Niedergangs. Wo das nationale Leben die Massen nicht mehr durchdringt und emporhebt, da versinken diese in den Schlamm des Genusslebens, des Aberglaubens und der sinnlichen Brutalität. Wieder springt der prophetische Dichter auf ein anderes Bild über **21**: *Und ich hatte dich gepflanzt als Edelrebe, Ganz echte Aussaat, Doch weh, wie bist du verwandelt zur fauligen, Zur wilden Rebe!* Die Strophe erinnert an Jes 5 1-7. In v. 21[b] lies לְסוּרִיָּה גֶּפֶן נ׳ (für לִי ס׳), da נֶהְפַּךְ gewöhnlich mit לְ konstruiert wird und der Artikel vor גֶּפֶן wider die Grammatik ist; zu סוּרִיָּה vom aramäischen סְרִי, stinken, faulen, verwesen, vgl. בְּאֻשִׁים ,בָּאְשָׁה Jes 5 2 4. **22**. *Denn wenn du dich wüschest mit Lauge Und dir reichlich Seife nähmest, Blutbefleckt ist deine Schuld vor mir, Spricht der Herr Jahwe.* Schon wieder ein anderes Bild; der junge Dichter versteht mit seinem Reichtum noch nicht recht Haus zu halten, weiss noch nicht, dass oft ein Weniger mehr ist, und lässt sich noch von allerlei Reminiszenzen beeinflussen; hier muss man doch an Jes 1 18 und v. 25 denken. כָּתַם nach dem Aramäischen: beschmutzt, besonders mit Blut beschmutzt sein; vgl. noch Jes 1 15 16. Auf diese starke Anschuldigung erwartet der Prophet einen Einwand, den er freilich nicht gelten lassen kann **23**[a]: *Wie kannst du nur sagen: ich habe mich nicht verunreinigt Hinter den Baalen! Sieh an deinen Weg im Thal, Erkenne, was du gethan hast!* Das erste Distichon ist durch einen wohlmeinenden Abschreiber oder Leser um das Verb לֹא הָלַכְתִּי vermehrt worden, aber Jeremias Meinung wird dadurch entstellt. Denn das Volk kann nicht sagen wollen, dass es jene Landkulte, die Jeremia durch den Ausdruck „Baal" kennzeichnet, überhaupt nicht betrieben habe — das wäre so abgeschmackt, wie wenn ein katholisches Volk leugnen wollte, dass es die Heiligen verehre. Es leugnet nur, dass es durch den Dienst der Baale unrein, d. h. des Jahwedienstes unwürdig geworden sei. Augenscheinlich haben die Liebhaber solcher Kulte gemeint, dass diese erlaubt und mit der Anerkennung Jahwes als des Landesgottes vereinbar seien; das Landvolk hat das von jeher ganz naiv angenommen, andere, die von einem Decalog gehört hatten, der jede Reverenz gegen „einen anderen Gott" verbiete, mögen gleichwohl die Propheten für übertreibende

Puristen und Neologen gehalten haben, wenn sie gegen die alten Lokalkulte auftraten, hat doch selbst in nachexilischer Zeit der Haus- und Feldgott noch seinen Platz behauptet s. zu Jes 57 6 ff. Man müsste ja den Jer einer leeren Rhetorik beschuldigen, wenn das Volk auch nur wagen durfte, jene Afterkulte mit dem לֹא הָלַכְתִּי ganz in Abrede zu stellen, da sie dann mindestens nicht von Belang sein konnten. Um nun zu beweisen, dass die Sache nicht so harmlos und unschuldig sei, wie jene Anhänger der alten, aber roh und sinnlich ausgearteten Volksreligion gegenüber den Jüngern eines Hosea und Jesaia glauben machen wollten, weist Jer hin auf das „Treiben im Thal". Er ist der Meinung, damit die Anhänger der Lokalkulte auf den Mund zu schlagen, muss also etwas berührt haben, was offenkundig eine Schande und in handgreiflichem Widerspruch mit der Jahwereligion war. Leider sind wir zu wenig unterrichtet, um die Anspielung mit Sicherheit deuten zu können. Die LXX giebt גַּיְא mit „Begräbnisplatz" wieder, grade so wie in 19 2 6, wo das Thal Benhinnom genannt ist. Es ist ja möglich, dass sie sich auf eine nähere Kenntnis der Sache stützt und dass man an die Kindesopfer zu denken hat, die nach 7 31 32 35 in jenem Thal dem Melech gebracht wurden. Aber da Jer vom גַּיְא im Allgemeinen spricht, so könnte er auch andere Thäler und Kulte im Auge haben, deren Widerstreit mit der Jahwereligion jedermann zugeben musste, solche z. B., die unterirdischen, chthonischen Mächten geweiht waren und von denen sogar im Deuteronomium (21 1 ff.) ein Brauch erhalten und nach entsprechender Umformung unter die gesetzlichen Vorschriften der Jahwereligion aufgenommen ist. Auch aus Jes 57 5 6 geht hervor, dass in manchen Thälern arge Greuel getrieben wurden, vgl. ausserdem unten v. 34. Abermals wird uns in den folgenden Strophen ein neues Bild gebracht. Die erste Strophe **23b 24a** (bis נַפְשׁוֹ), deren Text etwas beschädigt ist, lautet nach meiner Meinung: ***Eine schnelle, junge Kameelin, die hin und her rennt Ihre Wege, Eine Kuh, gewohnt an die Steppe, In ihrer vollen Brunst —.*** Vor דְּרָכֶיהָ setze ich des Metrums wegen ein אֶת־. נַפְשׁוֹ ist schon vom Qre in נַפְשָׁהּ verwandelt, dagegen sonderbarer Weise לִמֻּד stehen gelassen, obwohl es doch deutlich ist, dass hier nur von weiblichen Tieren gesprochen werden kann. פָּרָה ist sogar mit פֶּרֶא gleichgesetzt, die Kuh zu einem Wildesel gemacht. Ein Wildesel gehört überhaupt nicht hierher; von einem Tier, das nur in der Wüste vorkommt, würde ein vernünftiger Schriftsteller nicht sagen, dass es sie kennen gelernt hat (למד); vor allem aber muss hier ein Tier genannt sein, das für gewöhnlich zahm den Menschen dienstbar und nur durch besondere Umstände verwildert ist, da sonst das Bild nicht für Israel passt, das ursprünglich fromm war v. 2b, mit der Zeit aber zügellos wurde und statt Jahwen seinen Begierden folgte. Die Übersetzung: eine Kameelstute, hin und her laufend als ein Wildesel u. s. w., die dem Jer die gröbsten Stilfehler aufbürdet, verdient keine Widerlegung. Wenn eine Kameelstute, eine Kuh — sonst so fügsame Tiere — längere Zeit frei auf der Steppe laufen darf, so verwildert sie: ganz wild wird aber die Kameelin, wenn sie „verflicht ihre Wege", nämlich in der Zeit der Brunst hin und her rennt, ganz wild wird die Kuh „beim Gelüsten ihrer Seele", nämlich ebenfalls durch die Brunst. Die sich entsprechenden kürzeren Stichen,

der zweite und vierte, ergänzen sich gegenseitig. Lies demnach פָּרָה לְמֻרַת. Zu dieser Strophe, die nur das Subj. bringt, wird nun **24**ᵇ das Prädikat geliefert: ***Sie*** (nämlich Kameelin und Kuh) ***schnappt nach Luft ob ihrer Brunst, Wer bringt sie zurück? Wer immer sie sucht, braucht sich nicht müde zu laufen, In ihrem Monat finden sie sie.*** תַּאֲנָתָהּ haben die alten Übersetzer nicht gelesen oder nicht gekannt; de Lagarde schlägt תַּאֲוָתָהּ vor, aber wer sollte auf den Gedanken kommen, er könne oder müsse die Brunst einer Kameelstute oder Kuh rückgängig machen? Zu lesen ist מַאֲוָתָהּ, das auf das eben vorhergegangene אַוַּת נ׳ zurückschlägt. Ein solch halbtoll gewordenes Tier, das „ob seiner Brunst" nach Luft schnappt, so brünstig ist, dass der Atem jagt, bringt niemand dem Besitzer zurück, mag es diesem auch noch so verdriesslich sein, dass er nicht selbst den Hengst oder Zuchtstier auswählen kann, sondern Stute oder Kuh jedem männlichen Tier, das „sie sucht" und das sie ohne Mühe gewinnt, überlassen muss. Jer ist augenscheinlich mit dem Landleben viel besser vertraut, als die Rabbinen, die mit ihrer Gelehrsamkeit — die Stellen vom Wildesel waren ihnen eingefallen — den Text verballhornt haben. „Ihr Monat" ist natürlich der Monat, wo die Brunst eintritt. In der Form יִמְצָאוּנְהָ ist das נ schwerlich der nasale Abschlusslaut, der beim suffixlosen Verb in archaistisch feierlich gefärbter Rede erscheint, sondern eher das נ energicum (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 58 l). Jetzt die Übertragung des Bildes v. 23 f auf das verbuhlte Israel **25**: ***Rette deinen Fuss vor Barfüssigkeit Und deine Kehle vor Durst! Doch du sprichst: verzweifelt, nein! Denn ich liebe die Fremden*** — „und ihnen will ich nachlaufen", setzt ein Leser oder Abschreiber hinzu, ohne aber den Text damit zu verbessern, denn Jer lässt das Weib nicht sagen, dass es nicht anders will, sondern, dass es nicht anders kann (נוֹאָשׁ, verzweifelt! ich muss nun einmal so, mag ich auch den Schuh verlieren und, beim Laufen, vor Durst umkommen). Das Zwingende der Leidenschaft war ja auch der Sinn des Bildes von der halbtollen Kameelin oder Kuh, die übrigens nicht den Liebhabern nachläuft, sondern sich von jenen aufsuchen lässt. Jer bewährt schon in dieser Jugenddichtung seine psychologische Beobachtung, die ihm später den Satz eingiebt, dass die לִמֻּדֵי הָרַע sich so wenig ändern können, wie ein Mohr seine Haut wandeln (13 23). Als die „Fremden" werden die Baale bezeichnet, weil Jahwe der rechtmässige Gatte Israels, jene aber nur Buhler sind, die dem Weibe fern stehen. Die Strophe **26 27**ᵃ (bis ילדתנו) ist so überladen und das Metrum so völlig zerstört, dass fremde Hände eingegriffen haben müssen; wer mit dem B. Jeremia näher bekannt ist, sieht sofort, dass die öde Aufzählung in v. 26ᵇ nicht von Jer, sondern von einem Bearbeiter herrührt. Die Strophe dürfte gelautet haben: ***Wie zu Schanden wird ein Dieb, wenn er ertappt wird, So das Haus Israel, Das spricht zum Baum: mein Vater du, Und zum Stein: du hast mich geboren.*** Jene Glosse v. 26ᵇ hatten wir schon 1 18 in ähnlicher Form, sie kommt überhaupt häufig im B. Jer vor, passt aber grade hier herzlich schlecht, denn die Könige, Fürsten und Priester haben sicherlich dem Lokalkult, den der Prophet im Auge hat, am allerwenigsten gehuldigt. Jer schildert die Zustände der Landschaft, des Bauernvolkes; sobald er nach Jerusalem kommt (s. 5 1 ff.), erhebt er ganz

andere Vorwürfe. Zu streichen ist ferner das Verbum הֹבִישׁוּ (Perf. Hiph. gebildet wie von יָבֵשׁ, aber abzuleiten von בּוֹשׁ), das ausserordentlich häufig in den jüngeren Stücken vorkommt (besonders in Cap. 46 ff.), aber hier schon deshalb nicht passt, weil ein Futurum nötig wäre, denn der Prophet spricht nicht von einer moralischen Beschämung in der Gegenwart, sondern von einem Beschämtwerden im Unglück der Zukunft v. 28[a]. In v. 27[a] bringt die Punktation es fertig, ein Maskul. ילדתָנִי neben das Femin. אַתְּ zu setzen! Das אַתְּ ist zu streichen aus metrischen Gründen und weil Jer אַתִּי schreibt; die Verbalform aber ist יְלִדְתִּנִי (wegen des ĭ unter ל s. Ges.-Kautzsch[26] § 69 s) auszusprechen, also als Fem. mit singular. Suffix, wie das Ktib will. Dem entsprechend ist auch אֹמֵר wahrscheinlicher als der Plur., der wohl durch die Glosse hervorgerufen ist. V. 27[a] ist ebenso interessant wie wichtig. Die Numina im Götterbaum (אֵלָה, אַלּוֹן u. s. w.) und im Stein werden als Vater und Mutter angeredet; gewiss ist das kein Spiel des Witzes unseres Propheten, sondern ist wirklich üblich gewesen. Nur das Geschlecht dieser Numina darf man schwerlich betonen, denn dass der Baum als Vater, der Stein als Mutter angeredet wird, hängt hauptsächlich mit dem Genus von עֵץ und אֶבֶן zusammen. Darum darf man weiter auch nicht annehmen, dass die Israeliten zur Zeit Jeremias sich leiblich von göttlichen Ahnen abgeleitet oder dass sie die Seelen der Ahnen in Baum und Stein wohnend gedacht hätten. Es ist möglich, dass dergleichen in Folge ausländischer Einflüsse hin und wieder vorkam vgl. zu Jes 51 1 2 63 16, dass sogar einzelne, zu Geheimniskrämerei und abergläubischer Mystik geneigte Leute in dieser Zeit des Synkretismus fremde Anschauungen von physischer Gotteskindschaft angenommen haben, ist doch selbst ins AT die Mär von jenen Heroen gekommen, die von den בְּנֵי הָאֱלֹהִים erzeugt waren (Gen 6 1-4), wie man umgekehrt von vergöttlichten Menschen (Henoch, Elia) erzählte. Aber das Volk hat im Grossen und Ganzen, so weit man sehen kann, dieser Art von Superstition kühl gegenüber gestanden, und der Ahnenkult hat für Israel so gut wie gar keine Bedeutung gehabt. Die Israeliten hatten viel mehr Neigung, Götter zu Menschen, als Menschen zu Göttern zu machen. Auch die Baale, von denen Jer redete (v. 23) und an die wir wohl auch hier denken müssen, sind weder die menschlichen Ahnen, noch stehen sie auf andere Weise mit den Menschen in einem physischen Zusammenhange; sie bilden vielmehr eine besondere Wesensklasse, wie die Götter, Alben und Riesen der Germanen. Zauberer mögen ihnen nahe stehen, sofern sie über dieselben oder ähnliche magische Kräfte verfügen und mit ihrem Geisterzwang sogar gewisse Numina in ihren Dienst nehmen, aber der Wesensunterschied bleibt immer bestehen. V. 27[a] redet daher nur von jener Geschlechterreligion, die neben dem Landesherrn Jahwe altererbte, zum Teil auch von den Urbewohnern übernommene Numina als die Patrone des Hauses oder des Gaus verehrte und sie dem entsprechend mit dem Würdenamen Vater und Mutter anrief, der auf die patriarchalische, vorkönigliche Zeit zurückweist. So wenig das Königtum und die Staatsordnung die Macht der Sippe zu brechen vermochte (ich wohne in meiner Familie, ich habe den König und den Minister nicht nötig, sagt die Sunammithin II Reg 4 13), so wenig verdrängte der Landeskönig Jahwe die

Gau- und Hausgötter, die dem Bauern das richtige Bauernwetter (Hos 2), der Familie Fruchtbarkeit und Schutz vor Seuchen schenkten (s. zu Jes 57 8). Übrigens begreife ich nicht, warum man עֵץ mit „Holz", statt mit „Baum" übersetzt; die LXX thut es, weil sie an die künstlichen Bildergötter ihrer griechischen Umgebung denkt, aber Jer meint ohne Zweifel in erster Linie den עֵץ רַעֲנָן v. 20 und damit jenen Baumkult, der bis zum heutigen Tage in der ganzen semitischen Welt fortlebt; der „Mutter" hängen noch jetzt die palästinensischen Araber die Weihgeschenke an den Baum. Die Israeliten, die von diesen veralteten und ausgearteten Überbleibseln der niedrigeren, polydämonistischen Religionsstufe nicht lassen wollen, sie vielmehr, wie es scheint, in der Jugendzeit unseres Propheten wieder künstlich galvanisiert hatten, werden zu Schanden werden wie ein ertappter Dieb, denn sobald die Lage kritisch wird, tritt auch ihre Hilflosigkeit und die Erbärmlichkeit jener Afterreligion ans Licht und muss Jahwe ihnen helfen: **27**[bc] ***Denn mir haben sie ihren Rücken zugekehrt Und nicht ihr Gesicht*** — lies nach der LXX עָרְפָּם und פְּנֵיהֶם —, ***Aber zur Zeit ihres Unglücks sagen sie: Auf und hilf uns!*** Die Lokalgötter helfen eben nur gegen die Alltagsnöte. Das „Hosianna" gehört bekanntlich mit zu den liturgischen Formeln der späteren Zeit, wird aber nach unserer Stelle schon zur Zeit Jeremias gebräuchlich gewesen sein (vgl. zu Ps 118 25). Aber wird und kann Jahwe sich damit zufrieden geben, nur als Aushilfsgott zu gelten? **28**[a]. ***Ja, wo sind denn deine Götter, Die du dir angeschafft hast! Mögen sie doch aufstehn, ob sie dir helfen Zur Zeit deines Unglücks!*** Mir scheint, dass man, weil die zweite Pers. sing. wieder auftritt, überall das Femin. wieder einführen sollte: אֱלֹהַיִךְ, עָשִׂית, יוֹשִׁיעוּךְ, רָעָתֵךְ, denn der Dichter kehrt ja überall zu dem Hauptbilde vom Weibe Israel zurück (s. auch v. 33). Das Maskul. ist wohl nur punktiert, weil eine spätere Hand in **28**[b] die Stelle 11 13 citiert, der MT zur Hälfte, die LXX vollständig. קוּם, הוֹשִׁיעַ schlagen natürlich auf dieselben Verben in v. 27 zurück. Mit dem Ausdruck עָשִׂית לָךְ bezeichnet Jer die Baale als fremde Gottheiten (v. 25) und ihre Verehrung als Neuerung; genauer war sie eher die Wiederbelebung eines alten, freilich veralteten Kults (vgl. Jes 1 29), indessen mag der Prophet zugleich die neuen Beimischungen fremder Kultelemente im Auge haben, wie sie z. B. Hes 8 aufgezählt werden und die noch ärgerlicher und schlimmer waren.

2 29–37 bildet, wenn anders man sich auf den Text verlassen darf, ein neues Gedicht, das aber nicht viel später sein kann, als das vorhergehende. Zwar scheint die Zeit vorüber zu sein, wo man noch nach Assur wanderte (v. 18), aber wenn man sich jetzt an Ägypten anlehnt wie an eine Macht, von der man sich Hilfe verspricht, so muss doch wohl die Dichtung noch ziemlich lange vor den Ereignissen von 608 geschrieben sein. Die Zeit Jojakims, wo Ägypten Judas Zwingherr war, hat doch dies Land schwerlich als מִבְטָח betrachtet v. 37, auch hätte der Prophet dem Volke nicht vorwerfen können, dass es freiwillig „seinen Weg geändert" habe v. 36. Am Wahrscheinlichsten ist es mir, dass auch dies Gedicht noch vor der deuteronomischen Reform entstanden ist vgl. v. 33, zumal da dasselbe von 3 1 ff. gilt. Der erste Vierzeiler

29 ist im MT verstümmelt, in der Vorlage der LXX aber vollständig erhalten; sie hatte noch zwischen כֻּלְּכֶם und פְּשַׁעְתֶּם die Wörter רְשַׁעְתֶּם וְכֻלְּכֶם, die offenbar wegen ihrer Ähnlichkeit mit den umgebenden Wörtern im MT aus-

gefallen sind: *Warum hadert ihr gegen mich? Ihr alle seid gottlos, Ja, ihr alle seid treulos gegen mich, Ist Jahwes Spruch.* Dass der letzte Stichos reichlich kurz klingt, wird eine Folge der willkürlichen Behandlung der Gottesnamen durch die Abschreiber sein. Den Inhalt des Haderns giebt nachher v. 31[b] an (wir wollen nichts mehr mit Jahwe zu thun haben), die Ursache kennen wir nicht, dank der dürftigen Berichterstattung der Historiker über alles, was ausserhalb ihrer theologischen Interessen lag. Vielleicht hing die Unzufriedenheit des Volkes mit der v. 36 erwähnten, durch Assur erlittenen Schande zusammen. **30.** *Vergebens schlug ich eure Kinder, Zucht nahmen sie nicht an, Es frass das Schwert eure Propheten Wie ein verderbender Löwe.* „Eure Kinder“ sind weder die Kinder im eigentlichen Sinne des Wortes, noch die Nachkommen, noch etwa die in einer Schlacht besiegte junge Mannschaft; das Wort ist vielmehr so gebraucht wie Mt 12 27: die Angeredeten werden trotz des Plurals als Inbegriff des Volkes gedacht, als eine einheitliche Grösse, die Kinder sind die einzelnen Volksangehörigen. Diese eigentümliche Vertauschung ist deshalb möglich, weil Jer offenbar in Gedanken die Führer des Volkes, die Ältesten, die Vorsteher der Kulte, die Häupter der Sippen anredet; ihre Angehörigen sind von Jahwe mit Strafen heimgesucht worden, bessern sich aber nicht, und jene Häupter und Wortführer hadern sogar gegen Jahwe. Wenn man mit Giesebrecht die Kinder durch die Väter ersetzen will, so muss man auch לָקְחוּ in תִּקְחוּ oder לְקַחְתֶּם (LXX) ändern, denn das Benehmen der Vorfahren geht uns hier nichts an; aber man muss natürlich den originellen Ausdruck nicht ändern, schon wegen des Wortes מוּסָר nicht. In v. 30[b] lies nach der LXX חֶרֶב, ohne Suffix, denn nicht das Schwert des Volkes, sondern das Schwert Jahwes oder seiner Werkzeuge frass die Propheten. Man versteht den Satz vollkommen falsch, wenn man glaubt, es sei hier, statt von der Bestrafung des Volkes, von dessen Bosheit, von der Ermordung der Jahwepropheten durch das Volk oder durch Manasse, die Rede. Wenn Jer das gemeint hätte, so würde er nicht von „eueren Propheten“, sondern von „meinen Propheten“ gesprochen haben. Auf welches geschichtliche Ereignis er anspielt, können wir nicht wissen. Es scheint, dass die „Kinder“ und die „Propheten“ in einem Zusammenhang mit einander stehen; vielleicht war es ein politischer Vorfall, dem eine grosse Zahl demagogischer Nabis und ihrer Anhänger zum Opfer fielen, ein aufruhrartiger Tumult — war doch in Jeremias Kindertagen ein judäischer König ermordet worden —, etwa eine lärmende Demonstration gegen die Vormünder Josias, ein Aufruhrversuch gegen Assur („Beschämung durch Assur“ v. 36), der blutig unterdrückt wurde. Auch an einen kleinen Religionskrieg im antiken Stil könnte man denken; aus Dtn 13 2 ff. geht hervor, dass bisweilen „Propheten“ mit einem neuen Gott hervortraten und dass, wenn ihnen die zu machende Probe, ein Zeichen, ein Orakel, glückte, das Volk ihnen leicht zulief: Streitigkeiten zwischen den alten und neuen Autoritäten, die sich gegenseitig das Brot wegnahmen (vgl. Am 7 12), waren da leicht möglich. Zu v. 30[b] ist das לַשָּׁוְא der ersten Vershälfte hinzuzudenken. In **31** halte ich das erste Sätzchen: „O Geschlecht, ihr! sehet das Wort Jahwes!“ für die Randbemerkung eines Lesers, denn dem Jer gehört es schon deswegen

nicht an, weil von Jahwe in der 3. pers. geredet wird, Einleitung zu dem Folgenden kann dieser erregte Ausruf auch nicht sein. Der Schreiber fand, dass die Worte im Text (v. 29 f. oder auch v. 31) auch auf seine Zeitgenossen haargenau zutreffen: seht doch her, ihr macht es gerade so, und gerade so wird es euch ergehen, wie es das Gotteswort sagt! Jeremia hingegen fährt fort: ***Bin ich eine Wüste für Israel Oder ein Land des Dunkels? Warum sagt mein Volk: wir schweifen frei, Kommen nicht mehr zu dir?*** Lies mit Giesebrecht nach מַפֵּלָה der LXX מַאֲפֵלָה als weibliche Nebenform zu מַאֲפֵל. Israel hat keinen Grund zur Unzufriedenheit, zum Abfall, denn Jahwe war für es kein dunkles Land, in dem man sich nicht zurechtfinden kann (vgl. zu v. 6); es war also nicht nötig, ihn aufzugeben und sich an die Baale und deren Propheten zu halten Auch Dtn 30 11 ff. wird die Klarheit der Jahwereligion im Gegensatz zu dem bunten und verzwickten Orakelwesen anderer Kulte hervorgehoben. Das Bild von der Wüste will wohl besagen, dass die Jahwereligion dem Volk nicht etwas Fremdes, Unfreundliches gewesen sei, sondern etwas Vertrautes und Wohlthätiges. Das Volk hätte sie als sein Liebstes betrachten sollen **32**: ***Vergisst eine Jungfrau ihren Schmuck, Eine Braut ihren Gürtel? Aber mein Volk hat mich vergessen Ungezählte Tage!*** vgl. Jes 1 3 zum Sinne, Jes 49 18 zum Bilde. קִשֻּׁרִים ist wohl nicht ein einfacher Gürtel, sondern eine mehrfach um den Leib geschlungene, mit Schmucksachen behängte Binde. **33.** ***Wie wacker bist du gegangen, Liebe zu suchen, Drum hast du auch an das Böse Gewöhnt deinen Wandel.*** Auch in v. 33ᵃ wird דַּרְכֵּךְ zu lesen sein. Das altertümliche und volkstümliche לִמַּדְתִּי des Ktib (2. pers. fem.!) ist natürlich wie v. 20 beizubehalten. Die Buhlerei mit den Baalen, der Aberglaube und die Bigotterie hat bösartige Handlungen im Gefolge gehabt, die bekannt sind (letzteres liegt in dem Artikel von הָרָעוֹת). Darüber lässt sich die nächste Strophe **34** weiter aus: ***Auch an deinen Kleidersäumen fand sich Blut unschuldiger Wesen,*** lies דְּמֵי und streiche אֶבְיוֹנִים, beides nach der LXX, *Nicht bei Einbrechern habe ich es gefunden, Sondern bei allen diesen.* מַחְתֶּרֶת soll wohl nicht den Einbruch als Handlung bezeichnen, sondern als abstractum pro concreto den Einbrecher (vgl. חֶתֶף in der Bedeutung Räuber Prv 23 28), denn die Anspielung auf das Gesetz, dass man den bei einem nächtlichen Einbruch ertappten Dieb totschlagen darf (Ex 22 1), brächte einen gar zu singulären Zug in die Darstellung, ergäbe auch nicht den notwendigen Gegensatz zu כָּל־אֵלֶּה. Jer sagt: wenn am Kleide von Einbrechern Blut gefunden wird, so wird man darum nicht das ganze Volk verurteilen, dem die Einbrecher angehören, Jahwe aber hat „auf allen diesen da", an den Kleidern so vieler Israeliten, Blut gefunden. Das Suffix von מְצָאתִים bezieht sich auf דְּמֵי. „Alle diese" sind nicht gerade alle Israeliten ohne Ausnahme, es sind gewisse, bekannte Leute, die die erste Rolle im Volk spielen und deren Schuld das ganze Volk mittrifft; er will und braucht sie nicht erst namhaft zu machen, sondern drückt sich, mit einer hinzuzudenkenden Geste, ähnlich hinweisend aus wie bei dem Worte הָרָעוֹת, die bekannten Unthaten (v. 33). Wahrscheinlich steht dies Blutvergiessen in sachlicher Verbindung mit dem „Liebe suchen": es handelt sich um Menschenopfer, besonders wohl um das Opfer von Kindern und Sklaven (נְפָשׁוֹת, Wesen), die „im Thal" (v. 23)

dargebracht wurden. Dass diese Deutung richtig ist, beweist die Fortsetzung **35**: ***Doch du sprichst: ich bin gereinigt, Sicher wich sein Zorn von mir; Siehe, ich will rechten mit dir, Wenn du sagst: ich sündigte nicht.*** Warum sagt das Volk so zuversichtlich, es sei gereinigt und Jahwes Zorn beseitigt? Weil es glaubt, durch jene Opfer den Zorn beschwichtigt zu haben. Es hält diese Opfer nicht allein nicht für eine Sünde, eine רָעָה v. 33, sondern sogar für ein Mittel, sich von dem Zorn zu befreien. Ganz dieselbe Meinung wird Mch 6 7 dem Volk in den Mund gelegt. Wäre in v. 34 von gemeinen Mordthaten oder von Justizmorden die Rede, wie man gewöhnlich aus den Wörtern נְקִיִּים und מַחְתֶּרֶת schliesst, so wäre es unbegreiflich, wie das Volk zu der Überzeugung kommen sollte: sicher wich sein Zorn von mir. כִּי wie ὅτι zur Einführung der direkten Rede, für אוֹתָךְ schreibe אִתָּךְ, ferner הִנְנִי und nach der LXX בְּאָמְרֵךְ aus metrischen Gründen; letzteres passt auch besser zu נִשְׁפָּט: nicht wegen jener verkehrten Meinung, sondern wegen der Frevel will Jahwe mit dem Volke rechten, wenn es an jener Meinung festhält. Mit dem fremden Kult ist die fremde Politik, die Abhängigkeit vom Ausland, eng verbunden **36**: ***Wie sehr gering schätzest du es, zu ändern Deine Wege! Auch durch Ägypten wirst du zu Schanden werden, Wie du zu Schanden wurdest durch Assur.*** Sprich תָּזֹלִּי von זָלַל mit der LXX, die Punktation will תֵּזְלִי = תֵּאזְלִי von אָזַל, fortgehen, das schon wegen מְאֹד nicht möglich ist; lies ferner mit der LXX דְּרָכַיִךְ. Den geschichtlichen Hintergrund dieses Vorwurfs kennen wir nicht. Jer beschuldigt die judäische Politik eines charakterlosen Lavierens. Es scheint, dass man sich an Ägypten anzulehnen versuchte, um von Assur loszukommen, das durch die Meder und Babylonier beschäftigt wurde. Man hat von Assur eine Beschämung erlitten: bezieht sich das allgemein auf die Demütigungen, die Juda seit Ahas freiwilliger Unterwerfung von den Assyrern wiederholt erlitten hatte, oder auf ein Ereignis der letzten Zeit? etwa eine misslungene Revolte des von den Nabis aufgehetzten Pöbels? Wenn man sich jetzt Ägypten in die Arme werfen will, wird man mit diesem Reich, sagt Jer, keine besseren Erfahrungen machen, es wird ebenfalls dem kleinen Juda „den Kopf zerschlagen“ (v. 16). **37**. ***Auch daraus wirst du hervorgehen Mit den Händen am Kopf,*** d. h. in der Haltung eines Verzweifelten vgl. II Sam 13 19, ***Denn verworfen hat Jahwe deine Hoffnungsstützen, Und du wirst keinen Erfolg mit ihnen haben,*** lies mit der LXX בָּם statt לָהֶם. V. 36f. erinnert mehrfach an Jes 20 5f., doch ist die Situation jetzt eine andere, Assur ist im Niedergang, Ägypten im Aufstreben begriffen; daher wird Juda nicht deswegen „von Ägypten her“ Schande erleiden, weil es gegen Assur ohnmächtig ist, sondern deswegen, weil es mit Juda nicht anders umspringen wird als Assur gethan hat. Und das mit Recht, denn Jahwe will nichts davon wissen, dass man sich auf fremde Völker, dass man sich überhaupt auf eine Politik verlässt, die sich um Jahwes Willen nicht kümmert. Jer denkt über die Politik so wie Hosea, sie gilt auch ihm als ein Abfall von Jahwe.

3 1–5 darf man wohl wieder für eine neue Dichtung halten; die Neigung dazu h[illegible] schon jener Abschreiber gehabt, der vor 3 1 sich mit seinem לֵאמֹר die bescheidene Anfra[illegible] gestattet, ob hier nicht eine neue Überschrift am Platze sei; die LXX hat das Wort noc[illegible]

nicht. Aber bei aller Selbständigkeit schliesst sich das Gedicht an 2 2b 3 14–37 aufs Engste an und ist augenscheinlich als Fortsetzung von Cap. 2 gedacht. Dazu kommt, dass seine Entstehung in dieselbe Zeit fallen muss, nämlich in die Jugendzeit des Propheten und vor die Durchführung der deuteronomischen Reform.

1a. ***Wenn jemand sein Weib entlässt, Und sie geht von ihm fort Und wird einem andern Mann zu eigen: Giebt's noch ein Zurückkehren zu ihm?*** Dass dieser Anfang an Cap. 2 anknüpft, liegt auf der Hand. Vor Alters war Israel Jahwes treues, geliebtes Weib und darum von ihm geschützt, so begann 2 2b 3, dann hat es sich mit den Buhlen gemein gemacht 2 20ff., nun fragt sich, ob das ursprüngliche Verhältnis zwischen Jahwe und Israel wiederhergestellt werden kann; das bedeutet aber, auf die Wirklichkeit übertragen, ob es noch eine Rettung giebt, ob die Jahwereligion und damit das Volk selber noch weiter existieren kann. Jedenfalls, sagt Jer in dieser ersten Strophe, würde ein menschlicher Ehemann sein Weib, das er entlassen hat, nicht wieder annehmen, wenn es nach der Entlassung einem anderen Manne angehört hat. Das Deuteronomium verbietet sogar 24 1–4 die Wiederaufnahme eines Weibes, das nach der Entlassung mit einem anderen Mann verheiratet war; ob Jer dies Gesetz schon gekannt hat, ist jedoch sehr die Frage, s. zu v. 1b. Die erste Strophe will nicht direkt das gegenwärtige Verhältnis zwischen Jahwe und Israel abbilden, sondern einen Schluss a minore geben: schon ein solches Weib, das entlassen wurde und dann sich mit einem andern Manne verband, bleibt in Folge dessen dauernd von ihrem Ehemann geschieden: Israel ist nicht entlassen und hat doch mit anderen Männern Verkehr gehabt: wie viel schlimmer steht also die Sache für es! Übrigens ist יָשׁוּב אֵלֶיהָ mit der LXX in שׁוּב אֵלָיו zu verbessern, wie auch aus v. 1b hervorgeht; es handelt sich nicht um die Rückkehr des Mannes, der ja nicht fortgegangen ist, sondern um die des Weibes in das Haus des Mannes, aus dem es fortgeschickt war. Nun die Schlussfolgerung **1b**: ***Wird nicht völlig entweiht sein Ein solches Weib? Und du gar hurtest mit vielen Buhlen, Und da gäb's ein Zurückkehren zu mir?*** Lies mit der LXX הָאִשָּׁה für הָאָרֶץ, das vielleicht aus der Erinnerung des Abschreibers an Dtn 24 4 hervorgegangen ist. Der Nachdruck, der auf dem רַבִּים liegt, scheint zu beweisen, dass Jer mit dem אִישׁ אַחֵר v. 1a keinen rechtmässigen zweiten Ehemann, sondern einen Buhlen meint, und so ist unzweifelhaft die alte Volkssitte gewesen: David nimmt nach II Sam 3 13–16 die Michal, die Saul ihm genommen und einem anderen zum Weibe gegeben hatte, wieder zurück. Dagegen versteht das Deuteronomium unter dem „anderen Mann" einen zweiten Ehemann; es hat also eine Verschärfung der alten Sitte im Interesse der Heiligkeit des Landes aufgebracht. Das נְאֻם־י׳ wird wieder durch das Metrum ausgestossen. **2a.** ***Hebe deine Augen auf zu den Lichtungen: Wo wurdest du nicht beschlafen? An den Wegen sassest du für sie hin Wie ein Araber in der Wüste.*** וּרְאִי im ersten Distichon ist metrisch lästig und wohl nur verdeutlichender Zusatz; שֻׁגַּלְתְּ wird im Qre perpetuum bekanntlich durch das vermeintlich anständigere שֻׁכַּבְתְּ ersetzt. Die שְׁפָיִם sind kahle, d. h. nicht mit Bäumen bestandene Stellen, gewöhnlich auf den Bergen, da diese hauptsächlich dem Wald und der Weide dienen. Dass sich in solchen Bergwaldlichtungen

öfter בָּמוֹת befanden, zeigt Mch 3 12, und man begreift, dass diese heimlichen Örtlichkeiten dem Afterkult und der mit ihm verbundenen Unzucht besonderen Vorschub leisteten. Daneben nennt der Prophet die Wege als Stellen, wo gern die Kadeschen auf Liebhaber warteten (Gen 38 14 vgl. Cnt 1 7). Der Name Araber, d. h. wohl Steppenbewohner, kommt hier zum ersten Mal vor; wie es scheint, gelten die Steppenleute dem Verf. als Räuber, die dem Reisenden auflauern (vgl. dazu die Schilderung solcher Wüstendiebe in Hi 24 5-12 30 2-8). Der folgende Vierzeiler **2**ᵇ **3**ᵃ ist arg entstellt, im MT geradezu verballhornt. Das erste Distichon v. 2ᵇ muss gelautet haben: ***Und so wurdest du entweiht durch dein Huren Und durch deine Frevel.*** Wieder ist das Wort אֶרֶץ ein Einsatz, wie das Fehlen des Artikels verrät und das Metrum beweist; Israel kann, wenn es als femin. behandelt wird, nicht dem Lande entgegengesetzt werden, auf das Land als solches kommt es auch nicht an; Jahwes Eheweib ist entweiht, will der Prophet sagen. Lies daher וַתֶּחֱנְפִּי als Qal. Das Huren (Ktib sprach wohl זְנוּתַיִךְ, mit späterer Orthographie; lies זְנוּתֵךְ oder זְנוּנַיִךְ) ist der Afterkult an sich, die Frevel (lies nach der LXX רָעֹתַיִךְ vgl. v. 5 2 33) sind die Kindesopfer und dergl., die dabei vorkamen s. zu 2 34 f. v. 23. Sehr sonderbar ist nun aber die Fortsetzung v. 3ᵃ im MT: „und es wurden verweigert Regentropfen, und Spätregen kam nicht“. Man begriffe ja schon, dass Jahwe einem entweihten Lande den Regen nicht mehr schenken mag (vgl. II Sam 1 21), aber hat es denn seit dem Überhandnehmen des Lokalkults, sagen wir: seit Manasses Regierungsantritt, nicht mehr geregnet? Eine einmalige, wenn auch anhaltende Dürre etwa in den Jugendtagen Jeremias könnte doch nicht als ausreichende Reaktion Jahwes gegen den Abfall des Volkes gelten, würde auch nicht in so unbestimmter Weise erwähnt worden sein. Sollte man etwa annehmen, dass dem jungen Propheten eine ganze Zahl von Regenverweigerungen in älterer Zeit vorschweben und dass er sich daraus die allgemeine Regel ableite: Überhandnehmen des Abfalls zum Baal straft Jahwe jedesmal durch Entziehung des Wasserbedarfs? Denkt er an I Reg 17, an Am 4 7 f. und etwa noch an Hos 6 3? Aber dem Jeremia kann man dergleichen nicht zutrauen; wie er einen etwas später wirklich aufgetretenen Regenmangel bespricht, sieht man aus 14 1 ff. Es besteht für mich kein Zweifel, dass der MT auf unglücklicher, von Am 4 7 f. beeinflusster Konjektur beruht. Die LXX übersetzt v. 3ᵃ: καὶ ἔσχες ποιμένας πολλοὺς εἰς πρόσκομμα σεαυτῇ, hat demnach etwa folgenden Konsonantentext gehabt: ורעים רבים למקש לך היו. Mit etwas grösserer Annäherung an die Konsonanten des MT und mit Vermeidung des immerhin etwas zweifelhaften Wortes מִקָּשׁ ergiebt sich daraus der folgende Satz: וּמֵרֵעַיִךְ הָרַבִּים וּמוֹקֵשׁ לָךְ הָיָה: *Und deine vielen Freunde, — Ein Fallstrick war's für dich* (oder, das erste Wort mit מִן רֵעַיִךְ gleichgesetzt: von deinen Freunden entstand Verstrickung für dich). Es leuchtet ein, dass dieser Satz, zu dem Dtn 7 16 zu vergleichen ist, sich in den Zusammenhang sehr viel besser schickt, als was die Urheber des Ktib sich herausgedüftelt haben. Die vielen Buhlen, die v. 1ᵇ erwähnte, haben es bewirkt, dass Israel nicht mehr zurück kann, es ist von ihnen zu sehr umgarnt. „Verstrickt werden“, gleichsam mit magischen Banden an das Verbotene gefesselt sein, das gilt auch sonst als eine Folge davon, dass

man sich auf den Verkehr mit den Geistern der Afterreligion, auf die Berührung ihrer Bilder u. s. w. einlässt vgl. Dtn 7 25 12 30 31, s. ferner zu Jer 10 15. Bemerkt sei nebenbei, dass in den alten Handschriften das ו oft übermässig gross geschrieben worden ist, sodass es leicht mit ך verwechselt werden konnte; umgekehrt war letzteres lange nicht so stattlich und deutlich, wie in unseren Drucken. 3ᵇ 4. ***Und die Stirne einer Hure bekamst du, Weigertest dich zu erröten: Hast du nicht noch eben mich genannt Den Freund deiner Jugend?*** Die Frechheit der Hure besteht darin, dass sie mit fremden Männern hurt und dennoch ihrem Ehemann mit Kosenamen schmeichelt, als ob nichts geschehen wäre. In v. 4ᵃ ist das אָבִי unverträglich mit dem Zusatz „Jugendfreund", überhaupt mit dem ganzen Bild von der Hure, in dem Jahwe nicht als Vater, sondern nur als Ehemann figurieren kann; wahrscheinlich ist es nur ein von v. 19 beeinflusster, stehen gelassener Schreibfehler für das folgende Wort. Für אַלּוּף נְעֻרַי אָתָּה hat die LXX das einfachere נְעֻרַיִךְ, das besser zum Metrum passt. מֵעַתָּה ist hier nicht: von jetzt an, sondern: von so eben her, noch so eben. קָרָאתִי des Ktib ist natürlich beizubehalten. 5. ***Soll denn auf ewig Zorn festgehalten werden, Bewahrt für immer? Siehe, du redetest und handeltest, Übel thatest du bis zum Äussersten.*** Lies mit der LXX יִנָּטֵר (נָטַר ist wohl mehr nordisraelitische Aussprache für judäisches נָצַר) und יִשָּׁמֵר. Zu beiden Verben ist אַף hinzuzudenken vgl. Ps 103 9, wenn man nicht annehmen will, dass אִם in אַף zu verwandeln sei. Dass ינטר nicht Qal ist, sondern Niphal, zeigt auch v. 12 (אֶטּוֹר). Vielfach nimmt man an, dass v. 5ᵃ die Rede des Weibes sei, aber dadurch wird die Diktion sehr zerhackt, und das folgende דִּבַּרְתִּי ist kein Beweis dafür, weil es sich nicht auf v. 5ᵃ bezieht (in welchem Fall אָמַרְתִּי geschrieben wäre, vielleicht auch noch ein כָּזֹאת dazu). Einfacher versteht man v. 5ᵃ als Frage Jahwes an das Weib: soll dies Huren immer so fortgehen und beständig meinen Zorn erregen, sodass keine Wiederherstellung unseres einstigen Verhältnisses mehr möglich ist? Dann fährt v. 5ᵇ fort: du redest und du handelst, d. h. du redest so und handelst anders; du nennst mich den Vertrauten deiner Jugend und hurst dabei mit den Baalen. Für הָרָעוֹת ist הֲרָעוֹת auszusprechen; die jetzige Punktation zerreisst nicht blos das Metrum, sondern verschlechtert auch den Stil. הֲרָעוֹת und תּוּכְלִי, wie zu schreiben ist, wenn man nicht noch besser תְּכַלִּי schreibt, gehören eng zusammen: du handelst böse und vollendest es, d. h. bis zur Vollendung, so böse, dass es nicht böser sein kann. Damit ist dies Lied abgeschlossen, aber wir fühlen, dass es nicht das letzte Lied dieses Cyklus aus der Jugendzeit des Propheten sein kann.

Jeremia beantwortet zwar in diesem Gedicht die Frage, ob ein so verbuhltes Weib wie Israel noch zu ihrem Ehemann zurückkehren kann, mit Nein, aber die Art, wie dies Nein am Schluss begründet wird, lässt erwarten, dass sich doch noch eine andere Lösung finden wird. Denn wenn Jahwe sagt: soll das immer so weiter gehen, muss ich ewig zornig bleiben, so liegt doch darin schon ausgesprochen, dass Jahwe seinerseits geneigt wäre, den Zorn fahren zu lassen, wenn dazu eine moralische Möglichkeit sich zeigen würde. Worin kann diese bestehen? Offenbar nur in der Reue des Volkes, in der Einsicht, dass sein gegenwärtiges Treiben unwürdig und verderblich ist, dass auf der Jahwereligion allein sein Heil beruht. Diese Erwartung wird nicht betrogen, thatsächlich bringen die letzten Gedichte dieses Cyklus eine solche Lösung.

Indessen hat sich ein Ergänzer veranlasst gesehen, uns die folgenden Gedichte nicht

ohne einen Kommentar in die Hände zu geben. Diese Veranlassung lag für ihn in einem sonderbaren Missverständnis des alten jeremianischen Textes; sein Kommentar ist nur dadurch möglich geworden, dass er Jer nicht zu erklären vermochte. Er sieht nämlich, dass Jer im folgenden Gedicht v. 12ᵇf. Israel zur Rückkehr auffordert, und versteht das in einem doppelten Sinne falsch: erstens glaubt er, dass Jer mit „Israel" Nordisrael meine, und zweitens deutet er die Rückkehr zu Jahwe auf die Heimkehr Nordisraels aus dem Exil. Aber Jer versteht unter Israel das noch existierende Volk Juda und Benjamin und unter der Rückkehr die Abkehrung vom Baalkult und Rückkehr zur reinen Jahwereligion. Aus Gründen der Bequemlichkeit behandeln wir zunächst die Partie

3 6–15 für sich. Dass hier ausser v. 12ᵇ 13 nichts von Jeremias Hand herrührt, beweist schon die sehr geringe schriftstellerische Qualität dieses Abschnittes, aber freilich noch mehr der Inhalt. In **6** erhalten wir zuerst nach der Gewohnheit der Bearbeiter eine Einleitung, die das Stück in die Zeit Josias setzt, wahrscheinlich deswegen, weil der Verf. meint, dass dasjenige, was auf den ersten Seiten des B. Jeremia steht, in die erste Zeit des Propheten verlegt werden müsse. Er trifft ja zufällig das Richtige, nur dass unser Cyklus noch näher bestimmt und vor die Einführung des Deuteronomiums gesetzt werden muss. Seltsam ist Jahwes Frage an Jeremia, ob er gesehen habe, was (Nord-)Israel that. Als ob Jeremia nicht hundert Jahr nach dem Untergange Nordisraels gelebt hätte! Die Frage erinnert unwillkürlich an die Erzählung 13 1ff. von Jeremias doppelter Reise nach dem Euphrat, die ihm zu der Entdeckung verhilft, dass — Leinen durch Feuchtigkeit verdirbt. Die jüngeren Bearbeiter des B. Jeremia machen sich gar kein der Wirklichkeit einigermassen entsprechendes Bild von dem historischen Jeremia. Raum und Zeit existieren für die Figuren nicht, zu denen für die Späteren die Gottesmänner der alten Zeit geworden sind; sie schweben hoch über aller konkreten Wirklichkeit, wie die Theologie, deren Mundstück sie sein müssen. Aber selbst wenn Jer die Zustände Nordisraels noch mit eigenen Augen angesehen oder, wie unser Autor, aus Büchern studiert hätte, würde er sich einer so kindlichen Anknüpfung der göttlichen Rede nicht bedient haben, wie sie in jener Frage liegt, ganz zu schweigen davon, dass er sich von Jahwe nicht eine so lange Rede hätte halten lassen. Der Verf. denkt sich augenscheinlich, wie schon zu 1 4 ausgeführt wurde, Jahwe persönlich neben Jeremia stehend: so hat, nach der Auffassung der Späteren, ein Prophet seine Instruktion von Gott bekommen. Inhaltlich aber ist die folgende Rede deutlich von Hesekiel abhängig, nämlich von dessen allegorischen Darstellungen der Geschichte Nordisraels und Judas (Hes 16 und 23), nur in Kleinigkeiten lehnt sich der Verf. an Jer an. Letzteres gilt unter anderem von dem Ausdruck מְשֻׁבָה, der aus v. 12ᵇ entlehnt ist, wo er einem Wortspiel dient; hier dient dieses abstractum pro concreto, Abfall für Abgefallene, Abtrünnige, nur dazu, die Rede halbwegs geheimnisvoll klingen zu lassen, wie es die Späteren in ihren künstlichen Visionen lieben. Zeichen später Sprache ist die Verwendung des Participes: hingehend war sie, und rein aramäisch ist die Imperfektform der 3. pers. f. וַתִּזְנִי. **7.** Jahwe dachte, Nordisrael werde, nachdem es „alle diese Dinge" — es ist aber nur eins genannt — gethan habe, zu ihm zurückkehren: warum denkt er das? sah er das „Huren" Israels für eine vorübergehende Kurzweil an? Das ist Schreibtisch-

Rhetorik; kein Schriftsteller mit etwas Wirklichkeitssinn würde sich einem solchen Spiel mit Bildern hingeben. Dass der Verf. mit „Israel" wirklich Nordisrael meint, zeigt jetzt deutlich v. 7b, wo וַתִּרְאֶה des Ktib einem Sprachgebrauch entspricht, der in den volkstümlichen Geschichtsbüchern oft genug vorkommt, also nicht in וַתֵּרָא abgeändert zu werden braucht. Nordisraels „treulose" (zu בָּגוֹדָה s. Ges.-Kautzsch[26] § 84k) Schwester Juda sah das, sah auch 8 (lies וַתֵּרָא) die Folgen jener argen Kurzweil, nämlich die Entlassung des buhlerischen Weibes, machte aber trotzdem alles nach. Zunächst eine seltsame Erklärung der Abtrünnigkeit Judas, deren Urheber Hesekiel ist (Cap. 23): Juda kann nur von Nordisrael verführt sein. Der Verf. vergisst nicht, von dem in Dtn 24 1 ff. vorgeschriebenen Scheidebrief zu sprechen. Die Entlassung bezieht sich wohl nicht auf die Exilirung Nordisraels, da doch Juda nicht erst nach dem Untergang Samarias mit dem Höhenkult begann, sondern besagt nur das, was Ps 78 67 f. mit den Worten ausgedrückt wird: Jahwe verwarf das Zelt Josephs und wählte das Zelt Judas, er gab den Tempel in Silo auf und wohnte auf dem Zion. Das schismatische Nordisrael (Hesekiel: „Oholah") gilt als regelrecht entlassenes Weib. עַל־אוֹדוֹת kennt der Verf. aus dem Pentateuch; das אֲשֶׁר dahinter kennzeichnet die spätere Sprache. Das umständliche „alldieweil dass" hat dem Verf., wie es scheint, besonders feierlich geklungen, ebenso die Wiederholung der Subjekte: das abgekehrte Israel, das treulose Juda (der Wechsel von בָּגוֹדָה und בֹּגֵדָה kommt wohl auf Rechnung der Punktation). Das alles erzählt Jahwe in allegorischem Stil dem Jer, obwohl er meinte, Jer müsse es selbst gesehen haben: was für eine seltsame Vorstellung von dem Verkehr zwischen Jahwe und einem Propheten! Die Verfasser solcher Prophetengeschichten behandeln offenbar die Sache durchaus nicht anders als wie etwa ein Livius, wenn er seinen Helden lange Reden in den Mund legt, und da die späteren Schriftsteller dies alle thun, so muss dies Verfahren, das einen romanhaften Beigeschmack hat, ein öffentliches Geheimnis gewesen sein und kann nicht einmal die Leser, die es mit erbaulichem Lesestoff versah, getäuscht haben. **9.** וְהָיָה steht in volkstümlichen Schriften oft für וַיְהִי, das im Pentateuch durchgeführt ist. קֹל ist von קָלַל abzuleiten; das מִקֹּל passt zwar zu der nächsten Fortsetzung: in Folge ihres gemeinen Hurens entweihte sie (lies וַתַּחֲנִף, das Hiph.) das Land, jedoch nicht zu dem zweiten Satz: und brach die Ehe u. s. w., deshalb liest man wohl besser nach der LXX לְקֹל: bei ihrem gemeinen Huren. Für diesen Autor ist natürlich der Begriff der Entweihung des Landes ganz am Platz (s. zu v. 1 2): die Entweihung des Landes durch den Götzendienst (vgl. 2 7) ist ja die Ursache des Exils. **10.** ***Auch bekehrte sich bei alledem ihre treulose Schwester Juda nicht zu mir von ganzem Herzen, sondern zum Schein.*** „Bei alledem" ist sonderbar genug, aber der Verf. denkt an die schreckliche Thatsache, dass das heilige Land profaniert wurde, und meint, das hätte doch eigentlich Juda zur Besinnung bringen müssen. Aber Juda hat sich zwar bekehrt, jedoch nicht gründlich: die deuteronomische Reform ist nicht recht durchgedrungen, denn sonst wäre Juda nicht exiliert worden. Dass der Schade tiefer steckte, ist wohl dem Jeremia, nicht aber den nachexilischen Juden klar geworden. „Von ganzem Herzen" ist bekanntlich ein Lieblings-

ausdruck des Deuteronomiums. Wozu dient nun diese lange Auseinandersetzung über die Versündigung Nordisraels und Judas? Sie soll erklären, warum Jeremia in v. 12b 13 die Rückkehr Nordisraels weissagt, wie der Autor meint. Um jene Strophen vorzubereiten, wird zuerst **11** aus dem Vorhergehenden das Facit gezogen, eingeleitet, wie es die Ergänzer lieben, durch ein neues: Jahwe sprach zu mir. Das Facit ist: *die abgekehrte Israel hat sich gerechter gezeigt, als die treulose Juda*, vgl. zum Ausdruck Lk 18 14. Israel, will der Verf. sagen, hat es nicht anders gemacht, als wie man von einem solchen Zöllner und Sünder erwarten konnte, aber Juda war doch das Volk der wahren Thora und des legitimen Tempels; sündigt es ebenso arg, so ist das doch zehnmal schlimmer. Ein und dieselbe Sünde wiegt ganz verschieden, wenn sie von einem Juden und wenn sie von einem Samariter begangen wird. Ist also Nordisrael besser, so kann es aus der Verbannung zurückgerufen werden, selbstverständlich unter dem Vorbehalt der Bereuung seiner Abkehr. Jetzt kann also Jeremias vermeintliche Aufforderung an Nordisrael, zurückzukehren, gebracht werden. Aber nicht mit einfacher Citierung seiner Worte; sie werden **12** erst wieder pomphaft eingeführt. Jeremia muss „gehen" (vgl. zum Ausdruck zu 2 2) und „gegen Norden" die mit שׁוּבָה beginnenden Strophen „ausrufen", gegen Norden nicht deshalb, weil Israels Land nördlich von Juda lag, sondern weil Nordisrael nach Norden hin verbannt worden ist II Reg 17 6. Eine seltsame Scene: der Prophet stellt sich irgendwo auf und ruft, das Gesicht nach dem Norden gewendet, seine Worte in die leere Luft hinaus. Hesekiel hat diese magische Symbolik in die Literatur eingeführt. Für unseren Autor bedeutet jenes שׁוּבָה: kehre aus der Verbannung zu Jahwe zurück, Nordisrael! Jer aber denkt garnicht an die weggeführten Israeliten, sondern an das Israel, das, aus Juda, Benjamin und etwaigen Resten Nordisraels bestehend, noch in Palästina wohnt; er denkt auch nicht an eine Rückkehr aus dem Exil, sondern an eine Umkehr von dem Dienst der Baale zu Jahwe wie in v. 1-5. Seine erste Strophe lautet: *Kehr um, o abgekehrtes Israel, Zu mir, spricht Jahwe; So will ich dich nicht finster anblicken, Denn gütig bin ich.* Lies שׁוּבִ הַמְּשֻׁבָה (Imp. fem.!) und setze hinter יִשְׂרָאֵל das אֵלַי wieder ein, das wegen seiner Ähnlichkeit mit den Schlusskonsonanten des Eigennamens ausgefallen, in der LXX aber noch vorhanden ist; lies ferner nach der LXX am Anfang des zweiten Distichons וְלֹא statt לוא, verwandele endlich בָּכֶם, das aus dem Bilde fällt, in בָּךְ. Das zweite נְאֻם־י׳ ist vermutlich wie in 1 19 entstanden, indem ein אָנֹכִי als אֲנִי נ׳ י׳ gelesen wurde. Das Substantiv מְשֻׁבָה hat Jer wohl gewählt, weil er zu dem masc. יִשְׂרָאֵל keine weibliche Adjektivform setzen mochte und doch ein Feminin nötig hatte. Das Gedicht bringt deutlich einen Fortschritt im Gedanken, wenn man auf v. 1-5 zurückblickt. Dort hiess es: kann ein verbuhltes Weib zu ihrem Ehemann zurückkehren? und am Schluss: soll ich dir ewig zürnen müssen? — hier heisst es: ich bin kein Freund des Zürnens, ich bin milde, komme nur, ich werde dich nicht zornig ansehen (הִפִּיל פָּנִים, das Gesicht senken, ὑπόδρα, von unten herauf, mit zusammengezogenen Brauen, finster jemanden anblicken vgl. Gen 4 6), sondern dich freundlich empfangen. Ein warmes Wort! Jeremia hat in seiner ersten Periode die Notwendigkeit des Untergangs nicht an-

genommen, eine Umkehr des Volkes erhofft und für möglich gehalten. Die zweite Strophe umfasst neben dem Schlusssatz von v. 12 **13**[a]: ***Ich will nicht ewig Zorn festhalten, Nur erkenne deine Schuld, Denn gegen Jahwe deinen Gott Warst du ganz treulos.*** Auch hier ist wohl mit der LXX am Anfang וְלֹא zu schreiben; ausserdem wird man vor פָּשַׁעַתְּ Metrums wegen etwa den Inf. abs. פָּשׁוֹעַ einschalten müssen. Der erste Satz knüpft wieder deutlich an v. 5 an. **13**[b] enthält die dritte Strophe: ***Du spreiztest deine Kniee den Fremden Unter jedem grünen Baum Und hörtest nicht auf meine Stimme, Spricht Jahwe [dein Gott].*** Für דְּרָכַיִךְ, das zu der folgenden Ortsbestimmung nicht passt, ist בִּרְכַּיִךְ zu lesen, vielleicht auch תְּפַשְּׂקִי für תְּפַזְּרִי vgl. Hes 16 25; ausserdem ist שְׁמַעְתֶּם nach der LXX in שָׁמַעַתְּ, 2. pers. sing. fem., zu verwandeln. Die Verwandtschaft dieser drei Strophen mit den Gedichten 2 2[b] 3 14-37 3 1-5 liegt auf der Hand. Mehr Strophen werden vorerst nicht mitgeteilt; der Prophet erhält erst v. 19 wieder das Wort, denn es drängt den Bearbeiter, seine mit der Rückkehr der vermeintlichen Nordisraeliten zusammenhangenden Ideen auszusprechen. In **14** erlaubt er sich, um eine passende Anknüpfung zu finden, eine kleine Anleihe bei seinem Propheten, denn der erste Satz ist wörtlich aus v. 22 genommen. Aber er versteht wiederum den Propheten falsch, denn sein שׁוּבוּ bedeutet: kehrt aus dem Exil zurück (vielleicht mit dem Nebenbegriff: als Bekehrte), wie die Fortsetzung zeigt: ***denn ich bin euer Baal*** (Herr) ***und werde euch holen*** u. s. w. Den Ausdruck בָּעַלְתִּי, den er wie מָשַׁל mit בְּ konstruiert, wählt er wohl mit Rücksicht auf den falschen בַּעַל, dem Nordisrael früher nachgelaufen ist — oder hat er schon 31 32 in seiner gegenwärtigen Gestalt gelesen? Nach der Rückkehr Nordisraels in sein Land wird Jahwe je einen aus jeder Stadt, je zwei aus jedem Geschlecht als Repräsentanten ihrer Bezirke nach dem Zion bringen. Das ist augenscheinlich derselbe Gedanke, den Hesekiel 48 19 ausspricht, und Hesekiel wird sein Urheber sein, da er im Einklang mit seinem ganzen Schema der künftigen Landesverfassung steht. Dagegen ist vollkommen undenkbar, dass ein Prophet vor der deuteronomischen Reform und ohne Hesekiels Vorliebe für solche gesetzlich theokratische Symbolik auf eine solche Idee gekommen wäre; wie Jeremia über das künftige Verhältnis der Nordisraeliten zum Tempel denkt, zeigt 30 5 6. Für אֶתְכֶם ist jedenfalls אוֹתָם zu schreiben, da ja nicht alle Nordisraeliten nach der heiligen Stadt gebracht werden sollen. Das Volk soll dann aber **15** „Hirten" nach Jahwes Herzen bekommen, die es „mit Erkenntnis und Einsicht" weiden. Auch dieser Vers ist wahrscheinlich von Hesekiel (34 23) abhängig, denn die Stelle 23 1-8 könnte leicht von demselben Autor stammen, den wir hier haben. Gemeint ist die Wiederherstellung der Davididenherrschaft (vgl. 23 4 5), jedoch in dem Sinn, in dem die Späteren sie auffassten: die Könige sind in erster Linie die Wächter der Thora. דֵּעָה (die LXX liest רָעָה) und הַשְׂכֵּיל sind Accus. s. GES.-KAUTZSCH[26] § 113h. An diese messianisch auslaufende Weissagung sind in

3 16—18 einige Schnitzel angereiht, die auch mit der goldenen Zukunft zu thun haben, jedoch mit dem Vorhergehenden nur in losem Zusammenhang stehen, zum Teil sogar nur schlecht vereinbar sind, also von anderer Hand herrühren. Denn v. 16 redet nicht

die Nordisraeliten, sondern das künftige Israel, vielleicht gar nur die Juden an, und v. 18 spricht über die Rückkehr der Juden und Israeliten anders als v. 14f.

16. Wenn das Volk „in jenen Tagen" — diesen unbestimmten Ausdruck lieben die Ergänzer — sich mehrt, wie Hes 36 11 verheissen ist (der Ausdruck רָבָה וּפָרָה stammt daher, vgl. übrigens wieder Jer 23 3), dann wird man nicht mehr von der „Lade des Bundes Jahwe" sprechen, nicht einmal mehr an sie denken, sie jedenfalls nicht wieder herstellen. Es ist klar, dass hier nicht zu den Nordisraeliten gesprochen wird, sondern zu den Leuten, die an eine Wiederherstellung der Lade denken konnten, zu den Juden. Der Vordersatz: wenn ihr wieder zahlreich werdet, der ja eigentlich in keinem inneren Verhältnis zum Nachsatz steht, weist auf eine Zeit hin, wo die jüdische Bevölkerung in Palästina in starkem Wachsen begriffen war und der Gedanke, mindestens den Kult in alter Herrlichkeit wiederherzustellen, sich regte, ein Gedanke, der z. B. den Chroniker zu seinen weitläufigen Schilderungen der davidischen Kultuseinrichtungen veranlasst hat. Die alte Jahwelade, in deren Stein die Gottheit hauste, wurde erst längere Zeit nach ihrem Verlust (durch die Verbrennung des Tempels 586) in die „Bundeslade" umgewandelt, indem man nämlich ihren Stein willkürlich mit den beiden Steinen des Dekalogs identificierte (Dtn 10 1 ff. I Reg 8 9). Zur Zeit unseres Autors müssen manche Juden in dem zweiten Tempel die Lade sehr vermisst haben, weil sie in ihr das Palladium des Volkes, die Garantie der thatsächlichen Gegenwart der Gottheit sahen. Die Meinung, dass dem zweiten Tempel die Gottesfülle des ersten fehle, war ja ganz allgemein, ebenso auch die Überzeugung, dass die grosse eschatologische Wendung sie dem Tempel und dem Lande zurückbringen werde (vgl. z. B. zu Ps 85 9 10). In II Mak 2 4 ff. wird die Sage erwähnt, die alte Lade sei gar nicht zerstört, sondern von Jeremia auf dem Berge Nebo versteckt worden. Unser Autor kennt diese Sage noch nicht, ebensowenig diejenigen, die zu seiner Zeit die Frage erwogen, ob man sie nicht wiederherstellen solle. Diese Erwägung beweist übrigens an sich selbst, dass ihre Urheber die Lade nicht mehr als Jahwes Panim, sondern nur als ein, freilich unentbehrliches Kultgerät ansahen, was ja bei gesetzlich gesinnten Juden immer noch eine sehr hohe Schätzung ihres Wertes bedeutet. Unser Autor will aber nichts von einer Wiederherstellung wissen und verbietet sie gewissermassen mit seinem נְאֻם־י׳; wir wissen ja aus I Mak 4 46 und verwandten Stellen, dass man in späterer Zeit in schwierigen Fällen gern auf ein Orakelwort hörte. Fragt man nun, warum die „Bundeslade" nicht mehr nötig sein soll, so erhalten wir **17** die indirekte Antwort, Jerusalem werde „in jener Zeit", in der eschatologischen Endzeit, der „Thron Jahwes" heissen. Das will sagen: in der messianischen Zeit wird sich die göttliche Lichtglorie vom Himmel niederlassen und damit Jahwe selber auf dem Zion Wohnung nehmen, vgl. aus zahlreichen Stellen darüber nur Jes 4 5 6. Das ist ja viel mehr, als die Lade bedeutet und bietet. Mit dem Ausdruck „nennen" und der Erfindung neuer Namen für Jerusalem, das heilige Land und seine Bewohner spielen die Eschatologiker ungemein gern vgl. Hes 48 35 Jer 33 16 Jes 62 2 4 12 58 7 12 60 18 61 6 65 15 u. s. w. Die zweite Hälfte von v. 17 sagt, dass alle Völker sich

zu der heiligen Stadt versammeln und nicht mehr der Starrheit ihres bösen Herzens nachgehen werden. Es liegt auf der Hand, dass so nur ein spät lebender Jude schreiben kann. Er erwartet nicht allein, dass Jerusalem als Jahwes Wohnsitz der religiöse Mittelpunkt der ganzen Welt sein werde (Sach 2 14 15), sondern hat auch schon die Ansicht, dass die Heiden eigentlich nur aus Verstocktheit Heiden sind. Das weist auf eine Zeit hin, wo die Juden sich so völlig in ihre Gesetz- und Offenbarungstheologie eingesponnen haben, dass sie die übrigen Menschen nicht mehr verstehen und hochmütig auf sie herabsehen. Für die wahre Religion werden die Heiden durch den Glanz gewonnen werden, der künftig auf Jerusalem ruht. Den Ausdruck „Herzensstarrheit“ würde kein vorexilischer Autor von den Heiden gebrauchen. Ist v. 17 jung genug, so ist noch jünger der in der LXX noch fehlende Zusatz: לְשֵׁם י׳ לִירוּשָׁלָם: nach dem Namen Jahwes, nach Jerusalem. Der „Name Jahwes“ bezeichnet hier wie z. B. Jes 18 7 und in vielen anderen jungen Stellen den Jahwekult und das theokratische Regiment, die ihren Sitz im Tempel haben. Dahin haben sich die Heiden wenigstens zu den grossen Festen einzufinden (Sach 14), von da aus wird die Welt regiert. Mit dem neuen Eingang „in jenen Tagen“ tritt **18** ein neuer Autor auf, der wieder ganz hinter den Inhalt von v. 14–17 zurückgreift, denn er sagt: es werde Juda zu Israel gehen (עַל statt אֶל) und dann mit ihm aus dem Nordlande (und, setzt die Vorlage der LXX hinzu, aus allen Ländern) nach dem Lande kommen, das Jahwe ihren Vätern (lies mit der LXX אֲבוֹתֵיהֶם) zum Erbe gegeben habe. Während v. 14 vom Standpunkt des schon zurückgekehrten Judas aus spricht, nimmt der Verf. von v. 18, wohl bewogen durch die Rücksicht auf Hesekiel oder Sacharja (2 10), eine gleichzeitige Rückkehr beider Völker an und denkt sich, die im Auslande, besonders im Norden wohnenden Juden werden, wenn die Zeit da ist, erst die Nordisraeliten ausfindig machen und dann mit ihnen und wohl als ihre Führer heimkehren. Dieselbe Ansicht vertritt die gleichfalls junge Stelle Hos 2 1–3, wo in v. 2 das הָאָרֶץ auf Grund unserer Stelle zu verbessern sein wird (etwa in הָאֲרָצוֹת). Ist die Hoseastelle durch die Diadochenkriege und ihre Folgen angeregt worden? Die vereinigten Juden sollen sich ja ein Oberhaupt wählen und sich selbständig machen, gerade so wie es die Heerkörper und die Provinzen der Griechen machten; der Tag von Jesreel wäre für die Juden dasselbe gewesen, was der Tag von Gaza oder von Ipsos für die übrige Welt war, die Juden hätten dasselbe errungen, was nicht lange nachher im Nordlande die Parther errangen. Unsere Stelle ist eher noch jünger als die Hoseastelle und vielleicht von ihr abhängig. In

3 19–4 4 ist wieder dem Jeremia das Wort vergönnt, wenn auch nicht ohne den Kommentar der Ergänzer. Zwischen v. 12^b 13 und **19^a** scheint nichts ausgefallen zu sein, vielmehr bildet die erste Strophe die beste Fortsetzung zu der Klage über die Vergehen Israels: *Ich aber, ich hatte gedacht: Wie will ich dich Söhnen gleichstellen Und dir geben ein köstliches Land, Das herrlichste Erbe!* Hier wird Jahwe als Vater gedacht, der seinen Kindern Güter austeilt. Die Redensart: ein Weib (Frau oder Tochter) unter Söhne setzen (lies בְּבָנִים), bedeutet, es als vollen Erben einsetzen, resp. bei der Ver-

heiratung der Tochter diese (nicht verkaufen, sondern) wie einen Sohn ausstatten. So giebt Hiob seinen Töchtern das gleiche Erbe wie seinen Söhnen, lässt sie erben בְּתוֹךְ אֲחֵיהֶן (s. zu Hi 42 15 und vgl. Num 27 1 ff.). Jahwe hat keine Söhne, wenn man nicht die anderen Völker als solche ansehen will, aber er hat eine Tochter, Israel, die setzt er in Sohnesrechte ein, indem er ihr das herrlichste Land giebt, Palästina. Die Ausdrücke, deren sich Jer hier bedient, חֶמְדָּה, צְבִי, sind bei den Späteren beliebt geworden. גוֹיִם geht nicht mehr in den Vers und passt wohl auch nicht zu Jeremias Meinung: man kann wohl ein Land das herrlichste Land nennen, ohne damit sagen zu wollen, dass es besser sei als alle anderen; lies daher צְבָאוֹת, Plur. von צְבִי. Lehrreich und interessant ist zu beobachten, dass die LXX das אֵיךְ als Abkürzung von אָמֵן יְהוָה כִּי auffasst; das kann sie offenbar nur deshalb, weil thatsächlich solche Abkürzungen ganzer Phrasen auf die Anfangsbuchstaben der Wörter ganz gewöhnlich waren und weil der bekannte Abkürzungsstrich א״ך noch nicht gebräuchlich war. Die Strophe greift, wie 2 2ᵇ 3, auf den Anfang des Freundschaftsverhältnisses zwischen Jahwe und Israel zurück. Ebenso die erste Hälfte der folgenden **19ᵇ 20**: *Und ich dachte, du wirst mich Vater nennen Und dich nicht von mir wenden: Aber wie ein Weib ihrem Freund untreu wird, Wurdest du mir untreu.* Qre schreibt v. 19ᵇ mit Recht תִּקְרְאִי und תָּשׁוּבִי, sollte aber auch in v. 20 בְּגַדְתֶּם in בָּגַדְתְּ (2. p. fem.) umgewandelt haben; die versehentliche Einsetzung des Plurals hat wohl den Zusatz „Haus Israel" veranlasst. Für מֵרֵעָהּ liest die LXX besser בְּרֵעָהּ. Die erste Hälfte der Vergleichung v. 20 entbehrt der Partikel „wie", ähnlich wie oft in den Sprichwörtern. רֵעַ, Freund, hat der Prophet vermutlich geschrieben, weil er im Vorhergehenden Israel nicht als Eheweib, sondern als Tochter oder allgemein als Weib behandelt hatte. Das נְאֻם־י׳, vom Metrum ausgestossen, lassen wir gern fahren.

Es scheint, dass v. 12ᵇ 13 19 20 zusammengehören und ein selbständiges Glied in der Liederkette von 2 2ᵇ—4 4 bilden. Es hat uns in dem allgemeinen Gedankengang um einen wichtigen Schritt vorwärts gebracht, wie zu v. 12ᵇ 13 gezeigt wurde. Jetzt fehlt nur noch eins: die Willigkeit des Volkes, besserer Einsicht nachgebend zu Jahwe zurückzukehren. Und die ersten Spuren dieser Einsicht und dieser Willigkeit glaubt Jeremia entdeckt zu haben. Das nächste Gedicht 3 21–25 spricht es aus.

21. *Ein Laut ward auf den Lichtungen gehört, Flehentliches Weinen, Dass sie gekrümmt ihren Weg, vergessen Jahwe ihren Gott!* Lies תַּחֲנוּנִים. בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל ist Glosse, veranlasst durch das plötzliche Auftreten des Plurals, wenn nicht der Glossator die Nordisraeliten als die Reuigen bezeichnen will. Die שְׁפָיִים sind wieder ein Beweis dafür, dass dies Gedicht zu dem mit 2 2ᵇ beginnenden Cyklus gehört, denn ohne 3 2 wüsste man gar nicht, was die Nennung der Berglichtungen hier will. Von den Lichtungen, wo das Volk sich dem Afterkult hingiebt v. 2, hört der Prophet es klagen über seine Verirrung. Es ist ein Hören mit dem geistigen Ohr, es ist die Volksseele, die klagt, die mitten in dem sinnlichen Treiben auf den Höhenheiligtümern das Gewissen spürt und der wahren Pflicht und des wahren Glücks bewusst wird. Es ist dies eine der schönsten Stellen im B. Jeremia, ein wundervolles Zeugnis für die Feinfühligkeit des Mannes, der das Innere des Menschen und seine Be-

deutung für die Religion recht eigentlich erst entdeckt hat. In seinen lichten, besseren Augenblicken spürt das Volk eine Sehnsucht, zu Jahwe zurückkehren zu dürfen, aber diese Sehnsucht kann sich nur in flehentlichem Weinen kundgeben, denn das Volk ist ja befleckt und verstrickt (v. 3), und — wird Jahwe es wieder annehmen? Hosea lässt in dem herrlichen Gedicht 5 14–6 4 das Volk ebenfalls von dem Verlangen nach Rückkehr zu Jahwe ergriffen werden, aber dort ist das Volk nur durch das Unglück dazu getrieben, ist leichtherzig gestimmt, meint, Jahwe werde es sofort wieder annehmen und heilen, und muss dann hören, dass Jahwe an der Beständigkeit, an der Echtheit seiner plötzlich erwachten und so selbstsüchtigen Zuneigung zweifelt. Jeremia aber denkt nicht an solche Wallungen und Stimmungen, die, durch das momentane Unglück erzeugt, auf der Oberfläche bleiben, sondern spürt etwas von dem inneren Sehnen der Menschenseele zum wahren Gott, das durch den Lärm des Tages hindurchbricht, das sich durch den Sinnengenuss nicht übertäuben, wie viel weniger befriedigen lässt, und so fällt bei ihm das Zwiegespräch zwischen Gott und dem Volk ganz anders aus **22**: *Kehrt her, abgekehrte Söhne, Ich heile eure Abkehr* (lies אֶרְפָּא מְשׁוּבֹתֵיכֶם)! *„Siehe wir kommen zu dir, Denn du bist unser Gott“* — streiche יהוה; zu der Form אָתָנוּ für אָתִינוּ s. Ges.-Kautzsch[26] § 75 rr. Jahwe will die Abkehr heilen, die Befleckung und Verstrickung wegnehmen, sie sollen nur kommen. Jauchzend nimmt das Volk die Einladung an, ist er doch Israels Gott, und fährt dann fort **23**: *Wahrlich, zum Betrug dienen die Hügel, Der Lärm der Berge, Nur auf Jahwe unserem Gott beruht Das Heil Israels!* Mit der LXX ist zu lesen הַגְּבָעוֹת הֲמוֹן הֶהָרִים. Auf den Hügeln und Bergen war der Lokalkult betrieben und zwar in lärmender Weise. Offenbar hat den zartsinnigen Jer der wüste Lärm der Orgien besonders angewidert, den er in Anathoth von den Höhenheiligtümern der Landschaft herüberschallen hörte. Die Feste auf den Bamoth waren volkstümlich lustig, rohe Kirmessfeiern. Die Honoratioren des Ortes liessen es sich auf der Bama schmecken (vgl. I Sam 9 11 ff.), man ass und trank, als ob man morgen tot sei (vgl. Jes 22 13 28 7 8, wonach es allerdings auf dem Zion nicht besser zuging), lärmende Musik begleitete die Processionen und die Opfer (Am 5 21 ff.), wohl auch die Opfermahlzeit, Prophetenbanden führten ihre nervenreizenden Tänze auf (I Sam 10), Volkssänger sangen ihre Balladen und ihre Spottgedichte, und die Reicheren „schlichen sich bei Seite mit den Huren“ (Hos 4 14 Am 2 7). Zur Zeit des Jeremia wird nach den verheerenden Stürmen, die seit hundert Jahren über die Landschaft gegangen waren, nach der allgemeinen Auflösung des Volkslebens und der Verarmung des Bauernstandes, die ihre Folgen waren (s. Cap. 34), der ländliche Lokalkult noch mehr verwildert sein; wüste Orgien und rohe Lustigkeit sollten über die Misere des Daseins hinwegtäuschen, Aberglaube und Hingabe an die grausamen Instinkte, die zugleich mit der Wollust zu erwachen pflegen, sollten das ersetzen, was von der naiven Fröhlichkeit und Frömmigkeit der alten Zeit verloren gegangen war. Wird sich Jeremia getäuscht haben in der Ahnung, dass mancher Teilnehmer und Zuschauer gleich ihm von einem tiefen Unbehagen erfasst wurde, dass manche reinere Seele, mancher Biedermann von altem Schlage entsetzt war über den Taumel und

die zunehmende Verrohung, dass manch einfacher Mensch, der vielleicht wie früher Amos die reinere Luft der einsamen Steppe geatmet und an alter Vätersitte festgehalten hatte, den tiefen Gegensatz zwischen der herben, schlichten, keuschen Jahwereligion und diesem Kultus der Sinnlichkeit deutlich empfand, dass er je länger desto mehr fühlte, wie sehr der tierische Taumel und der Aberglaube die Verblendeten betrüge und wie nur in der reinen, sittlichen Jahwereligion das Volk gesunden könne? In **24 25** steckt vielleicht eine echte Strophe Jeremias, aber sie ist von erklärenden Zusätzen fast verschüttet, und auch sonst hat wohl eine spätere Hand eingegriffen. Besonders unerträglich ist es, dass das Wort בֹּשֶׁת in v. 24 im Sinne „Baal", dagegen v. 25 in der gewöhnlichen Bedeutung „Schande" gebraucht ist. Da es zweifelhaft ist, ob schon Jeremia den Ausdruck בֹּשֶׁת für Baal gebraucht hat, den man nur versteht, wenn man ihn von anderswoher und zwar aus jüngeren Schriften oder Textänderungen kennt, da ferner dieser Ausdruck nicht besonders motiviert ist, weil doch die Schande nicht „frisst", da er endlich auch keinen scharfen Gegensatz zu Jahwe, der eben vorher mit Emphase genannt ist, ausspricht, so glaube ich, dass hier nur die spätere Spielerei mit dem Namen Baal vorliegt und dass Jer geschrieben hat: הַבַּעַל אָכַל. Der erste Doppelstichos scheint gelautet zu haben: ***Aber der Baal*** (s. zu 2 8) ***hat gefressen von unserer Jugend an Den Erwerb unserer Väter.*** מִנְּעוּרֵינוּ stellt man wohl besser hinter אָכַל. Solange sie zurückdenken können, bekennen die Israeliten, hat der Baalkult nur an ihrem Wohlstand gezehrt, hat das verschlungen, was die Vorfahren erworben (יְגִיעַ eigentlich Mühe, dann deren Folge, der Besitz) und hinterlassen haben; denn der Baalkult verlangt nicht allein viele Opfer, sondern auch viel Zeit und entnervt und verdummt seine Anhänger durch das Sinnenleben und den Aberglauben. Die Aufzählung v. 24b kann schon als solche nicht von Jeremia, sondern nur vom Ergänzer herrühren; letzterer hat aber ersteren nicht recht verstanden, sonst hätte er das Suff. der 1. pers. plur. geschrieben, denn die Verarmung der Väter geht uns hier gar nichts an, es handelt sich, wie der Ausdruck „von unserer Jugend an" deutlich genug zeigt, um die Redenden selber. Und nicht einmal ein schlechter Schriftsteller würde in einem selbständigen Zusammenhang die Kinder unter dem Erwerb der Väter mit aufführen — erwähnt sind sie natürlich wegen der Kinderopfer —, ausserdem sind ja die Redenden selber die Kinder ihrer Väter; so schlecht schreibt offenbar nur ein Kommentarschreiber. Das zweite Distichon steckt in den ersten vier Wörtern von v. 25: ***Wir legen uns nieder in unserer Schande, und bedecken soll uns Unsere Beschämung!*** Sie wollen sich auf die Erde legen (denn שָׁכַב bedeutet doch: sich auf das Lager legen, nicht: sich vor Jahwe niederwerfen), die Schande als Bett und die Beschämung als Bettdecke benutzen. Das Bild weist auf den Brauch an Buss- und Fastentagen hin, wo man sich der Arbeit, des Ausgehens, der Teilnahme an öffentlichen Lustbarkeiten begiebt, den Kopf hängen lässt, im Staube liegt und die gewohnten Bequemlichkeiten, weiches Bett und Bettdecke, verschmäht. So will also das Volk der Aufforderung Jahwes, seine Schuld zu erkennen v. 13, entsprechen. Die weiteren Sätze in v. 25 erinnern mit jedem Buchstaben an nachexilische Beichten vgl.

besonders Esr 9 6 f. Dan 9 8 10. Charakteristisch ist für diese, dass die Väter in die Selbstanklage mit hereingezogen werden. Das begreift man ja für die nachexilische Zeit, wo alle Leiden der Gegenwart nur eine Folgeerscheinung jener grossen alten Schuld sind, durch die das Volk zertrümmert wurde, für die frühere Zeit wäre eine solche Anklage der Väter kaum verständlich. Das „von unserer Jugend an“ in v. 25 hat augenscheinlich einen anderen Sinn als dasselbe Wort in v. 24; in v. 25 bezieht es sich auf die Jugend des Volkes als solchen, auf die Widerspenstigkeit der Väter in der Wüstenzeit, während es v. 24 im eigentlichen Sinn die Jugendzeit der Redenden meint. Ob man nun 4 1-4, soweit es dem Jeremia angehört, als die zweite Hälfte des mit 3 21 beginnenden Gedichtes oder als ein selbständiges kleines Gedicht auffasst, ist ziemlich gleichgültig, jedenfalls schliesst es sich eng an das Vorhergehende an und bildet zugleich den Abschluss des ganzen Cyklus von 2 2[b] an. Auf die Selbstdemütigung des Volkes 3 24 f. antwortet Cap. 4 Jahwe **1**: ***Wenn du umkehrst, Israel, Darfst du zu mir zurückkehren, Und wenn du entfernst deine Greuel, Darfst du vor mir nicht fliehen.*** Mit der LXX muss man das ן vor לֹא תָנוּד streichen und mit diesem Verb das vorhergehende מִפָּנַי verbinden, das dem אֵלַי v. 1[a] entspricht. נוּד מִפְּנֵי יהוה bedeutet sachlich: verbannt sein von Jahwes Angesicht (d. h. von der Teilnahme am Kultus) und aus Jahwes Land vgl. Gen 4 12 14: Kain darf sich an keinem Ort, wo Jahwe verehrt wird, mehr sehen lassen. Die Greuel sind Bilder der Baale, Amulete u. dgl. (s. zu 2 7). Das נְאֻם־י' wird wieder durch das Metrum ausgestossen. Zu dieser ersten Strophe bringt der Ergänzer in **2** einen Zusatz: wenn Israel bei Jahwe in Wahrheit, Recht und Gerechtigkeit schwört, so „werden mit ihm (Israel) Völker sich segnen und seiner sich rühmen“, werden stolz sein auf ihre Verbindung mit ihm und im Verkehr die Segensformel anwenden: sei gesegnet wie Israel! וְנִשְׁבַּעְתָּ ist Vordersatz zu dem Citat, das v. 2[b] aus der späten Stelle Gen 22 18 oder 26 4 beibringt und zwar als wörtliches Citat, bei dem nicht einmal בו in בְּךָ umgewandelt ist (in der LXX ist der zweite, an das eigentliche Citat angeschlossene Satz etwas erweitert: sie werden rühmen den Gott in Jerusalem). Der Schwur bei Jahwe ist so viel wie ein Bekenntnis zu Jahwe; dies Bekenntnis verlangt das Deuteronomium (6 13 10 20) von den Gesetzestreuen. Zu Jeremias Zeit haben ohne Zweifel alle Juden, auch die Liebhaber der Lokalkulte, den Schwur „beim Leben Jahwes“ alle Tage hören lassen und zwar ohne damit zu heucheln, denn sie hielten sich, wie 2 35 zeigt, für gute Jahweverehrer; freilich scheuten sich nach 5 2 manche nicht, ihre Lügen mit einem solchen Schwur zu bekräftigen. Aber unser Autor meint vor allem das unbedingte Festhalten am ganzen Umfang der gesetzlichen Einrichtungen und Vorschriften der Jahwereligion; zu seiner Zeit muss es viele schlechten Juden gegeben haben, die unter Umständen die Thora verleugneten; übrigens hat er die Stelle Jes 48 1 offenbar schon in ihrer jetzigen Verfassung gelesen, erweist sich also in jeder Beziehung als spät lebenden Juden. Auch in **3 4** ist dem echten alten Gut allerlei Fremdes beigemischt. Die erste Strophe lautet v. 3: ***Denn so spricht Jahwe: Brecht euch einen Neubruch, Und säet nicht auf Dornen, ...*** Der letzte Stichos fehlt. Zu streichen ist jedenfalls das aus

Jes 5 entlehnte: „zu dem Mann von Juda und [den Bürgern von] Jerusalem", denn Jer spricht nicht blos zu Juda, sondern zu „Israel". Das Sätzchen: „brecht euch einen Neubruch" steht zwar auch Hos 10 12, ist dort aber vielleicht ein Zusatz, braucht aber auch dann, wenn es dort echt ist, kein Plagiat zu sein, weil es eine volkstümliche Redensart gewesen sein dürfte. Das כִּי bezieht sich auf die v. 1 gestellten Bedingungen zurück: brecht vollkommen mit den ausgearteten Volkskulten, sonst werden diese, wie Dornen die Saat (Mt 13 7), die neu gewonnene bessere Einsicht (3 23b) und die guten Folgen der Umkehr bald wieder ersticken. Das כֹּה אָמַר י׳ mag geschrieben sein, um dem Schluss des Gedichtscyklus mehr Feierlichkeit zu geben. Doch ist es möglich, dass v. 3 dem Jer nicht angehört, zumal die Strophe unvollständig ist. Hingegen ist gegen die Echtheit von v. 4, der ebenfalls direkt an v. 1 anschliessen könnte, kaum ein Einwand zu erheben: ***Beschneidet euch Jahwen und entfernt Die Vorhaut eueres Herzens*** (lies עָרְלַת), ***Dass nicht ausgehe wie Feuer mein Grimm Und brenne ohne dass einer löscht.*** Das „Mann Judas und Bürger Jerusalems" soll wohl keine Wiederholung der gleichen Worte in v. 3 sein, sondern ist nur die an den verkehrten Ort geratene Variante oder Korrektur dazu. Das nachschleppende „ob der Bosheit eurer Thaten" ist eine beliebte Phrase der Ergänzer, die besonders auch das מִפְּנֵי ungewöhnlich oft anwenden; in 21 12b, wo v. 4b wiederholt ist, fehlt jene Phrase in der LXX. Der Anfang unserer Strophe ist Dtn 10 16 30 6 benutzt. Der Satz: beschneidet euch für Jahwe, scheint anzudeuten, dass die Beschneidung gewöhnlich nicht Jahwes wegen geübt wurde. Nach Jos 5 9 muss vielfach die Beschneidung als Gebot der Civilisation betrachtet worden sein, das überhaupt mit der Religion fast nichts zu thun hatte, denn dort gilt sie als Nachahmung ägyptischer Sitte. Das könnte auch hier gemeint sein; Jer hätte seine Zeitgenossen damit aufgefordert: wenn ihr euch körperlich beschneiden lasst, um in der menschlichen Gesellschaft als reine und feine Leute zu erscheinen, so solltet ihr, wenn ihr mit Jahwe leben wollt, jene geistige und sittliche Rohheit und Unsauberkeit beseitigen, die dem Menschen von Natur anhaften und die in jenen Afterkulten so widerwärtig an den Tag getreten sind. Möglich ist jedoch auch, dass die Beschneidung vielfach mit den Baalkulten verknüpft war und als Blutopfer an gewisse verderbende Nachtgestalten galt, die unbeschnittenen, neuverheirateten Männern gefährlich waren vgl. Ex 4 24 f. Dann wäre der Gegensatz folgender: nicht den Baalen, sondern Jahwen beschneidet euch, und nicht körperlich, sondern geistig; bringt ihr einem Baal ein körperliches Opfer, so bringt von jetzt an Jahwe das Opfer der Vorhaut des Herzens, opfert ihm die natürlichen Triebe, die unreinen, hurerischen Neigungen, die euch in die Verstrickung des Baalkults gebracht haben, werdet innerlich höhere, feinere, reinere Menschen. Denn sonst müsste der Zorn, der Jahwe jetzt wegen der Buhlerei des Volkes erfüllt, endlich ausbrechen wie ein Feuer. Die damit ausgesprochene bedingte Drohung lässt wieder deutlich erkennen, dass der Prophet einen grossen Zornesausbruch Gottes über Israel wohl für möglich hält, aber keineswegs als sicheres Zukunftsereignis, als unabwendbares Geschick weissagen will. Ein Mann, der so spricht, hat die Offenbarung 1 15 f. nicht erhalten.

Vielmehr läuft dieser älteste Liedercyklus Jeremias, 2 2^b 3 14—3 5 12^b 13 19—4 4, zwar ernst, aber doch überwiegend tröstlich aus; Jeremia hofft noch, dass das Gewissen des Volkes erwachen und dass eine Versöhnung zwischen dem zwar erzürnten, aber doch gütigen Jahwe und seinem tief gesunkenen, aber noch bekehrungsfähigen Volk zustande kommen werde. Und wenn man den ganzen Gedankengang dieses Cyklus in seinem planmässigen Fortschreiten verfolgt, so erkennt man, dass der Prophet ihn von Anfang an auf den zuletzt gelesenen Schluss angelegt hat. So arbeitet der junge Jeremia an einer Idee, die zu derselben Zeit unbekannte Männer beschäftigt, aber von ihnen eine ganz andere Behandlung erfahren hat: die Urheber des Deuteronomiums unternahmen es, durch eine gesetzliche Reform die Loslösung des Volkes von dem alten entarteten Lokalkult herbeizuführen, die Jer von der inneren und freiwilligen Umkehr des Volkes erwartet. Schon hier erkennt man den tiefen Gegensatz zwischen den Männern des Deuteronomiums und unserem Propheten. Beide arbeiten, scheinbar wenigstens, auf dasselbe Ziel hin, aber die Mittel sind vollkommen verschieden.

Der Cyklus ist sachlich so interessant wie wichtig, teils wegen der mehrfachen Hinweise auf die Lage und Politik des Reiches Juda in der ersten Periode der Regierung Josias, teils wegen der Beleuchtung der religiösen und sittlichen Zustände, die vor der deuteronomischen Reform in der judäischen Landschaft — zur Stadt Jerusalem kommen wir erst mit Cap. 5 — geherrscht haben. Er liefert aber einen nicht weniger wichtigen Beitrag zu der Entwicklungsgeschichte des Propheten selber. Man erkennt, wie er sich in die älteren Prophetenschriften, besonders die des Hosea und des Jesaia (hier besonders Jes 1 und 5) versenkt hat und noch vielfach von ihnen in seinen Anschauungen und im schriftstellerischen Ausdruck beeinflusst wird. Diese Abhängigkeit gereicht ihm nicht zum Tadel; dieselbe Erscheinung finden wir bei allen Heroen der Weltliteratur, deren Erstlingsprodukte wir kennen. Auch darin verrät sich die Jugendlichkeit des Autors, dass er oft Bild auf Bild herausschüttet, ohne sich Zeit zu lassen, sie vollkommen auszuführen, und ohne die Kritik und Selbstzucht anzuwenden, die das weniger Gute zu Gunsten des Besseren ausscheidet und Wiederholungen aus dem Wege geht. Er erinnert den Leser öfter an jenes Distichon, in dem Schiller Jean Paul wegen der Verschwendung seines Reichtums tadelt. Aber trotzdem spürt man schon hier, dass Jeremia ein Dichter von Gottes Gnaden ist, und die folgenden Capitel werden es vollends beweisen. Es ist, von literaturgeschichtlichem Standpunkt betrachtet, ein Jammer, dass Zeit und Umstände, vor allem der tragische Beruf und Lebenslauf des Mannes, diese herrliche Blüte an ihrer vollen Entfaltung behindert haben.

Wie der Dichter, so zeigt sich auch der Prophet in diesem Erstlingswerk noch nicht in seiner Reife, und das ist noch viel begreiflicher, denn der Charakter wächst langsamer als das Talent. Man könnte sogar behaupten, dass hin und wieder die Bilderlust des jungen Dichters den prophetischen Gehalt überwuchere, man denkt bei der Lektüre bisweilen daran, dass wir schon in die schreiblustige Periode einzutreten beginnen, in der die redseligen Prediger des Deuteronomiums, der ungeheuer weitschweifige Hesekiel, der fruchtbare Autor von Jes 40—55 sich an den Schreibtisch setzen und der Lakonismus der alten Volksredner fast ganz verschwunden ist. Gegen das Buch des Amos kann Jer 2—4 4 noch keinen Vergleich aushalten. Aber Jeremia hatte bis zum Jahre 621 noch nicht viel erlebt, wenn auch manches beobachtet, und er gehört zu den Naturen, die erst durch das Feuer gehärtet werden müssen. Das Feuer ist nicht ausgeblieben, im Kampfe mit Königen und Priestern, mit Propheten und Schriftgelehrten hat sich Jeremia das Anrecht erworben, neben die grössten Männer nicht blos seines Volkes, sondern der Weltgeschichte gestellt zu werden. Und doch haben wir schon in diesem Jugendwerk jene Feinfühligkeit gefunden, die den geborenen Psychologen anzeigt und den Jeremia später befähigt hat, das psychologische Moment mehr als einer vor und nach ihm in der alten Religion zur Geltung zu bringen; wir haben schon hier merken können, dass dieser Mann später nicht mit den Deuteronomisten durch Dick und Dünn gehen, dass sich in ihm das echte inspirierte Prophetentum gegen die Theologen zur Wehr stellen wird.

Wahrscheinlich hat einmal 2—4 4 ein Büchlein für sich gebildet, und wenn Jeremia

es mit anderen „Worten" dem Baruch diktiert hat (Cap. 36), so schliesst das nicht aus, dass es schon früher von ihm veröffentlicht und dass es in Anathoth und Umgegend gelesen worden ist. Mit 4 5 ff. beginnt nun aber eine andere Reihe von Gedichten, die nicht blos andere Stoffe behandeln, sondern auch in einem wichtigen Punkt, in Hinsicht der Zukunft des Volkes, eine etwas andere Auffassung aufweisen. Wir kommen zu den Skythenliedern Jeremias, in denen zwar nicht die völlige Vernichtung des Volkes, aber doch eine fürchterliche Verheerung des Landes angekündigt wird. Nicht blos aus Gründen der Bequemlichkeit, auch aus einem inneren Grunde, fassen wir zunächst

Cap. 4 5–31

als eine Einheit zusammen. Obwohl nämlich die Skythenlieder sich durch eine ganze Reihe von Capp. hindurchziehen, gehören doch die Lieder in 4 5–31 deswegen zusammen, weil sie noch in der Landschaft, vor Jeremias Übersiedelung nach Jerusalem, entstanden zu sein scheinen. Als bekannt setzen wir voraus, dass die wilden Reiterscharen der Skythen in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts jahrzehntelang Vorderasien beunruhigten und dass sie im Jahre 626 auch am judäischen Lande vorbeibrausten. Ob die Lieder vor oder nach 626 entstanden sind, das lässt sich nicht ausmachen, ist auch nicht von grosser Bedeutung. Wahrscheinlich hat ihre Abfassung sich durch mehrere Jahre hindurchgezogen. Nur das verdient vielleicht bemerkt zu werden, dass Jeremia sich in ihnen um andere Völker, die Israel hätten bedrohen können, nicht kümmert; weder von Assur, noch von Ägypten, wie in 2—4 4, noch von den Chaldäern, wie in späterer Zeit, ist hier die Rede.

4 5–8 ist das erste Skythenlied. Das Versmass ist hier und auch später dasselbe wie in dem Cyklus 2—4 4: Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Die erste Strophe **5** hat jetzt einen doppelten Eingang; sie beginnt in Wirklichkeit mit תִּקְעוּ, denn die vorhergehende Aufforderung „sagt's an in Juda und in Jerusalem lasst's hören!" passt gar nicht zu dem Gedicht, da der Prophet den Bewohnern von Jerusalem nicht zurufen kann, in die festen Städte und gar nach Jerusalem (v. 6) zu flüchten. Der Prophet wendet sich vielmehr an die Bewohner der Landschaft, in der er selber noch lebt: *Stosst ins Horn im Lande, Ruft mit voller Stimme, Versammelt euch und lasst uns kommen In die festen Städte!* Streiche וְאִמְרוּ als Explikation von מַלְאוּ (macht voll, nämlich zu rufen), die nicht blos unnötig, sondern verkehrt ist, denn diejenigen, denen zugerufen wird, sich zu versammeln, sind dieselben Leute, die ins Horn stossen sollen: einer soll den anderen warnen, und dann sollen sie insgesamt in die Festungen flüchten. Vor allem nach Jerusalem **6**: *Hisst das Signal nach Zion hin, Flüchtet, verweilt nicht! Denn Unheil kommt vom Norden Und grosse Zertrümmerung.* Die Flagge auf den Signalstangen soll die Richtung angeben, wohin man flüchten soll, und wieder sind die, die das Signal erheben, und die Flüchtigen dieselben Leute. Die ganze Landschaft ist in Alarm, ein Dorf meldet dem anderen das Herannahen furchtbarer Feinde. In v. 6ᵇ ist אָנֹכִי מֵבִיא handgreiflich falsch, denn v. 5–8 ist keine Rede Jahwes, sondern selbstverständlich Rede des prophetischen Dichters, vgl. zum Überfluss v. 8ᵇ. Der Prophet hätte höchstens sagen können: „sehe ich kommen"; er wird בָּאָה geschrieben haben. Unwillkürlich wird der Leser selber in die Spannung hineingezogen, die diese Verse bei ihrem ersten Publikum erregen mussten. Und nun die dritte Strophe **7**: *Aufstieg der Löwe aus seinem Dickicht* (סֻבְכוֹ hat sonst meist zum Schutze des ŭ ein dagesch f. im ב) *Und der*

Völkerverderber, Brach auf, zog aus von seinem Orte, Die Welt zu verwüsten. Lies אָרֶץ mit der LXX und streiche die folgenden Worte, die ein wohlmeinender Leser oder Abschreiber nach 2 15 9 11 hinzugesetzt hat (wobei noch תִּנָּצֶינָה zu תִּצֶּינָה verdarb und der jüngere pleonastische Ausdruck מֵאֵין statt וְאֵין geschrieben wurde); es ist ja klar, dass die Städte hier nach v. 5f. schlecht angebracht sind und dass ausserdem die dichterische Wirkung durch die Weitschweifigkeit nur verloren geht; dazu kommt, dass אָרֶץ nicht blos das israelitische Land meinen kann, wenn der Verderber der Völker heranzieht. Wenn Jer den Landbewohnern die Flucht in die ummauerten Städte anempfiehlt, so sieht man, dass er sich die Feinde nach Art der skythischen Reiter vorstellt. Ähnlich flohen vor der russischen Besetzung Turkistans die persischen Bauern bei den Einfällen der berittenen Turkmenen in Türme und Burgen. Auch zu dem Bilde vom Löwen passt die Zerstörung der Städte nicht, die denn auch 5 6 bei dem gleichen Bilde ausgeschlossen ist. Das Bild selber ist von einer wahrhaft unheimlichen Wirkung; noch jetzt überläuft den Leser ein Schauer, wenn er zum erstenmal diesen Vers liest. עָלָה wird vom Löwen gesagt, weil sich in Palästina die Löwen vielfach im Röhricht des Jordans aufhielten (vgl. noch zu 49 19). Der Abschluss des Gedichtes **8** lautet: *Darob gürtet euch in Säcke, Klagt und jammert! Denn nicht wird sich von uns wenden Die Glut des Zornes Jahwes!* Für das Perf. שָׁב ist doch wohl das Fut. יָשֹׁב zu lesen, denn so gut das Perf. in 2 35 passt, so schlecht hier, wo nur von der Zukunft die Rede ist. Ausserdem ist מִמֶּנּוּ wohl nur durch die Sorglosigkeit des Abschreibers ans Ende geraten, da es nach dem Metrum hinter יָשֹׁב stehen muss. Schon dieser Vers zeigt, dass der Prophet jetzt einen anderen Standpunkt annimmt als in 2—4 4: die Hoffnung, dass Jahwes Zorn beschwichtigt werden könnte, ist aufgegeben; die Not wird nicht an den Israeliten vorübergehen. Dass der Abschnitt

4 9—11[a] nicht zu den Skythenliedern gehört, ergiebt sich schon daraus, dass er ein anderes Versmass hat, soweit von einem solchen gesprochen werden kann: eigentlich haben wir hier nur eine etwas poetisch gefärbte Prosa. Es ist sogar durchaus unwahrscheinlich, dass Jer diese Verse auch nur später, bei der Zusammenstellung der דִּבְרֵי יִרְמְיָהוּ 36 1 ff., habe einschalten können. Der Eingang **9**: „es wird geschehen an jenem Tage, ist Jahwes Spruch", kann ja gar nicht geistloser, aber auch nicht unglücklicher sein: sollte Jeremia, nachdem er uns in wirkungsvollster Weise mitten in die Aufregung hineingeführt hat, die das Herannahen der unheimlichen Verderber ins Land bringt, nun mit einem Male die ganze Not ganz gelassen vertagen auf „jenen Tag"? War es denn eine blosse Phrase, wenn er ausrief: flüchtet, verweilt nicht? Nein, das „an jenem Tage" ist eine Phrase und zwar diejenige, mit der die späteren Ergänzer alter Prophetenschriften so regelmässig ihre Zusätze einleiten, dass man fast durchweg an ihr die Unechtheit der mit ihr behafteten Stellen erkennen kann. Und wie nichtssagend ist der weitere Inhalt von v. 9 mit seiner Aufzählung der Leute, die „an jenem Tage" entsetzt sein werden (vgl. zu 1 18[b] 2 26[b] 3 24)! Der Anfang von **10** würde mit seinem וָאֹמַר, und ich sprach, voraussetzen, dass der Autor das Vorige als eine Mitteilung Jahwes an Jeremia be-

trachtet; dergleichen kommt nun zwar sehr oft im B. Jeremia vor, ist aber im Vorhergehenden doch nicht angedeutet; vielleicht schreibt man also besser mit der LXX C. Al. וְאָמְרוּ: der König, die Fürsten u. s. w. werden sagen: fürwahr du hast „dies Volk und Jerusalem“ betrogen u. s. w. Die Ergänzer nehmen, um dies gleich im Voraus zu erwähnen, überall an, zur Zeit Jeremias habe es in Jerusalem von falschen Propheten gewimmelt; aus den Schriften Jer.s und Baruchs erhält man diesen Eindruck durchaus nicht. Die Einführung des folgenden Gedichts Jeremias durch die Formel **11**ᵃ: „in jener Zeit wird gesagt werden zu diesem Volk und zu Jerusalem“ verrät sich ausser durch die zu v. 9ᵇ bemerkten Kennzeichen auch dadurch als unecht, dass sie das Gedicht selber gar nicht verstanden hat: „zu diesem Volk“ wird gar nicht gesprochen, auch nicht, wie man zur Not das לְ fassen könnte, über dies Volk. Und wer wäre der Sprecher? Wahrscheinlich soll es Jahwe sein, denn die Ergänzer sehen alle prophetischen Gedichte, auch solche, in denen handgreiflich deutlich Jeremia im eigenen Namen redet, als „Wort Jahwes“ an; schon der Textfehler in v. 6ᵇ war durch diese gedankenlose Annahme veranlasst (s. weiter zu v. 12ᵇ). Das so verkehrt eingeleitete zweite Skythenlied umfasst

4 11ᵇ–18; die erste Strophe **11ᵇᶜ 12ᵃ** lautet: ***Ein Wind heissester Dünen in der Wüste Kommt auf mein Volk zu; Nicht zum Worfeln und nicht zum Säubern — Ein voller Wind kommt's mir!*** צַח, sonnenerhitzt, ist kein Eigenschaftswort zu רוּחַ, das ja auch Fem. ist, sondern Gen. zu שְׁפָיִם: das Erhitzte der kahlen Stellen, die heisseste der Dünen vgl. צְחִיחַ סֶלַע Hes 24 7 u. öfter. דֶּרֶךְ heisst, wenn der Text richtig ist: auf dem Wege nach: aber vielleicht ist vor דֶּרֶךְ, das die Urheber des Ktib wie die LXX als Prädikat zu רוּחַ gefasst zu haben scheinen (der Wandel meines Volks ist ein Wind u. s. w.), ein בָּאָה ausgefallen. In בַּת־עַמִּי dient בַּת nur dazu, den Begriff עַם zum Femin. zu machen. Mit dem Wüstenwind scheint der Dichter nicht den Samum zu meinen, sondern nach v. 13, wo das Bild fortgesetzt wird, einen in der erhitzten Wüste sich plötzlich bildenden Tornado (vgl. Jes 21 1 Sach 9 14), der mit furchtbarer Wut daherstürmt, also zum „Worfeln und Säubern“ des Korns beim Dreschen, wobei ein mässiger Wind die besten Dienste leistet (s. zu Ps 1 4), sich nicht eignet. Es ist ein Wind „des Vollen“, aus dem Vollen. Das in der LXX fehlende מאלה ist wahrscheinlich die Verballhornung eines zur Korrektur neben מָלֵא geschriebenen מְלֵאָה und zu streichen. Das Bild vom Worfeln ist wohl nicht weiter auszudeuten, etwa so, dass der heranziehende Sturm mehr sein werde als ein blosses Läuterungsgericht. Da es auf der Hand liegt, dass das Suffix von לִי sich auf Jeremia, nicht auf Jahwe bezieht, so wird schon dadurch v. 12ᵇ als ein Zusatz von der Hand des Ergänzers erwiesen; in 1 16 hatten wir schon dieselbe Phrase. Ihr Verf. hat zwar hier, wahrscheinlich zufällig, das Versmass getroffen, ist aber ein ebenso schlechter Dichter wie Exeget, wie hätte er sonst die erste Strophe so abscheulich prosaisch von ihrer prächtigen Fortsetzung **13** trennen können: ***Siehe, wie Wolken steigt es herauf Und wie eine Windsbraut seine Wagen, Schneller als Adler sind seine Rosse: Weh uns, wir sind verwüstet!*** Wie ein Tornado mit Wolken und Blitzen urplötzlich am

Horizont aufsteigt und die Landschaft, die eben vorher in der drückenden Schwüle eines Sommertages wie tot dalag, verheerend durchrast, so ist plötzlich der unheimliche Feind da — wieder ein äusserst treffendes Bild für die skythischen Reiterschwärme (vgl. v. 7). Der Prophet spricht hier von Wagen, aber die werden auch bei den Skythen nicht gefehlt haben, und überdies kennt Jeremia diese wohl noch nicht aus eigener Anschauung. Der letzte, zweihebige Stichos ist reichlich lang, vielleicht ist das כִּי zu streichen. Übrigens beweist er, dass nicht Jahwe der Sprecher ist. Die Schilderung wird wieder unterbrochen durch **14**, aber dieser erbauliche Vers gehört dem Jeremia nicht. Jerusalem, von dem der Interpolator immer spricht, Jeremia aber gar nicht, soll gerettet werden können, wenn es sein Herz vom Bösen rein wäscht und die verderblichen Gedanken — welche? — nicht länger in seiner Mitte duldet. Aber der Feind ist ja schon im Anzuge begriffen! Wie kann man in einem solchen Augenblicke sagen: bis wie lange u. s. w. Der Ergänzer kann sich in diese furchtbaren Visionen Jeremias gar nicht hineindenken. Das „denn" der dritten Strophe **15 16** (bis גּוֹיִם) knüpft an v. 13 an: der Feind kommt! ***Denn horch, man meldet von Dan her Und kündet Unheil, Vom Berg Ephraims gaben sie Warnung [Riefen aus voller Kehle].*** Die Strophe ist verstümmelt. Dan war früher die nördlichste Stadt Israels (wie Berseba die südlichste); es scheint, dass auch zur Zeit unseres Propheten die am Fuss des Antilibanos und auf dem Gebirge Ephraim zurückgebliebenen Reste Nordisraels noch in Fühlung mit Juda und Benjamin standen (vgl. noch **41** 5 ff.). Der Feind kommt vom Norden her, es sind eben die Skythen. Dass die ersten Worte von v. 16: „preist den Völkern" Unsinn sind, bedarf keines Beweises. Das erste Wort gehört noch zu מֵהַר אֶפְרָיִם v. 15, wie das Metrum zeigt, und mag in הִזְהִירוּ zu verwandeln sein: die Bewohner des ephraimitischen Berglands warnen ihre südlichen Nachbarn vor der Ankunft der Räuber. Mit לַגּוֹיִם ist nichts anzufangen; es könnte ein Objekt zu הִזְהִירוּ z. B. עָרֵי יְהוּדָה oder einen Imper. „flüchtet euch!" verdrängt haben; auch könnte noch ein weiterer Ausdruck für das Ankündigen und Warnen gefolgt sein — oben ist ein קָרְאוּ בְגָרֹנָם übersetzt. Die vierte Strophe beginnt mit הִנֵּה **16** und geht bis **17**ᵃ. Hier gehört der Befehl: „lasst es vor Jerusalem hören!" wieder jenem Liebhaber Jerusalems, der uns schon so viel aus seinem eigenen Schatz bescherte und diesen Satz schon v. 5 brachte, denn das הִנֵּה, in seiner jetzigen Isolierung ganz unverständlich, ist mit נצרים zu verbinden. Aber diese נֹצְרִים selber stellen einen der ergötzlichsten Schreibfehler dar, die man sich denken kann, und die Glosse in v. 17ᵃ: „wie Feldwächter sind sie vor ihm" (nämlich vor Jerusalem) erhöht noch die Lächerlichkeit. Pflegen etwa die Flurschützen aus „fernem Land" bezogen zu werden? Erheben sie ihre Stimme wider die Stadt? Man sollte denken, die Städte hätten diese Leute angestellt, die Weinberge und Felder zu bewachen; bei uns erhebt ein solcher Flurwächter seine Stimme höchstens gegen einen Apfeldieb oder ein verlaufenes Schaf. Und sollten endlich diese spiesstragenden Biedermänner wirklich ein passendes Bild für die räuberischen Nordmannen abgeben können? Es hilft ja nichts, dem Verb נָצַר die Bedeutung „belagern" aufzunötigen, die es niemals hat, wenn doch die Belagerer nur friedsamen Feld-

hütern gleichen. Was der Prophet geschrieben hat, wird aus dem Satz: „sie erheben ihre Stimme“ sofort klar: er kann nur von wilden Tieren gesprochen haben (vgl. 2 15): ***Siehe, Panther kommen Aus dem Land der Ferne, Erheben wider die Städte Judas Ihre Stimme ringsum.*** Lies נְמֵרִים für נצרים; mit Panthern werden die Skythen auch 5 6 verglichen (s. noch Hab 1 8), wie 4 7 mit dem Löwen, und zu diesen Tieren, die bisweilen weite Wanderungen machen, passt auch das ferne Land. Die skythischen Reiter sind nicht im Stande, die Städte, in die sich die Landbewohner geflüchtet haben v. 5 f., zu belagern und zu nehmen, aber sie lauern wie die Panther vor ihnen 5 6 und schreien wohl auch ihre Drohungen hinein (lies וַיִּתְּנוּ). Herodot schildert ihre räuberischen Einfälle ausführlich (B. I, 103 ff.); 28 Jahre hindurch sollen sie Vorderasien gebrandschatzt haben. Mit dieser Strophe schliesst das Gedicht. Denn nachdem wir die fremden Elemente in v. 11ᵇ–17ᵃ entfernt haben, erkennen wir sofort, dass **17ᵇ 18** mit ihnen denselben Charakter haben und von demselben erbaulichen Kommentator hinzugesetzt sind, der offenbar in Jeremias prächtigen, packenden Schilderungen der heraufziehenden Gefahr das geistliche Element, die Busspredigt, vermisste und dem armen Propheten nachhelfen zu müssen glaubte. Man kann sich nur freuen, dass man Jeremias wundervolle Gedichte von diesen farb- und kraftlosen Sätzen entlasten darf. V. 18ᵇ erinnert an v. 10ᵇ, das unbestimmte אֵלֶּה an 3 7. V. 18ᵇ: dies ist deine Bosheit, d. h. ihre Folge, dass es bitter hergeht (vgl. 2 19), dass es dich, wie du klagst (v. 10), ins Herz trifft; מַר ist perf. Qal (in Pausa). Der Ergänzer lässt, wie immer, Jahwe reden, weil das für ihn zum prophetischen Stil gehört; Jer spricht hier überall im eigenen Namen. Das thut er auch in dem ergreifenden dritten Gedicht

4 19–21, dessen erste Strophe **19ᵃ** lautet: ***O mein Busen, mein Busen, ich muss beben, Und o meine Herzkammern! Es stürmt mir meine Seele, Mein Herz zuckt!*** Der Text hat gelitten. נַפְשִׁי, erst vergessen, dann am Rande nachgetragen, ist nach v. 19ᵇ verschlagen, aber in der LXX noch an der rechten Stelle (obgleich auch an der falschen), lies הֹמִיָּה עָלַי נַפְשִׁי nach Ps 42 6. Ferner ist לֹא אַחֲרִשׁ, ich werde nicht schweigen, nichts weniger als befriedigend; lies nach der LXX סְחַרְחַר (לִבִּי) vgl. Ps 38 11: mein Herz „fährt hin und her“, klopft erregt. Auch schreibt man wohl besser nach der LXX וְקִירוֹת, sowie אָחִילָה (oder אָחוּלָה). Ob מֵעַי und קִירוֹת Vocative sind, wie oben angenommen, oder Accusative, wie die LXX meint, darüber lässt sich streiten, doch ist ersteres wirkungsvoller und wohl auch natürlicher. Der Prophet ist aufs Äusserste erregt, von einer fürchterlichen Unruhe ergriffen, die ihm Brust und Herz sprengen will. Warum? Die Antwort lautet **19ᵇ 20ᵃ**: ***Denn den Klang des Hornes habe ich gehört, Den Lärmruf der Schlacht, Sturz reiht sich*** (lies נִקְרָה) ***an Sturz, Verwüstet ist das ganze Land!*** Das Ktib שָׁמַעְתִּי (1. pers.) ist natürlich richtig, נַפְשִׁי zu streichen (s. oben). Mit prophetischem Ohr hört der junge Jeremia das Kriegsgetümmel, das die wilden Kimmerier demnächst ins Land bringen werden und das mit der völligen Verwüstung des Landes enden wird. Das Visionäre wird eindrucksvoll hervorgehoben durch das „plötzlich“ der folgenden Strophe **20ᵇ 21**: ***Plötzlich sind verwüstet meine Zelte, Im Nu meine Zeltdecken! Wie lange muss ich sehen das Signal, Hören den Horn-***

klang! Das שֶׁבֶר ist aus dem Schluss der vorhergehenden Strophe ähnlich wieder aufgenommen, wie das in den Wallfahrtsliedern Ps 120—134 zu geschehen pflegt. „Meine Zelte“ sind natürlich „meines Volkes Zelte“; wer wegen dieses Ausdrucks meint, das Gedicht dem Volk in den Mund legen zu müssen, beweist, dass er kein Wort davon verstanden hat. Jeremia sieht und hört immer wieder das Entsetzliche, es verfolgt, es martert ihn. Dies ist die erste Stelle, wo Jer über sich selbst und sein menschliches Empfinden spricht. Noch ahnt er nichts von jener anderen Qual, dass er leben muss „in der Stadt der ewig Blinden“ und wegen seiner Kassandrarufe von jedermann gehasst und sogar verfolgt werden wird, aber er hat schon schwer genug daran zu tragen, dass er die kommende Zertrümmerung täglich schon zum Voraus erleben muss, er, der junge Mensch, dessen Seele nur für den Frieden geschaffen ist und den kein Zorn und keine Entrüstung über die Verderbtheit des Volkes gegen die Pein des Mitleids stählt. Beständig hat er Visionen und Auditionen vom bevorstehenden Unglück; die Ausserung, die er später gegen Hananja macht, dass ein wahrer Prophet stets Unglück vorhersehe (28 8), stützt sich vor allem auch auf seine eigene Erfahrung. Fast noch besser lernen wir den Visionär Jeremia kennen aus dem vierten kleinen Gedicht v. 23 ff., doch haben wir vorher in

22 erst noch eine kleine Predigt des Ergänzers entgegenzunehmen. Dieser geht wieder von der verkehrten Ansicht aus, dass im Vorhergehenden Jahwe rede, denn sonst würde er nicht ermangelt haben, ein נְאֻם־י׳ einzuschalten. Der Spruch ist ganz artig, obgleich die vielen הֵמָּה nicht eben schön klingen, aber er unterbricht sehr unbescheiden die prachtvolle Liederkette des prophetischen Dichters. סָכָל kommt ausser in der gleichfalls jungen Stelle 5 21 nur noch im B. Koheleth vor. Die LXX liest אֵילֵי (Anführer) für אֱוִיל, wird also die Form אֱוִלֵי in ihrer Vorlage gehabt haben, ausserdem hat sie יָרְאוּ für das erste יָדְעוּ. Nun das vierte Gedicht Jeremias,

4 23–26. Um es recht zu verstehen, muss man sich erinnern, dass Jer diese Skythenlieder in Cap. 4 aller Wahrscheinlichkeit nach in Anathoth geschrieben hat (v. 5), und sich vorstellen, dass er die hier geschilderte Vision auf freiem Felde erlebt. Draussen, etwa auf einem Hügel, steht er, freut sich an der blühenden Landschaft, sieht die Herden vorüberziehen, gezählt von den Hirten (33 13), hört die Stimmen der Vögel — da ist plötzlich das Bild verwandelt, es wird Nacht vor seinen Augen, das Chaos bricht herein **23**: ***Ich sahe die Erde, Und siehe: das Chaos, Ich blickte gen Himmel, Dahin war sein Licht.*** Für וָבֹהוּ וְאֶל lese ich וּפָנֹה אֶל (zu dem Inf. abs. als Fortsetzung des Verb. fin. s. Ges.-Kautzsch[26] § 113 z), denn dem אֶל muss ein neues Verbum vorangehen; die gegenwärtige Lesart ist durch flüchtiges Lesen des Abschreibers entstanden, dem die übrigens nur bei jüngeren Schriftstellern vorkommende Redensart tohu wabohu wegen der bekannten Stelle Gen 1 2 gar zu nahe lag, als dass er sich nicht auf sie gestürzt hätte. **24.** ***Ich sahe die Berge*** (schreibe: אֶת־הֶהָ׳), ***Und siehe, sie bebten, Und alle Hügel*** (auch hier וְאֶת־כָּל־), ***Die gerieten ins Schwanken.*** Zum Chaos gehört neben dem Dunkel (Gen 1 2) das Schwanken, die Unordnung; das Gegenteil ist, dass „der Erdkreis feststeht

ohne Wanken“ Ps 93 1. Das Bild ist so grandios wie unheimlich. Die dritte Strophe ist nicht ganz in Ordnung **25**: *Ich sah [die Menschenerde], Und siehe, kein Mensch da, Und alle Vögel des Himmels Waren entflohn, entflogen.* Dem ersten Stichos fehlt das Objekt, etwa אֶת־הָאֲדָמָה wegen הָאָדָם, im vierten kann man den Inf. abs. נָדוֹד vor das Verbum setzen. Es ist bezeichnend für die idyllisch geartete Natur Jeremias, dass er in solchen Bildern des hereinbrechenden Chaos der Vögel gedenkt. In der Schlussstrophe **26**: *Ich sahe das Fruchtland, Und siehe, es war eine Steppe, Und alle Städte waren zerstört Vor Jahwe hinweg* ist mit der LXX zu schreiben אֶת־הַכַּרְמֶל וְהִנֵּה מִדְבָּר, sowie כָּל־הֶעָרִים. Die Schlussworte v. 26: „vor dem Angesicht der Glut seines Zornes“ verraten sich schon wegen ihrer Unvereinbarkeit mit dem Metrum als Zusatz (nach v. 8), beruhen aber auch auf einem Missverständnis des vorhergehenden „aus dem Angesicht Jahwes hinweg“, denn dies soll nicht heissen: wegen seines Zorns, sondern: so weit Jahwe blickt, d. h. überall in Jahwes Lande. Dies gewaltige Gedicht stellt neben die Audition, die im vorhergehenden vorwiegt, die Vision. Es ist ein rasch vorübereilender Vorgang, darin ähnlich den Visionen aller echten Seher von Amos bis auf den Verf. von Jes 21: plötzlich war die im Sonnenglanz daliegende belebte Landschaft verwandelt in Nacht und Wüste. Die Vision hat einen symbolischen Charakter: das Chaos bedeutet die kimmerische Verwüstung. Denselben symbolischen Zug weist auch das sog. zweite Gesicht nicht selten auf. Für die Widerlegung der Deutung eines Neueren, der die Perfekte mit dem Präsens übersetzt, das Gedicht für unecht halten möchte und nichts verstanden hat, wäre jedes Wort zu viel. Mit dem unechten Schluss von v. 26 stammt auch

4 27 28 vom Ergänzer. Jahwe wird wieder redend eingeführt und kündigt **27** auf Grund bekannter Stellen im Buch Jesaia an, dass das ganze Land eine Wüste werden muss (vgl. besonders Jes 7 21 ff. 6 11 u. s. w.). „Aber das Garaus will ich nicht machen“, wird nach 5 10 18 hinzugefügt. Vor dem Anbruch der goldenen Zeit und der Aufrichtung des messianischen Reiches kommt erst das Gericht und die Wehen des Messias. Seltsam schliesst sich **28** daran ein dreihebiger Vierzeiler: *Darob*, weil הָאָרֶץ, das Land, wüste werden wird, *wird trauern* הָאָרֶץ *die Erde, Und schwarz werden stehen die Himmel droben, Denn ich habe es geredet und bereue es nicht, Habe es erdacht und gehe nicht davon ab* — streiche das עַל hinter מִמַּעַל als aus Dittographie hervorgegangen und setze זַמֹּתִי hinter נִחַמְתִּי, beides nach der LXX. Das Schlussdistichon ist eine Nachahmung von Jes 14 24; der ganze Vierzeiler, der so ungeschickt in v. 27 vorbereitet ist, mag von einem älteren Autor herrühren. Jedenfalls aber nicht von Jeremia, der doch die unmittelbar vorhergehende Vision vom hereinbrechenden Chaos durch die ganz gewöhnliche Phrase vom Trauern der Erde und Schwarzwerden des Himmels um ihre ganze gewaltige Wirkung gebracht hätte. Das ist ja der reine Wasserguss zum edlen Wein. In

4 29–31 erhalten wir das fünfte Skythenlied. Die erste Strophe **29a** lautet: *Vorm Lärm des Reisigen und Bogenschützen Flieht das ganze Land, Sie kommen ins Dickicht der Wälder, Und auf Felsen steigen sie.* Im ersten Distichon ist הָעִיר nach der LXX durch הָאָרֶץ zu ersetzen; beide Wörter werden

im B. Jeremia öfter mit einander verwechselt, hier ist vermutlich v. 29[b] Schuld daran. Der erste Stichos des zweiten Distichons ist zu kurz und sein עָבִים zweifelhafter Art; die LXX übersetzt: sie kommen in die Höhlen und verbergen sich in den Wäldern, was auf Varianten in ihrer Vorlage schliessen lässt. Man kann auf Verschiedenes raten; ich habe eben בַּעֲבֵי יְעָרִים angenommen, woraus am Ende die jetzige Lesart des MT zusammenfliessen konnte. Wer will, kann auch חֻבְּאוּ für בָּאוּ schreiben. Noch schlimmer ist die zweite Strophe 29[b] 30[a] (bis תַּעֲשִׂי) mitgenommen. Im ersten Stichos ist nach dem Targ. vgl. LXX zu lesen: כָּל־הֶעָרִים עֲזוּבֹת. Der zweite Stichos geht bis בָּהֵן, denn אִישׁ überfüllt den Vers, wäre auch hinter אֵין zu erwarten. Im dritten Stichos ist das Masc. שָׁדוּד unerträglich; ich vermute, dass in der alten Handschrift אִשָּׁה שְׁדוּדָה vergessen und über der Zeile nachgetragen war und so auseinandergerissen und teils vor, teils nach וְאַתִּי (wie auszusprechen ist) untergebracht wurde; in der LXX ist שָׁדוּד sogar ganz ausgeblieben. Hinter תַּעֲשִׂי mag ein Dativ. ethic. לָךְ ausgefallen sein. Die Strophe könnte etwa gelautet haben: ***Alle Städte sind verlassen, Niemand wohnt in ihnen, Und du bist ein vergewaltigt Weib, Und was willst du nun thun?*** Angeredet ist natürlich die בַּת־עַמִּי v. 11, Israel. Hier hat das Weib es nicht mit Buhlern zu thun, die es selbst angelockt hat, hier wird es wider seinen Willen geschändet. Ironisch fährt der Prophet 30[a] fort: ***Wenn du Goldschmuck anlegst, Dich kleidest in Scharlach, Aufreissest mit Schminke deine Augen — Umsonst machst du dich schön!*** Der erste und zweite Stichos sind vielleicht deshalb umgestellt, weil man sich eigentlich erst das Kleid anzieht und dann den Goldschmuck anlegt. Beides thut ein Weib für die Liebhaber, seien es göttliche oder menschliche Hos 2 15. Die Augen mit פּוּךְ, stibium, aufreissen, bedeutet: schwarzglänzende Ränder um die Augen malen, wodurch sie grösser erscheinen. Bei den wilden Skythen nützen die Buhlerkünste nichts, die haben es nicht auf friedlichen Liebesverkehr abgesehen. Denn 30[b] 31[a]: ***Es verschmähen dich die Buhler, Dein Leben suchen sie, Denn Geschrei wie von einem Weib in Wehen hörte ich, Kreischen wie von einer Erstgebärenden.*** Lies nach der LXX חָלָה, Part. von חִיל, für חוֹלָה, sowie צְוָחָה für צָרָה. Das sind wilde Freier, diese Nordmänner, sie lieben keine Frauenschönheit, sie lieben das Blut. Mit wirksamer Steigerung wird die Hauptstadt zuletzt erwähnt. Jerusalem ist die stärkste Festung, in sie sollten sich ja vor allem die Bewohner der Landschaft flüchten v. 6, sie wird sich noch halten, wenn alle übrigen Städte gefallen sein sollten. Aber obwohl die Skythen als Reitervolk sich auf eigentliche Belagerung nicht verstehen, so können sie doch auch den befestigten Städten hart zusetzen, mindestens durch Aushungerung, ausserdem durch die beständige Drohung der Überrumpelung; Askalon haben sie ja wirklich eingenommen (Herodot I, 105). Ausserordentlich anschaulich wird die Not Jerusalems dargestellt 31[bc]: ***Horch, die Tochter Zion keucht, Breitet aus ihre Hände: O weh mir doch, denn erschöpft ist Meine Seele gegenüber den Mördern!*** sie kann sich ihrer fast nicht mehr erwehren. In dem Ausbreiten der Hände und dem נָא liegt die verzweifelte Bitte: helft mir doch!

Cap. 5

bringt zwar weitere Skythenlieder, markiert aber gleich zu Anfang einen gewissen Abstand von Cap. 4. Denn während die fünf Lieder in Cap. 4 mindestens zum Teil, wahrscheinlich alle in Anathoth entstanden sind, beschäftigt sich 5 1 ff. mit Jerusalem und zwar in einer Weise, dass man zu dem Schluss gedrängt wird, der Prophet habe erst seit Kurzem die Stadt und ihre Bevölkerung näher kennen gelernt. Es ist daher zu vermuten, dass Jeremia zwischen der Abfassung der Lieder in Cap. 4 und der in Cap. 5 nach der Hauptstadt übergesiedelt sei und sich dort zum Zweck seiner prophetischen Wirksamkeit auf längere Zeit oder vielleicht für immer niedergelassen habe; allem Anschein nach war er vermöglich genug, um dort ohne einen besonderen Broterwerb leben zu können. Die Wahrnehmungen, die er in der Hauptstadt machte, wirkten, wie es scheint, ähnlich auf ihn ein, wie auf Luther seine Romreise. Er fand dort eine Verderbtheit, eine Verlogenheit und sittliche Zuchtlosigkeit bei Gross und Klein, die nicht ohne starken Einfluss auf seine Gedankenwelt und seine schriftstellerische Thätigkeit bleiben konnte. Wenn in Cap. 4 noch die Poesie der blossen Zukunftsschilderungen so sehr vorwaltet, dass sich kaum ein Urteil über das Volk eindrängt, senkt sich hier die Schwere des sittlichen Gedankens auf den Flug der dichterischen Phantasie, hemmt ihn zwar nicht, aber beschwert ihn doch. Auch von 2—4 4 unterscheidet sich das jerusalemische Capitel deutlich; dort die Schilderung bäurischer Verrohung, der Superstition, des „Lärms der Hügel" in hoseanischen Farben, hier die Entdeckung der Laster der Hauptstadt, dort die ländliche Naivität, die den Afterkult nicht blos nicht für schändlich, sondern für gut und Jahwen angenehm hält, hier die Frivolität und Frechheit des Städters. Dies erste Lehrjahr in Jerusalem ist also, wenn nicht dem Dichter, so doch dem Propheten zu Gute gekommen. Das erste von diesen neuen, jerusalemischen Liedern umfasst

5 1–6a. Es giebt den ersten frischen Eindruck wieder, den die Beobachtung der Leute in der Hauptstadt auf den jungen Jeremia machte. Die erste Strophe **1** lautet: ***Streift durch die Gassen Jerusalems Und seht doch und urteilt, Ob's einen giebt, der Recht thut, Der der Wahrheit nachstrebt!*** Die Antwort ist natürlich: nein, in Jerusalem giebt's keinen rechtlichen und ehrlichen Menschen. Man merkt dem Ausdruck „Gassen" an, dass Jeremia ein Fremder ist und wohl noch wenig in die Häuser und Familien gekommen. Auf den Strassen traf er besonders die Kaufleute und Handwerker, und an denen wird er seine ersten Erfahrungen mit der sittlichen Beschaffenheit der Bevölkerung gemacht haben. Er hat, wie aus dieser Strophe deutlich hervorgeht, bewusste Untersuchungen und Proben angestellt, nennt er sich doch nachher (6 27) einen Metallprüfer Jahwes in seinem Volk. Der junge Mann vom Lande ist empört, dass der Hauptstädter sich nicht einmal bemüht, redlich und bieder zu sein; er ist mit seiner ländlichen Simplicität übel angekommen und vielleicht noch von den raffinierten Städtern verspottet worden. Die Strophe ist, wie man auf den ersten Blick sieht, mit allerlei Beiwerk belastet. „Suchet auf ihren Plätzen, ob ihr jemanden findet", ist ganz gewiss eine unberufene Vervollständigung von jüngerer Hand, denn erstens reisst es die Imperative רְאוּ וּדְעוּ aus der notwendigen Verbindung mit der Fragepartikel „ob", zweitens braucht es das Verb בִּקֵּשׁ in einem ganz anderen Sinne, als es unmittelbar darauf von Jer gebraucht ist; und dass es nur von einem Liebhaber solcher Verbesserungen alter Texte flüchtig am Rande hingeworfen ist, geht daraus hervor, dass das תִּמְצְאוּ nicht einmal ein ordentliches Objekt (in der LXX überhaupt keines) be-

kommen hat. Eine ganz thörichte Eintragung aus v. 7 ist der Schlusssatz v. 1[b]: damit ich ihr vergebe. Wie regelmässig sonst, so meint auch hier der Ergänzer, dass in einem Prophetenbuch immer Jahwe rede, obwohl ein geringes Nachdenken ihm hätte begreiflich machen können, dass der Prophet hier ebenso wohl redet, wie im Vorhergehenden und Folgenden und dass Jahwe sich seine Meinung von den Jerusalemern nicht durch das Urteil Anderer (wessen eigentlich?) bestätigen lassen wird. Mit der vollen Entrüstung unerfahrener Naivität fährt der junge Beobachter fort **2 3**[a]: ***Und wenn sie „so wahr Jahwe lebt“ sagen, Schwören sie unredlich! Sind denn auf Lüge, Jahwe, deine Augen gerichtet, Nicht vielmehr auf Wahrheit?*** Ein solch leichtfertiges Umgehen mit dem Schwur bei Jahwe hat er bisher noch nicht gekannt; wenn man Jahwes Namen ausspricht, so „beruft“ man Jahwe doch, lenkt seine Aufmerksamkeit auf sich: ist denn Jahwe ein Mithelfer beim Lügen? In v. 2 ist das sinnlose לָכֵן nach 8 6 in לֹכֵן oder nach gewöhnlicher Orthographie לֹא־כֵן, Unredliches, Unwahres, zu verwandeln. Infolge der falschen Auffassung dieses Wortes ist dann לַשֶּׁקֶר vor יִשָּׁבֵעוּ gesetzt; es gehört aber vor יהוה, welcher Vokativ sonst gewiss hinter עֵינֶיךָ stände. Zu dem Ausdruck: עֵינֵי י׳ לְ vgl. Ps 33 18. Selbst eine Gottesstrafe wegen solcher Meineide hilft nichts **3**[bc]: ***Du schlägst sie, aber sie fühlen's nicht, Weigern sich, Zucht anzunehmen, Sie machen ihr Gesicht härter als Stein, Weigern sich, umzukehren.*** Streiche כִּלִּיתָם, das viel zu stark, vielleicht aber nur aus einer Korrektur הִכִּיתָם für das nachlässige הִכִּיתָה אוֹתָם nachträglich zurecht gemacht ist. Jer spricht hier nicht von allgemeinen Volksplagen, von Gerichten über das ganze Volk, sondern von Unglücksfällen, die Einzelne, eben solche frivolen Lügner, treffen und die von ihm, nicht aber von den blasierten Städtern als Folge ihrer falschen Schwüre angesehen werden. Bekanntlich ist noch jetzt unter jüdischen Hausierern, Rosstäuschern u. s. w. das Schwören beim Handel sehr im Schwange. Der junge Priesterssohn hat etwa einen Einkauf gemacht; der Händler hat beim Leben Jahwes beteuert, dass die Ware echt und preiswert sei; nachher zur Rede gestellt, hat er mit „felsenharter“ Stirn die Zurücknahme verweigert oder seine Angaben abgeleugnet; am selben Tage hat er das Bein gebrochen, aber es ist ihm nicht eingefallen, darin Jahwes Strafe zu erkennen und sich zu ändern. Anfangs ist aber Jer nur mit den untersten Volksschichten in Berührung gekommen, mit Strassenhändlern, Handwerkern u. s. w., und hat sich zu trösten versucht mit der Erwägung, dass von solch unwissenden Leuten am Ende nicht viel Besseres zu erwarten sei **4**: ***Da habe ich*** (schreibe וְאָנֹכִי) ***nun gedacht: „Niedrige sind's, sind unverständig, Denn sie kennen Jahwes Weg nicht, Das Recht ihres Gottes“***, die Lebensweise, die Jahwe verlangt. Die alte Welt ist nicht der Meinung, man könne ohne Weiteres, etwa aus dem eigenen Gefühl oder Gewissen, Recht und Unrecht unterscheiden. So gewiss unter uns derjenige, der zur „Gesellschaft“ gehören will, die hundert kleinen Regeln des Anstandes, die Anschauungen vom Schicklichen und Unschicklichen, die Mode des Tages nicht aus einem allgemeinen Princip oder seinem Gefühl ableiten, sondern erlernen und erfragen muss, so muss man sich auch im Altertum erst sagen lassen, was „in den Augen“ dieses oder jenen Gottes „recht ist“, welche Anstands-

regeln die יִרְאָה, die religio, welche Etikette der Kult, welche Rechtsnormen der Gott vorgeschrieben hat, was sittlich erlaubt oder verboten ist. Da ist es natürlich, dass der Töpfer, der Walker, der Fischhändler, der Ackersmann geringere Kenntnisse hat, als der Priester, der Hofmann, der Patrizier, es auch nicht so genau nehmen kann und von vielem dispensiert ist, was für den Gebildeten de rigueur ist. Übrigens beurteilen wir selber einen leichtfertigen Schwur, einen derben Fluch, ein unflätiges Wort, die auf dem Rossmarkt, dem Kasernenhof, unter Gassenbuben hörbar werden, anders, als wenn sich ein Gebildeter dergleichen erlauben würde. Jer wandte sich dann, kraft seines prophetischen Rechtes, an die höheren Stände 5ab: ***„Ich will doch gehen*** (לִי ist Dat. ethicus) ***zu den Grossen Und mit denen reden*** (schreibe אִתָּם), ***Denn die kennen den Weg Jahwes*** u. s. w.“ — homerische Wiederholung aus der vorhergehenden Strophe. Allein was war der Erfolg? Zornig ruft er 5c 6aα (bis עֲרָבוֹת): ***Aber sie alle hatten das Joch zerbrochen, Gesprengt die Bande*** (vgl. 2 20) — ***Schlagen soll sie der Löwe aus dem Walde, Der Wolf der Steppen!*** Das prosaische עַל־כֵּן v. 6 wird durch das Metrum ausgestossen; für הִכָּם ist nach dem Sinn und wegen der Fortsetzung יַכֵּם zu schreiben. Die vornehmen Volksklassen hatten ebenso wie das gemeine Volk die Zucht, die die Jahwereligion dem Menschen auflegt, abgeworfen, waren ebenso verlogen, frech, schamlos. Wie aber ein Rind, das dem Pflug entlaufen und in den Wald oder die Prärie gegangen ist, da draussen leicht den reissenden Tieren zur Beute fällt, so wird über die zuchtlosen Israeliten jener Löwe kommen, von dem schon 4 7 sprach, oder der Panther, der 4 16 erwähnt wurde, der Skythe 6βγ: ***Vergewaltigen wird sie der Panther, lauernd Vor [all] ihren Städten, Jeder, der sie verlässt, Zerrissen wird er werden.*** Im ersten Distichon mag ein כָּל־ hinter עַל ausgefallen sein, im zweiten der Inf. abs. נִטְרֹף ergänzt werden dürfen. Jer denkt schon nicht mehr an die Hauptstadt allein, in der er ja übrigens auch die Notablen der Landschaft oft genug sehen konnte; die Skythen werden eben alle Städte blockieren. Die Bilder von Cap. 4 steigen wieder vor dem Propheten auf.

5 6b–9 bringt wohl ein neues Gedicht, da Jahwe redet, doch ist es an das vorhergehende eng angeschlossen. Die erste Strophe 6b 7a (bis בניך) lautet nach meiner Meinung: ***Denn viel sind ihre Vergehen, zahlreich Ihre Abfälle, Wie sollte ich ihnen da verzeihen, Spricht Jahwe.*** Lies אֶסְלַח. Dass mit einem Male ein Femin. angeredet wird, das weder vorher noch nachher erwähnt wird, ist mindestens auffällig, nicht weniger aber auch, dass Jahwes Rede nicht besonders eingeführt sein sollte. Ich glaube, dass לך בניך entstanden ist aus להםניך, d. i. לָהֶם נ״ך, wovon das ך = כִּי (welches Wörtchen oft mit blossem כ geschrieben wurde) zum Folgenden gehört, während נ״י die übliche Abkürzung der Jahwes Rede einführenden Formel ist. אֵי לְזֹאת heisst wörtlich: wo bei diesem? wo wäre denn eine Möglichkeit, ihnen zu vergeben? Das כִּי am Anfange besagt: es handelt sich ja nicht blos um das bisher Erwähnte, es sind noch manche schlimmen Dinge zu nennen. Das geschieht jetzt 7 (von ך עֲזָבוּנִי an): ***Denn mich verliessen sie und schwören Bei dem, was nicht Gott ist, Und brechen die Ehe, und im Hurenhaus Bürgern sie sich ein.*** Die Ungötter sind doch wohl die fremden Götter, z. B. die Himmelskönigin, die Baruch nennt (s. unten zu

7 16ff.), vgl. ausserdem Hes 8, Gottheiten, die sich zum Teil sogar im Tempel breit machen durften, zum Teil vom niederen Volk, besonders den Weibern verehrt wurden. Neumodische Schwüre kamen damit auf, zugleich eine fürchterliche Zuchtlosigkeit in geschlechtlicher Beziehung. Ehebruch wird 29 21–23 auch gewissen Jahwepropheten zur Last gelegt. Für יִתְגּוֹדָדוּ ist nach der LXX mit vielen Kritikern יִתְגּוֹרָרוּ (von גּוּר) zu lesen. Garnichts lässt sich anfangen mit ואשבע אותם, mag man das Verbum mit שׁ (ich beschwor sie) oder mit שׂ (ich sättigte sie) aussprechen. Wahrscheinlich ist es von seinem Ort verschlagen; ich setze es in der Aussprache וְאַשְׁמַע אֹנָתָם an den Schluss der folgenden Strophe **8**: ***Geile Hengste, Starkhodige wurden sie, Jeder nach dem Weibe des andern wiehern sie Und lassen hören ihre Brunst*** vgl. 2 24. Zu dem Gebrauch des Inf. abs. וְאַשְׁמַע (aramäisch geschrieben für וְהַשְׁמַע vgl. 25 3) s. Ges.-Kautzsch[26] § 113z. מְיֻזָּנִים, wie nach dem Qre zu lesen ist (von יָזַן), und מַאֲשְׁכִים von אֶשֶׁךְ, wie Arnheim für משכים ohne Zweifel richtig schreibt, bedeuten so ziemlich dasselbe: testiculati, die Genitalien zeigend (in der Brunst, אֹנָתָם). Die Schlussstrophe **9** kommt auch v. 29 9 8 vor, ist aber hier gewiss ursprünglich, da sonst der Abschluss des Gedichtes vermisst würde: ***Muss ich deretwegen nicht ahnden, Spricht Jahwe, Oder muss an einem solchen Volk Sich nicht rächen meine Seele?*** Das folgende Gedicht

5 10–17 ist wieder ein jerusalemisches Gedicht und ebenfalls mit den beiden vorhergehenden eng verknüpft, wenn die weiblichen Suffixe **10** sich auf die Hauptstadt beziehen, was doch wohl angenommen werden muss, da sonst kein Femininum vorhergeht: ***Steigt in seine Pflanzungen Und richtet es zu Grunde! Entfernt seine Ranken, Denn Jahwes sind sie nicht!*** Der Sinn des Wortes שָׁרוֹת ist ungewiss, doch ist die Bedeutung, die es im nachbiblischen Hebräisch hat: Reihen der Anpflanzungen, hier sehr passend (vgl. Hi 24 11). Im zweiten Stichos ist wohl וְשַׁחֲתוּהָ zu lesen. Die Stadt wird mit einem von Mauern umgebenen Weinberg verglichen. Dass die Stadt völlig zerstört werden soll, ist wohl nicht die Meinung der Strophe, aber jedenfalls sollen ihre Schösslinge entfernt werden, d. h. nach dem Vorhergehenden: alles was sie jetzt an schlechten Elementen in sich hat, die Lügner und die Lügen, die Ehebrecher und die Hurenhäuser, alle, die Jahwe verlassen haben. Warum der Ausdruck „entfernt ihre Ranken" aus Jes 18 5 entlehnt sein soll, begreife ich nicht; wenn solche Ausdrücke entlehnt sein müssen, so haben die Weinbergsbesitzer immer in Citaten geredet. Das Sätzchen: „aber das Garaus macht nicht!" wird von Giesebrecht wohl mit Recht gestrichen; es ist zwar mit dem Text der LXX, die in v. 10b הָתִירוּ liest und das folgende לוֹא nicht hat, im besten Einklang, nicht aber mit dem MT und, was zu Gunsten des letzteren entscheidet, mit der Fortsetzung v. 11, die sich an den Text der LXX nicht anschliesst. Das Einschiebsel steht ähnlich ungeschickt wie hier in 4 27; es stammt wohl von dem Verf. von 5 18. ליהוה könnte übrigens irrige Vervollständigung einer vermeintlichen Abkürzung לְי״ sein, während in Wirklichkeit לִי zu lesen wäre. **11 12a**. ***Denn ganz treulos wurden sie gegen mich, Ist Jahwes Spruch, Sie lügen wider Jahwe Und sagen: nicht der!*** In v. 11 ist das Subj. explicitum, das in der LXX hinter נְאֻם־י״ steht, sicher ein-

gesetzt; der Prophet wirft hier ganz gewiss nicht einen historischen Rückblick auf die Geschichte Nordisraels und Judas, sondern spricht von der Gegenwart; nur die Ergänzer lieben dergleichen s. 2 4ff. 3 6ff. Vor כִּחֲשׁוּ wird der Inf. abs. כַּחֵשׁ ebenso stehen müssen wie in v. 11. Sehr schwierig ist das לוֹא־הוּא. Jedenfalls bedeutet es nicht: er, Jahwe, existiert nicht, denn ein solcher Satz, der auch אֵין־יהוה lauten würde, ist im Munde des alten Volkes ganz undenkbar; auch darf man schwerlich übersetzen: nicht das (ist es, oder: wird geschehen). Ist der Text richtig, so haben wir es wohl mit einer volkstümlichen Aposiopese zu thun, mit einem leichtsinnig wegwerfenden: nicht der! d. h. der thut's uns nicht, vor dem haben wir keine Angst. Die Jerusalemer lassen Gott einen guten Mann sein; der ist nicht so schlimm, wie ihn die Propheten malen; wenn es weiter nichts wäre, so könnte man ruhig die Augen zuthun — aber es giebt ja sonst allerlei im Leben, was einem zu schaffen macht. Damit würde die Fortsetzung **12**[b] **13**[a] gut übereinstimmen: *„Nicht wird das Schwert über uns kommen, Noch werden wir Hungersnot erleben; Die Propheten sind für den Wind, Und das Wort ist nicht in ihnen“.* רָעָה ist wohl wegen der Häufigkeit der Phrase vom kommenden Unheil dem Abschreiber in die Feder gekommen. Interessant ist die zweite Hälfte der Strophe. Die Propheten sind hier nicht, wie durchweg bei den Ergänzern, die schlechten Propheten, hier sind es Propheten wie Jer selber, solche Propheten, die nur das Unglück vorhersagen (28 8). Aller Wahrscheinlichkeit nach führt Jer hier Reden an, die er über sich selber und vielleicht noch über ältere Propheten, auf die er sich berief, wirklich gehört hat; vielleicht hat es vor der Durchführung der deuteronomischen Reform, nach der sich freilich in deren Anhängern die Zuversicht auf bevorstehende glückliche Zeiten festsetzte, manche Propheten gegeben, die ebenso urteilten wie Jer und Zephanja. Das Volk wollte von den Schwarzsehern nichts hören, die sind für den Wind, weg damit. Sodann ist merkwürdig der Ausdruck הַדָּבָר, wie doch wohl für das sonderbare הַדִּבֵּר auszusprechen ist, der geradezu als ein terminus technicus für das echte Orakel gebraucht ist. Das „Wort“ ist nicht in ihnen: sie behaupten zwar, etwas gesehen oder gehört zu haben, aber das ist Wind, da täuscht man sich gar zu leicht. Es ist eine geheimnisvolle und verfängliche Sache mit dem „Wort“, mancher glaubt, er habe es, aber er hat's doch nicht, es ist nur seine Einbildung. Man bemerke, dass die Leute, die Jeremia, wieder recht volkstümlich, in ihrer Sprache reden lässt, vermeiden zu sagen: „das Wort Jahwes“; es kann ja von Jahwe stammen, vielleicht auch anderswoher, das ist etwas, wovon sich Nichts sagen lässt — genug, dass es allerdings „das Wort“ giebt und dass es, wenn es echt ist, wunderbare Eigenschaften hat, wunderbare Vorhersagungen oder Enthüllungen liefert. Die Hauptsache ist nicht, dass es von Jahwe kommt, noch weniger, was Jahwe dabei für höhere Absichten haben mag, sondern dass es dem Empfänger nützt oder Furcht einjagt; die sinnliche Wirkung giebt den Ausschlag. Woran soll man erkennen, ob es echt ist? Jeremias Zeitgenossen haben dafür ganz dasselbe Kriterium, das der moderne Mensch am liebsten auf ungewöhnliche Erscheinungen anwendet: echt ist es, wenn es einem in den Kram passt, unecht, „für den Wind“, wenn es unbequem ist. „Sagt uns An-

genehmes“, forderte Jesaias Publikum (Jes 30 10). Jer hat mit dem Skythensturm gedroht, folglich hat er das Wort nicht. Er ist ein Pessimist, folglich ist er im Unrecht. Darauf antwortet Jeremia **14^a 13^b**: *Drum so spricht Jahwe, Der Gott der Heere: Weil sie das Wort sprechen — So wird ihnen geschehen.* V. 13^b fehlt in der LXX und hat in der That hinter v. 13^a keinen Platz, um so besser passt aber der Stichos hinter v. 14^a. In v. 14^a schreibe דַּבְּרָם für דַּבֶּרְכֶם, denn da gleich hinterher Jer selbst in der 2. p. angeredet, von den Israeliten aber überall in der 3. p. gesprochen wird, so ist auch hier die 3. p. allein möglich. Mit Emphase wird Jahwe, der Gott der Heere, redend eingeführt, es ist die Antwort auf das wegwerfende: „nicht der!“ Hat etwa Jahwe, der grosse Gott, nicht mehr die Regierung in Händen? darf man ihn einen guten Mann sein lassen? Und darf man seinen Propheten so kurzfertig von sich abschütteln? So soll ihnen geschehen **14^b**: *Siehe, ich mache meine Worte Zu Feuer in deinem Munde Und dies Volk da zu Holz, Und es wird es fressen!* Schreibe לְעֵצִים, entsprechend dem לְאֵשׁ. Die Strophe zeigt, dass Jer v. 13 vor allem auf eigene Erfahrungen anspielte. Hat man seine Drohungen verlacht, so wird sein Wort durch seine Folgen zeigen, dass es nicht für den Wind, dass es wirklich „das Wort“ war, es wird das Volk wie ein Feuer fressen (vgl. 23 29). Das Gotteswort setzt gewissermassen selbständig und selbstthätig die Ereignisse in Bewegung vgl. zu Jes 9 7 55 10f. Ps 147 15. Das Volk wird zum verbrennlichen Holz, wie Jes 1 31 der Starke zum Werge. Die Fortsetzung, die nun v. 14^b erklären soll, ist im MT von jüngerer Hand stark ausgeschmückt; die LXX hat **15 16** folgenden Wortlaut: *Siehe, ich bringe über euch Ein Volk aus der Ferne, Ein Volk, dessen Zunge du nicht vernimmst,* d. h. nicht verstehst, *Sie alle Recken.* Gemeint sind die Skythen. Im MT wird das Volk weiter noch ein altes, aus der Urzeit stammendes Volk genannt, was im besten Fall nur eine unnütze Zugabe wäre, da es gleichgültig ist, ob man von einem alten oder jungen Volk ruiniert wird. Wahrscheinlich hat der Verf. dieses Zusatzes angenommen, dass Jer von den Babyloniern rede, die ja freilich ein uraltes Volk waren, während der Prophet von den Skythen schwerlich gewusst hat, ob sie alt oder jung seien. Dass in der LXX dieser Zusatz blos vergessen worden sei, ist unwahrscheinlich, da dieselbe Erklärung jedenfalls auf ihre übrigen Auslassungen nicht zutrifft; hier handelt es sich um Entlehnungen aus Dtn 28 49 und Ps 5 10. Hat die LXX uns damit von einem unnützen Ballast befreit, so können wir uns für die Tilgung von „Haus Israel, spricht Jahwe“ leider nicht auf sie berufen, aber beides drängt sich störend zwischen die Sätze über das fremde Volk. Ob das Reckenhafte der Skythen dem Jer durch Augenzeugen geschildert ist? Nach dem, was man Herodot IV 5ff. über sie liest, scheinen sie Indogermanen zu sein, mögen also die meisten vorderasiatischen Völker an körperlicher Kraft und Grösse übertroffen haben. Aber vielleicht hat nur die Furcht übertreibende Schilderungen erzeugt. Auch die Schlussstrophe **17** ist mit Zusätzen belastet. Jer hat wohl nur geschrieben: *Und fressen soll es dein Korn und Brot, Dein Kleinvieh und Rindvieh, Soll fressen deinen Weinstock [und Ölbaum] Und deinen Feigenbaum.* Dieser Inhalt würde dem Eingang v. 10 und dem, was in Wirklichkeit von den

Skythen zu erwarten war, entsprechen: sie holen dem Volk das Korn vom Felde, das Brot aus den Häusern, die Tiere von der Weide, die Früchte von den Bäumen (hinter גפנך ist nach der LXX וְזֵיתֶךָ einzusetzen). Dagegen werden die Skythen keine Kinder fressen, die ein scharfsinniger Ergänzer zwischen das Brot und die Schafe gesetzt hat, und ebenso wenig zerstören sie die Festungen v. 17b. Der letztere Satz mit dem erbaulichen: „auf die du dich verlässest" kann von Jer schon deshalb nicht geschrieben sein, weil er 4 5f. selbst zur Flucht in die festen Städte auffordert. Es ist merkwürdig, wie ungeniert spätere und späteste Leser den alten Text durch ihre unnützen Zusätze vermehren; einiges von diesen Zusätzen stammt wieder inhaltlich oder sogar wörtlich aus Dtn 28 49–53. Ein solches Verfahren wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht die späteren Juden gemeint hätten, alle solche Weissagungen gehören zu einem grossen System göttlicher Eschatologie und lassen sich aus einander erklären und sogar ergänzen. Dasselbe glaubten bekanntlich auch unsere alten Dogmatiker und glauben jetzt noch manche Bibelleser. Von einer Achtung vor den Rechten des alten Autors ist dabei natürlich keine Rede, aber andererseits haben auch jene Ergänzer doch noch nicht die mechanische Inspirationstheorie, weil sie sonst nicht direkt in den alten Text hätten hineinschreiben dürfen. Für den Rest des Capitels,

5 18–31, muss der Prophet ganz und gar den Ergänzern das Feld räumen. Dass in **18** ein jüngerer Zusatz vorliegt, hat schon GIESEBRECHT gesehen. Wie wäre es möglich, den Ausdruck „auch in jenen Tagen" mit der Ankündigung des bevorstehenden Skytheneinfalls zu vereinigen. Natürlich meint der Verf. dieses Verses, dass Jer vom Exil spreche, in dem ja freilich das Volk nicht ganz zu Grunde gegangen ist. Unecht ist aber auch **19**, der, ganz in Prosa geschrieben, den späteren Juden erklärt, dass das Exil durch den Dienst ausländischer Götzen verschuldet sei. Jer erwähnt, wenn er zu den Jerusalemern spricht, das Eindringen fremder Superstition nur ganz nebenbei; die Israeliten seiner Zeit sind Jahweverehrer, und von einer Wegführung des Volkes spricht Jer überhaupt nicht. Man kann auch diese Verse nicht etwa als spätere Zusätze von seiner Hand ansehen, weil Jer nicht so geistlos und trivial zu sprechen pflegt. Der Stil, besonders auch die Meinung, dass Jahwe den Jer wie einen Boten instruiere, was er zu sagen und wie er auf die Antwort des Volkes zu antworten habe, verrät den Ergänzer (vgl. noch zu 13 12ff). Die Unechtheit von v. 20–22 ist schon von STADE und CORNILL erkannt worden. Zunächst wieder **20** eine pomphafte Einleitung, wie 4 5, als ob das Folgende im Lande hätte laut ausgerufen werden können. Zu dem Namen Jakob s. zu 2 4. Dann **21** eine zweite Einleitung, wo das Wort סָכָל an 4 22 erinnert und die zweite Vershälfte aus Hos 12 2 (vgl. Jes 43 8) genommen ist. Die Doppelfrage in **22** kommt ähnlich auch wohl bei Jer vor; was von אֲשֶׁר an folgt, zeigt dagegen tritojesaianischen Stil (vgl. Jes 57 20 21) und giebt einen Gedanken wieder, der in klassischer Form Hi 38 10 11 ausgeführt ist. Übrigens ist der Satz in Unordnung, wie nicht blos die Wiederholung von עָבַר, sondern auch der zu früh kommende Plur. und das ו cons. von וַיִּתְגָּעֲשׁוּ zeigt. Ich glaube, dass der mit וְהָמוּ beginnende Schlusssatz hinter לַיָּם gehört und die bessere Variante

zu יעברנהו . . . . חק (zu der Form des Verbums s. GES.-KAUTZSCH[26] § 58k) bildet: *der ich Sand machte zur Grenze des Meeres; und tosten seine Wellen, sie überschreiten sie nicht, und wogten sie auf, sie können es nicht,* nämlich nicht überschreiten. Dass חק עולם aus המוגליו werden konnte, zeigt wieder einmal, wie oft unser jetziger Text auf Konjektur beruht. Das schäumende Meer ist Jes 57 20f. ein Bild für die Gottlosen; auch hier wird an das Bild sogleich **23** die Klage über die Widerspenstigkeit des Volkes angeschlossen. Obwohl v. 23 mit הָעָם הַזֶּה an v. 16 zurückerinnert, schliesst er sich doch nur an v. 20-22 gut an, ist also unecht, wenn diese Verse unecht sind. Der Übergang von der 2. p. v. 21 f. zur 3. p. v. 23 beweist nur, dass wir es v. 21 f. mit der Rhetorik des Schreibtisches zu thun haben. סָרוּ (von סוּר) soll wohl mit סוֹרֵר ein Wortspiel bilden. Mit v. 23 muss **24** dasselbe Schicksal teilen, der mit seinem נִירָא auf v. 22 zurückweist und ausserdem stark an 2 6 8 erinnert. Streiche mit dem Qre das וְ vor יוֹרֶה, denn der Frühregen (im Anfang des Winters) und der Spätregen (am Ende des Winters) explicieren den גֶּשֶׁם, den Winterregen im Allgemeinen. In v. 24[b] ist wohl zu lesen חֹק לְקָצִיר und mit der LXX וַיִּשְׁמֹר: *der die Wochen feststellte für die Ernte und sie uns innehält.* Ganz ähnliche Ausführungen finden sich 31 35ff. 33 25ff. In **25** werden wir wieder lebhaft an Tritojesaia (Jes 59 2) erinnert, doch ist die erste Vershälfte kaum verständlich. הִטּוּ־אֵלֶּה könnte etwa heissen: haben dies zu Boden gestreckt oder verdrängt, aber worauf soll sich dann אֵלֶּה beziehen? Vielleicht auf v. 24? — aber die Jahreszeiten haben sich doch nicht geändert, v. 24 schliesst das ja selber aus. Wenn man aus v. 24 für unser אֵלֶּה etwas wie „den heurigen Winterregen und Erntesegen" herausholen soll, so ist der Verf. doch ein recht schlechter Stilist. Vielleicht ist der Text verderbt; aber freilich lieben die Ergänzer das unbestimmte אֵלֶּה und überlassen es dem Leser, das präcise Objekt selber hinzuzudenken. Die zweite Vershälfte beweist aber jedenfalls, dass der Verf. sich um die Situation, die die umgebenden jeremianischen Gedichte voraussetzen, nicht im Mindesten kümmert. Von einer konkreten Kriegsgefahr, die das gegenwärtig in guter Lage sich befindende, sorglose Volk in Kurzem ruinieren soll, ist hier nichts zu spüren. Die Zeitgenossen des Verf.s scheinen in misslichen Umständen zu leben, in die sie aber nicht etwa ein Krieg oder dergl., sondern die Kargheit der Natur versetzt hat. Da wird man sich, ähnlich wie die Zeitgenossen Tritojesaias Jes 59 2, der Thatsache bewusst, dass man recht weit entfernt ist von der glücklichen Zeit, wo die Himmel Heil regnen, die Berge von Most zerfliessen u. s. w. Die Natur zwar wäre, von Jahwe dazu geschaffen, schon bereit, die Menschen mit Segen zu überschütten, aber die Sünden vereiteln das. Was für Sünden? Das wird im Folgenden ausgeführt; aber in **26—28** finden sich ganz abenteuerliche Dinge. V. 26[b] übersetzt man: er blickt, wie sich ducken Vogelsteller, sie haben einen Verderber aufgestellt, Menschen fangen sie. Dass dergleichen kein vernünftiger Mensch geschrieben haben kann, liegt doch auf der Hand. In v. 28 soll das zweite Wort עָשְׁתוּ glatt sein oder glänzen und dann weiter fett sein bedeuten, aber diese Bedeutung hat man rein ad hoc construiert. Dann heisst es weiter: sie haben übertreten böse Dinge, Gericht richten sie nicht, das Gericht der Waise, und sie werden Erfolg haben. Auch das ist der

helle Unsinn. Die LXX übersetzt grade die seltsamsten Wörter nicht, angeblich, weil sie sie nicht verstand, in Wirklichkeit, weil sie sie in ihrer Vorlage nicht vorfand. Stellt man das, was sie nicht hat, zusammen, nämlich in v. 26 die Konsonanten ישורכש, in v. 28 שמנו עשתו, דברי רע und ויצליחו, so erhält man das Distichon: יְשֹׁוּ רְכֻשׁ שָׁמְנוּ עָשְׁתוּ דִבְרֵי־רָע וַיַּצְלִיחוּ: *sie rauben Güter, werden fett, sie ersinnen böse Dinge und haben Erfolg.* יְשֹׁוּ ist nach phonetischer Orthographie für יְשְׁאוּ geschrieben; עָשַׁת, erdenken, kommt sonst nur im Hithp. vor, vgl. jedoch das aramäische עֲשִׁית Dan 6 4, wonach man geradezu עֲשִׁיתוּ aussprechen könnte und damit ein Äquivalent des hebr. Hithp. gewönne; vielleicht könnte man auch עָשְׁתוּ גַּם דִּבְּרוּ schreiben: sie denken, auch reden sie Böses. Demnach sind grade die Wörter, die in v. 26 und 28 unüberwindliche Schwierigkeiten bereiten, weiter nichts als ein Citat oder ein ausgelassener Satz, der am Rande herunter geschrieben war und vom Abschreiber recht ungeschickt in den Text hineingeflickt wurde. In v. 26b ist nun aus יקשים und dem vorhergehenden ך das מוֹקְשִׁים der LXX herzustellen und ferner משחית in בַּשַּׁחַת zu verwandeln. Dann erhalten wir die Sätze: *Denn es finden sich in meinem Volk Gottlose, Fallen stellen sie auf, in der Fanggrube fangen sie Menschen.* Das ist die Erklärung für die Verschuldung des Volkes und den verweigerten Segen der Natur. Kann Jeremia geschrieben haben, dass sich im Volk Gottlose finden? Der Autor ist ja klar genug der Meinung, dass das Volk in eine fromme und eine gottlose Hälfte zerfällt; die letztere ist schuld daran, dass dem Volk das Glück vorenthalten wird, das den Frommen bestimmt ist. Der Vers erinnert an das, was die Psalmen (64 6 49 6 u. s. w.) über die Gottlosen sagen, an Hi 34 30, an Jes 29 21. V. 27 schildert nun weiter, wie diese Gottlosen durch Betrug reich und gross werden — auch eine bekannte Klage der nachexilischen Schriftsteller. מִרְמָה bedeutet als abstr. pro concreto die durch Trug erbeuteten Sachen; das Bild von dem Fangnetz mit Vögeln ist sehr glücklich. V. 28 lautet nach Entfernung der fremden Bestandteile: *Sie übertreten* (oder mit גַּם: auch übertreten sie) *das Recht, sie schaffen der Waise nicht Recht und besorgen nicht die Rechtssache der Armen* (die LXX vielleicht richtiger: der Witwe, אַלְמָנָה). Die Gottlosen sind also, wie in den jüngeren Psalmen, die Grossen und die Regenten des Volkes. Daran schliesst sich **29** die wörtliche Herübernahme von v. 9. Der Verf. glaubt offenbar, den Jeremia ganz gut ergänzt zu haben — warum auch nicht, hält man ihn doch noch jetzt für den Jeremia selber! Der Schluss **30 31** erinnert zunächst wie 23 14 an die jeremianische Stelle 18 13. *Und die Priester schieben in ihre Taschen,* eigentlich: auf ihre Hände; lies יְדֵיהֶם nach dem Aramäischen, רְדִי bedeutet eigentlich: Brot aus dem Ofen schieben vgl. Jdc 14 9. Das Volk will es so haben, *aber was wollt ihr thun für das Ende davon?* wenn die göttliche Abrechnung kommt, die פְּקֻדָּה — Nachahmung von Jes 10 3. Der Ergänzer ist mindestens jünger als Tritojesaia, wahrscheinlich aber ein Zeitgenosse der Ergänzer in Jes 29 und 30 (s. d.), des Elihu, der jüngeren Psalmdichter. Auch seine Sprache (סָבַל, רָדָה) empfiehlt, ihn spät anzusetzen. Den Unterschied zwischen dieser Predigt eines Epigonen und der prophetischen Dichtung Jeremias spürt man wieder, wenn man in

Cap. 6

neue Skythenlieder Jeremias zu lesen bekommt und seine Schilderungen der Verderbtheit des Volkes mit denen in 5 18–31 vergleicht. Dass wir uns vorläufig auf Cap. 6 beschränken, dazu nötigt uns der Umstand, dass sich in Cap. 7 die spätere Bearbeitung mit neuer Überschrift und langen Predigten zwischen Jeremias Gedichte eindrängt. Eigentlich aber ist das letzte Gedicht in Cap. 6 mit dessen letztem Vers nicht zu Ende, sondern wird 7 28 f. fortgesetzt. Weil wir noch überall von den Skythen hören, stammen auch diese Gedichte noch aus der älteren Zeit, aus der Regierung Josias. Das erste Gedicht,

6 1–5, fordert die Landsleute des Propheten, die Benjaminiten, zur Flucht aus Jerusalem auf. Während in den zu Anathoth gedichteten Skythenliedern 4 5 ff. Jeremia die Bewohner der Landschaft zur Flucht nach Jerusalem antrieb, machen sich hier die Erfahrungen geltend, die er inzwischen in Jerusalem gemacht hat. Auch diese Stadt ist nicht sicher, weil sie gänzlich verderbt ist. **1.** ***Flüchtet, Söhne Benjamins, Aus der Mitte Jerusalems, Denn Unheil schaut herein von Norden Und grosse Zertrümmerung!*** Für einen Einsatz halte ich die beiden dreihebigen Stichen in der Mitte von v. 1: „Und in Thekoa stosst ins Horn, Und über Beth-Hakkerem erhebt das Signal!“ Sie mögen aus einer anderen Dichtung stammen, denn solche Schilderungen eines herannahenden Feindes, die mit Wortspielen operieren, sind ja sehr beliebt gewesen vgl. Micha 1 10 ff. Jes 10 28 ff. Hier passt Thekoa, das noch südlich von Bethlehem liegt, und Beth-Hakkerem, das vermutlich auch im Süden zu suchen ist, recht wenig, da es sich um die Flucht aus Jerusalem handelt, das bald von den Skythen angegriffen werden wird. Das נִשְׁקְפָה, ragt vor, schaut herein, ist sehr anschaulich und von unheimlicher Wirkung. Warum Jer nur die Benjaminiten anredet, ist nicht ganz klar. Man könnte annehmen, dass er Jerusalem zu Benjamin rechnet, in dessen Gebiet es eigentlich liegt, dann wäre בְּנֵי ב' soviel wie „Bewohner Jerusalems“. Indessen ist mir schon wegen des Ausdrucks מִקֶּרֶב wahrscheinlicher, dass die Benjaminiten nur die Mitbewohner sind und dass Jeremia, der junge Benjaminit, seine Landsleute in erster Linie warnen will. Er mochte sie auch für unverdorbener halten, als das Gros der Bevölkerung, deren bunte Zusammensetzung aus allen möglichen, besonders auch fremden Elementen ihm überdies so wenig unbekannt gewesen sein kann, wie dem Hesekiel (Hes 16 3). **2 3a.** ***O die begehrte und verwöhnte, Die Höhe der Tochter Zion! Zu ihr werden Hirten kommen Mit ihren Herden.*** Die Stadt, aus der die Benjaminiten fliehen sollen, die Zionshöhe (lies רָמַת für דָּמִיתִי nach der LXX), ist ja begehrenswert (נָוָה für נָאוָה, Part. Niph. fem. von אָוָה), reich an Vergnügungen, aber eben deswegen wird sie die ungebetenen Gäste anziehen, die wilden Skythenhäuptlinge mit ihren Reiterschwärmen. **3b 4a.** ***Sie schlagen die Zelte ringsum auf, Weiden ein jeder sein Teil: — „Heiligt wider sie die Schlacht, Steigen wir hinauf am Mittag!“*** תָּקַע bedeutet eigentlich das Einschlagen der Zeltpflöcke in den Boden. Zu אהלים mit ō s. Ges.-Kautzsch[26] § 93r. יָדוֹ, seine Hand, bezeichnet das Stück, das jeder gerade vor sich hat. עָלֶיהָ v. 3b ist als überflüssig und den Stichos überfüllend zu streichen. Nachdem die Skythen die Landschaft um Jerusalem herum „abgeweidet“ haben, wollen sie die Stadt überfallen. Sie

heiligen den Kampf, d. h. stellen ihn unter Opfern in den Schutz der Gottheit, weihen wohl auch die Krieger und die Waffen. Sie wollen um Mittag herauf, weil sie dann am Wenigsten erwartet werden, denn in der heissen Zeit des Tages ist man sonst zu anstrengender Thätigkeit unfähig. Ein gewöhnliches Kriegsheer würde so nicht sprechen, sondern langsam und sichtbar Anstalten zu einer ordentlichen Belagerung treffen, aber die Skythen müssen es durch Überrumpelung gewinnen. In v. 4ᵃ ist קוּמוּ mit nachfolgendem וְ zu streichen als metrisch unzulässige Gleichmachung des zweihebigen Stichos mit v. 5ᵃ. Höchst lebendig ist die Fortsetzung 4ᵇ 5; der Dichter nimmt an, für den Mittagsüberfall sei es zu spät geworden: soll man nun bis zum folgenden Mittag warten? Nein, dann lieber in der Nacht hinauf: „*Weh uns, denn der Tag wendet sich,* nämlich vom Vormittag zum Nachmittag, *Denn es strecken sich die Schatten!* sie werden länger — *Wohlan, so steigen wir hinauf in der Nacht Und zerstören ihre Grundfesten!*“ zerstören sie von Grund aus. In v. 4ᵇ liest die LXX צִלְלֵי יוֹם, die Schatten des Tages, doch wird das blosse צְלָלִים genügen; hingegen ist עֶרֶב im MT ein abgeschmackter Zusatz, denn der Zeitpunkt, wo das „Wehe uns!“ gesprochen wird, ist natürlich dem Mittag noch nahe; wäre es schon Abend, so würden die Skythen nicht mehr so sprechen. In v. 5 ist für das dem Abschreiber in die Feder gelaufene gewöhnliche אַרְמְנוֹתֶיהָ das אֲדָנֶיהָ der LXX wiederherzustellen, weil letzteres allein dem Metrum entspricht und überdies die Berserkerstimmung der wilden Nordmannen bei diesem Wagnis viel drastischer wiedergiebt. Dass Jeremia uns hier ein Bild seiner lebhaften Phantasie liefert und mehr als Dichter, denn als Prophet schreibt, ist klar; indessen mag er überzeugt gewesen sein, dass Jahwe ihm das so deutliche, dramatische Bild vor die Seele gestellt habe. Das kleine Gedicht ist seiner Vorgänger in Cap. 4 5 würdig. Auf die ersten Leser — ich denke mir, dass diese Gedichte wenigstens unter den „Söhnen Benjamins“ schon vor dem 4. Jahr Jojakims (Cap. 36) müssen umgelaufen sein — werden sie eine gewaltige Wirkung ausgeübt haben. Das folgende kleine Lied in

6 6–8 ist Jahwe in den Mund gelegt. Der Bearbeiter hat geglaubt, es durch eine Überleitung **6ᵃ** mit dem Vorhergehenden verbinden zu müssen. Denn dass v. 6ᵃ nicht zu dem Liede gehört, scheint mir schon aus dem richtig verstandenen v. 6ᵇ hervorzugehen; ausserdem aber wird in v. 6ᵃ eine eigentliche Belagerung Jerusalems in Aussicht genommen, was für die Skythenlieder undenkbar ist. Es sollen die Bäume gefällt werden, um Mauerbrecher und Palissaden anzufertigen, ein Wall wird aufgeschüttet, um die Stadt einzuschliessen, Ausfälle und Durchbruchsversuche zu vereiteln. Zu der Auslassung des Mappiq in עֵצָה s. Ges.-Kautzsch[26] § 91 e. Ein eigentliches festes Versmass ist nicht vorhanden. Die erste Strophe des Liedes **6ᵇ 7ᵃ** lautet nach meiner Meinung: *Wehe der Stadt, der treulosen, Die lauter Bedrückung in sich hat! Wie ein Brunnen quellen lässt sein Wasser, So lässt sie quellen das Böse.* Das הִיא des MT und das ὦ der LXX gehen beide auf הי zurück, das man am Besten mit der letzteren הֹי (= הוֹי) ausspricht, da der Satz: „das ist die Stadt“ nur dann am Ort wäre, wenn von einer fremden Stadt geredet würde. Dass mit הָפְקַד כֻּלָּה nichts anzufangen ist, liegt auf der Hand; im Anschluss an die LXX

schlage ich vor zu lesen: הַבֹּגְדָה כָּל־עֹשֶׁק. In v. 7ª ist wohl mit Qre ביר = בְּאֵר zu schreiben, da בּוֹר gewöhnlich Masc. ist. Sodann ist הֵקְרָה zu punktieren, dem הָקִיר entsprechend; der Prophet kann nicht sagen wollen: wie ein Brunnen sein Wasser kalt macht, so macht die Stadt die Bosheit kalt. Was ist kaltgemachte Bosheit? kaltes Wasser ist etwas Angenehmes. Vielmehr sagt er: wie ein Brunnen (der, obgleich gegraben, doch eine Quelle hat Num 21 17 f.) beständig, so viel man auch schöpft, neues Wasser hervorbringt, so die Stadt beständig neue Bosheit. Von dem רעתה am Schluss von v. 7ª ist aus metrischen Gründen blos רַע zu unserer Strophe zu ziehen, die zweite Hälfte des Wortes hingegen zu der folgenden 7ᵇ, die ich nun mit תֹּךְ וְחָמָס (vielleicht besser וְתֹךְ) beginnen lasse: ***Und Druck und Gewaltthat und Unterdrückung Werden in ihr gehört*** (lies יִשָּׁמְעוּ), ***Und auf ihrem Gesicht ist beständig Wunde und Schlag.*** חֳלִי bedeutet hier natürlich nicht Krankheit, sondern Verwundung durch Schläge vgl. 5 3. Statt עַל־פָּנַי liest die LXX עַל־פָּנֶיהָ, das einen viel besseren Sinn giebt, als die Lesart des MT: die Unordnung, die in Jerusalem herrscht, liegt deutlich vor Augen. Das Gedicht schliesst mit den schönen Worten **8**: ***Lass dich zurechtweisen, Jerusalem, Damit sich meine Seele nicht von dir losreisse, Damit ich dich nicht mache zur Wüste, Zum unbewohnten Lande!*** Es wird Jahwe schwer, sich von Jerusalem loszureissen — das ist der echte Jeremia! Doch hat er schwerlich geglaubt, dass dieser rührende Appell an das Herz des Volkes noch einen Erfolg haben werde. Denn diese Skythenlieder lassen kaum den Gedanken aufkommen, dass das Unheil noch abgewendet werden könne. Ein wenig sonderbar ist es, dass Jerusalem zum unbewohnten Land werden soll: ist vielleicht אֶרֶץ aus עִיר verschrieben (s. zu 4 29) oder umgekehrt Jerusalem aus יִשְׂרָאֵל? Das Gedicht macht den Eindruck, dass seit der Abfassung von 5 1 ff. wieder eine gewisse Zeit verflossen ist; Jeremia hat doch wohl schon etwas länger in Jerusalem gelebt, wenn er sagen kann, dass „beständig" Bedrückung in ihm wahrzunehmen sei; er spricht nicht mehr blos von dem, was er den Unterhaltungen mit Gross und Klein entnehmen konnte, sondern ist tieferen Schäden im socialen und Rechtsleben auf die Spur gekommen. Auch das folgende Gedicht,

6 9–15, scheint mir einen längeren Aufenthalt in der Hauptstadt vorauszusetzen. **9**. ***So sprach Jahwe der Herr: Halte Nachlese wie beim Weinstock, Lege noch einmal deine Hand an, wie ein Winzer An seine Ranken!*** Eine ungewöhnlich feierliche Einleitung, die ihren Grund darin zu haben scheint, dass Jeremia schon die Hand verzweifelnd hat sinken lassen wollen und nun noch einmal sich aufrafft oder vielmehr von Jahwe sich zu einem letzten Versuch aufgefordert fühlt. Ist denn wirklich alles verloren, die ganze Stadt verderbt? sollten sich nicht noch einige Rechtschaffene darin finden lassen? Wenn die Ernte vorbei ist, sucht der Winzer noch einmal in seinem Weinberg nach Trauben, die unbeachtet hangen blieben: ist die gute alte Zeit vorbei, so lässt sich doch vielleicht noch einiges Gute entdecken. Gilt es doch für eine Wahrheit in der Jahwereligion, dass eine Stadt um zehn Gerechter willen erhalten bleiben kann (Gen 18 23 ff.). Für das letzte Wort ist wohl סַלְסִלֶּיהָ (wenn nicht זַלְזַלֶּיהָ) zu schreiben, jedenfalls ist entweder der Artikel oder

das Suffix nötig. In der Mitte des Verses findet sich die Glosse יְעוֹלְלוּ שְׁאֵרִית יִשְׂרָאֵל, „man soll in der Nachlese den Rest Israels auflesen“; der Verf. dieser Glosse ist der Meinung, dass der „Rest Israels“, der als bekannter term. technicus der Eschatologie den nach dem Läuterungsgericht übrigbleibenden heiligen Samen bezeichnet, sauber aufgelesen und in Sicherheit gebracht werden soll, gerade so wie es Jes 27 12 ausgeführt ist. Aber es handelt sich zunächst nur darum, zu erforschen, ob es überhaupt einen guten Rest giebt, und dieser soll dann nicht etwa für sich geborgen werden, während das andere der Vernichtung verfällt, sondern soll die Vernichtung des Ganzen verhindern. Der Glossator kümmert sich nicht darum, dass Jeremia angeredet wird, der ja die Nachlese in jenem eschatologischen Sinn gar nicht ausführen kann. Jeremia antwortet auf die göttliche Aufforderung, noch einen Versuch zu machen, mit dem schmerzlich verzagten Wort **10**ᵃ: ***Vor wem soll ich reden und zeugen, Dass sie es hören? Siehe, unbeschnitten ist ihr Ohr, Und sie können nicht aufmerken;*** lies יִשְׁמָעוּהָ, das ה ist vor הִנֵּה ausgefallen. Alle Warnungen und Bezeugungen der göttlichen Strafabsicht sind fruchtlos, denn die Leute sind, wie wir sagen würden, dafür zu roh und unempfänglich. Die Bedeutung, die der Begriff Beschneidung hier und 4 4 für Jer hat, erinnert an den neutestamentlichen Gedanken von der Notwendigkeit, neu geboren zu werden. Der „natürliche Mensch“ vernimmt nichts vom Reiche Gottes. Die Beschneidung macht den Menschen, wie es scheint, für Jer zu einem höheren Menschen; ein Beschnittener ist ein dvipa, wie die Arier sagen, ein zwiefach Geborener. Nur dass Jer nicht an die körperliche Beschneidung denkt, auf die er schwerlich viel Gewicht legt. Die folgende Strophe **10**ᵇ ist verstümmelt: ***Siehe, das Wort Jahwes ist geworden Für sie zum Schimpfe,*** [Alle weigern sich, darauf zu hören], ***Haben kein Gefallen dran;*** der ausgefallene dritte Stichos könnte etwa gelautet haben כֻּלָּם מֵאֲנוּ לִשְׁמֹעַ בּוֹ. In 20 8 sagt Jer, das Wort Jahwes sei für ihn ein Schimpf geworden vgl. 15 15; später wurde er selber seinetwegen beschimpft, hier gilt wie in 5 13 der Hohn noch mehr den Propheten im Allgemeinen, man mag die Unglücksraben nicht hören. Auch die Fortsetzung **11**ᵃ hat ihr späteres Seitenstück (an 15 17): ***Und der Glut Jahwes bin ich voll, Suche vergebens es auszuhalten — Muss es ausgiessen auf das Kind der Gasse Und den Kreis der Jünglinge!*** Ein ergreifender, gewaltiger Vers, wenn auch mit 15 15 ff. noch nicht zu vergleichen! Jahwe hat seine Zorneshitze in seinen Propheten überfliessen lassen, aber der Mensch erliegt darunter (vgl. zu 4 21), das Feuer will das Gefäss sprengen. Ein Bild von der bevorstehenden Katastrophe nach dem anderen dringt auf den Propheten ein; wenn er nun, der göttlichen Aufforderung v. 9 gehorchend, zum Volke redet und dann schnöde Abweisung erfährt, dann strömt die Glut über, dann ergiesst sie sich mit elementarem Ungestüm auf alles, auf das spielende Kind, auf die harmlos scherzenden (15 17) Jünglinge: sie alle werden mit hineingerissen in das fürchterliche Verhängnis, obgleich sie es noch nicht verdient haben, unwissend, ahnungslos hineingerissen wegen der Schuld ihrer Väter! Das ist das martervolle Geschick des Jeremia, der die Kinder, die unschuldige Freude liebt, dass er sie vernichten muss — denn was er als Prophet spricht, das zieht unerbitt-

lich seine Folgen nach sich. שְׁפֹךְ soll vielleicht Imper. sein, aber Jer kann nicht wünschen und von Gott verlangen, dass die Katastrophe nicht blos hereinbreche, sondern in der fürchterlichsten Weise, über Schuldige und Unschuldige, hereinbreche, damit er seine Last los werde. Daher ist שָׁפֹךְ, Inf. abs., auszusprechen; der Inf. abs. wird ja oft in erregter Sprache für das verb. finit. gebraucht (vgl. Jes 8 16), die erste Pers. wird durch den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden genug kenntlich gemacht. Der Satz mit dem Inf. abs. ist als ein Aufschrei in der Bedrängnis zu betrachten. יַחְדָּו am Schluss von v. 11ᵃ gehört zu den beliebtesten Abschreiberzusätzen. Das חֲמָתִי der LXX am Anfang ist wieder ein Beweis dafür, dass der Name Jahwe oft mit blossem י geschrieben wurde. **11ᵇ 12.** ***Denn so Mann wie Weib werden gefangen werden, Der Greis mit dem Vollbetagten, Und die Häuser werden übergehen an die Räuber, Die Felder an die Eroberer.*** In v. 11ᵇ ist entweder גַּם zu streichen oder עִם in גַּם zu verwandeln (גַּם — גַּם, sowohl — als auch). Was in v. 12–15 folgt, findet sich auch 8 10–12, wo es weniger gut passt als hier, aber im Allgemeinen besser überliefert ist. Der Anfang ist zwar gewiss richtig, nur dass בָּתִּים zu lesen ist (vgl. שָׂדוֹת), dagegen dem וְנָשִׁים das לְיֹרְשִׁים 8 10 weit vorzuziehen, denn es sind ja v. 11ᵇ die Weiber selber als mitgefangen bezeichnet; sie können auch nicht mit den Feldern zusammengekoppelt werden, selbst wenn der Abschreiber mit seinem geliebten יַחְדָּו nachhilft, das glücklicher Weise 8 10 fehlt. אֲחֵרִים ist an sich und neben dem יֹרְשִׁים viel zu unbestimmt; wegen des vorhergehenden לָכֵד schreibe ich dafür אֲסֻרִים. Die Skythen werden Mann und Weib, ja selbst den Greisen (vgl. Jes 47 6) einfangen und binden, um sie als Sklaven fortzuführen und zu verhandeln, und dann, so denkt es sich unser palästinensischer Dichter, die Häuser und Felder unter sich verteilen. Dass v. 12ᵇ ein Zusatz ist, dürften wir auch dann behaupten, wenn er nicht in 8 10 fehlte: wie könnte ein Jeremia nach allem Vorhergehenden noch sagen: ich will meine Hand wider die Bewohner des Landes ausstrecken, spricht Jahwe! Überhaupt zeigt die Vergleichung beider Recensionen, wie leichtfertig man mit den alten Texten umsprang; wenn man nur ungefähr den Sinn wiedergab, Unleserliches nach Willkür sich zurecht machte, glaubte man der Sache genug gethan, und die erbärmlichsten Zusätze hineinzuschreiben, hinderte kein Respekt vor den Rechten des Autors und kein Gefühl der eigenen Unfähigkeit. Diesen Mangel an Pietät als solchen zu kennzeichnen, ist für den Kritiker einfach eine Pflicht der Pietät gegenüber dem Propheten, wenn er auch dafür der Pietätslosigkeit gegenüber dem überlieferten Buchstaben, der in Wahrheit so oft das Werk unberufener Pfuscher ist, beschuldigt wird. **13.** Jetzt begründet Jer seine fürchterlichen Drohungen: ***Denn vom Kleinsten bis zum Grössten Macht jeder unredlichen Gewinn, Und vom Propheten bis zum Priester Übt jeder Betrug,*** natürlich auch des Gewinns halber. Hier stimmen beide Recensionen bis auf die unvermeidlichen Abweichungen in Kleinigkeiten überein. Es verdient hervorgehoben zu werden, dass Jer in den in Jerusalem gedichteten Liedern überall von sittlichen Vergehungen spricht, dagegen nicht vom Weghuren von Jahwe. Das ist daraus zu erklären, dass jene Hurerei wirklich nicht auf den Dienst ausländischer Götter, der in

Jerusalem sicher eher zu finden war, als unter den Bauern, sondern auf den alten Lokalkult zu beziehen ist, der naturgemäss in der Hauptstadt weniger Boden hatte, jedenfalls hier seine sinnliche Bestialität nicht so unverhüllt zur Schau trug. Die Priester und Propheten haben ein Interesse an den gegenwärtigen Zuständen, deshalb reden sie sich und dem Volk den Glauben an deren Dauer ein, haben kein Bestreben, sie zu bessern **14**: ***Und sie heilen die Zertrümmerung meines Volkes Wie etwas Leichtes, Sagen: Friede, Friede! Doch wo ist Friede?*** Die gewöhnlichen Propheten, die Jer in Jerusalem kennen gelernt hat, sprechen also so wie das Volk 5 12. עַל־נְקַלָּה wörtlich: nach dem Geringgeachteten, wie einen geringen Schaden, der keine ernsthafte Kur erfordert. Man heilt die Gefahr, indem man sie einfach leugnet. Die LXX liest וְאַיֵּה für אֵין; ersteres ist viel lebendiger. Bemerke die Schreibweise יְרַפּוּ in 8 11; überhaupt hat 8 10–12 die ältere Orthographie. Hier ist das Gedicht zu Ende, wie man fühlt; was **15** in poetisierender Prosa noch nachfolgt, hat mit Jeremia nichts zu thun. „Schändlich benahmen sie sich, denn sie verübten Greuel (die LXX lässt תּוֹעֵבָה aus und scheint עָשֹׂשׂוּ für עָשׂוּ geraten zu haben), weder schämen sie sich, noch kennen sie Beschämung (sprich הַכְּלִים, nach späterer Orthographie für הַכְּלֵם 8 12), darum werden sie fallen unter den Fallenden" — nicht im grossen Läuterungsgericht zum geretteten „Rest" v. 9 gehören — „zur Zeit ihrer Heimsuchung werden sie straucheln, spricht Jahwe". פְּקַדְתִּים ist nicht unmöglich, da ein Stat. constr. auch einen Satz regieren kann: Zeit, wo ich sie heimsuche; da aber in diesem Fall das Futur. אֶפְקְדֵם näher läge, so ist פְּקֻדָּתָם nach 8 12 und der LXX herzustellen. Der Vers erinnert lebhaft an Ps 14 (53); die Schilderung und Drohung gilt wesentlich den Priestern, d. h. dem sadducäischen Priesteradel der späteren Zeit. Merkwürdig genug, dass die Ergänzer im B. Jeremia überall die Priester aufs Korn nehmen. Jer kann den Vers schon deshalb nicht geschrieben haben, weil das תּוֹעֵבָה in seinem Zusammenhang gar nicht motiviert ist, während die späteren Autoren mit diesem terminus aus der Kultsprache sehr bei der Hand sind; auch würde der Dichter der Skythenlieder nicht so allgemein von einer פְּקֻדָּה, Revision, Ahndung, reden; endlich schreibt Jer einen besseren Stil. In dem folgenden Gedicht,

6 16–21 sind nur die ersten Strophen einigermassen in Ordnung. **16**[ab] (bis עוֹלָם). *So sprach Jahwe: tretet Zu den Wegen und seht Und fragt nach meinen Pfaden, Den ewigen Pfaden!* Lies לְנְתִבוֹתַי נְתִבוֹת vgl. die LXX: τρίβους κυρίου (= 'י); vielleicht würde sich auch empfehlen, דרכים וראו in ראשׁ דְּרָכִים zu verwandeln: tretet an den Scheideweg. Die ewigen Wege sind die, die immer als die rechten gegolten haben und gelten werden; das Richtige, das schlechthin Gute bleibt immer dasselbe und ist nicht dem Wechsel unterworfen, wie die Neigungen des Volkes, das bald Jahwe dient, bald ihn verlässt. Die Propheten sind nach ihrer eigenen Überzeugung durchaus konservativ. **16**[cd]. ***Und seht, was der gute Weg sei, Und gehet darauf, So findet ihr Ruhe für eure Seele — Doch sie sagten: wir gehen nicht!*** Vor אֵי־זֶה ist nach der LXX wieder ein וּרְאוּ einzusetzen, für וּלְכוּ wohl וְתֵלְכוּ zu schreiben, da der Stichos zu kurz ist. Mit dem Hinweis auf die wahre Ruhe für die Seele scheint Jer auf die trüge-

rischen Friedensversicherungen der Priester und Propheten anzuspielen; er giebt gleichsam die Antwort auf die Frage v. 14: wo ist Friede? Natürlich ist unter der Ruhe der Seele nicht die geistliche Zufriedenheit der Seele in Gott zu verstehen, sondern die Beruhigung des Gemüts gegenüber den Gefahren, die dem Volk drohen, wenn es sich nicht ändert, die aber beseitigt werden, wenn es wieder wie einst (2 2^{b} 3) die rechten Wege geht. Das Bild vom Wählen der Wege ist bekanntlich im Altertum beliebt (Herkules am Scheidewege; der breite und der schmale Weg). Aber Jahwes Mahnung half nicht **17**: ***Und da bestellte ich Für sie Späher: Merkt auf den Ruf des Lärmhorns — Doch sie sagten: wir merken nicht auf.*** Lies עֲלֵיהֶם und ferner, da וַהֲקִמֹתִי auf die Zukunft gehen würde: וְאָנֹכִי הֲקִמֹתִי. Männer wie Jeremia haben das Volk vor der Gefahr warnen müssen, die seit der Zeit drohte, wo es seine verkehrten Wege ging, aber es wollte den Schwarzsehern nicht glauben. V. 18 f. sind schwerlich von Jeremia. In v. 18 werden die Völker aufgefordert, zu hören, und eine Gemeinde (welche?), zu erkennen, „was in ihnen ist“. Das ist ein Text von zweifelhafter Richtigkeit. Zwar das דְּעִי עֵדָה könnte man zur Not in דְּעוּ דֵעָה verwandeln, wie Giesebrecht will, aber was soll der Ausdruck bedeuten: das, was in ihnen ist? Wenn damit auf die Sünden der Israeliten gezielt wird, so hat sich der Verf. doch sehr undeutlich ausgedrückt. Aber wenn man liest, dass den Israeliten die Missachtung der Thora vorgeworfen wird v. 19, so kann man kaum glauben, dass die Völker v. 18 aufgefordert werden, diese Sünde zu konstatieren. Nur dann ist diese Annahme erträglich, wenn der Ausdruck אֶת־א׳ בָּם eine Glosse ist, denn einem Glossator kann man immerhin zutrauen, dass er nicht so genau auf die Meinung des Autors achtet, und in der That fehlt der Ausdruck in der LXX. Dann muss man aber weiter mit Cornill der LXX auch darin folgen, dass die vorhergehenden Worte דעי עדה in רֹעֵי עֶדְרֵיהֶם oder vielleicht besser in רֹעֵי עֵדֶר umzuwandeln sind. Wenn v. 18 an die Völker und ihre Könige nur die Aufforderung zu hören richtet, so schliesst sich auch v. 19 besser an, wo die Aufforderung an die ganze Erde ergeht. Hören soll die Welt, dass Jahwe Unheil bringen will über „das Volk da“ als die „Frucht ihres Abfalls“ — das מְשֻׁבָתָם der LXX ist ohne Zweifel dem מַחְשְׁבֹתָם des MT vorzuziehen (trotz 17 10 32 19). Dass die Explikation des Abfalls, die Verachtung der Thora und der Ungehorsam gegen das göttliche Wort nichts mit Jeremias Meinungen zu thun hat, braucht man nur auszusprechen; selbst wenn Jer dies Gedicht erst nachträglich, lange nach der Einführung der Thora, eingeschaltet hätte, würde er wahrlich die Verachtung der Thora zu allerletzt für den Grund des Untergangs angegeben haben — eher das blinde Vertrauen auf die Thora. Zu dem Waw apodosis in וַיִּמְאֲסוּ s. Ges.-Kautzsch[26] § 143 d. Die Schlussstrophe **20** schliesst sich an v. 17 an: ***Wozu denn für mich der Weihrauch, Der von Scheba kommt, Und das Würzrohr aus fernem Lande? Sie sind nicht süss mir.*** הַטּוֹב v. 20^{b} fehlt in der LXX, verrät sich auch schon durch den Artikel als von junger Hand zugesetzt vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 126 w Fussnote 2. לְרָצוֹן ist ein term. techn. der späteren Kultsprache. Die Brandopfer und Schlachtopfer aber verderben geradezu den Effekt, den der Prophet erzielen will: ihr meint, sagt er, ihr habt nicht nötig,

die uralten, ewigen Pfade der Sittlichkeit zu gehen und auf die warnenden Stimmen meiner Propheten zu achten, ihr glaubt, neue Mittel gefunden zu haben, euch mir angenehm zu machen; wenn ihr mir Weihrauch aus dem fernen Saba (in Südarabien) und indischen Kalmus verbrennt, so müsse ich mich doch besonders geehrt fühlen und über meine sittlichen Bedenken hinwegsehen; aber eure neumodischen Zuthaten, so kostbar sie sein mögen, machen mir kein Vergnügen und wenden von euch das verdiente Unheil nicht ab vgl. 11 15. So bildet das Gedicht eine gute Fortsetzung zu dem vorhergehenden: Weihrauch und Kalmus sind nicht die rechten Arzeneien für das erkrankte Volk. Zugleich ist es eine vortreffliche Vorbereitung für das folgende Gedicht. Vorher bringt jedoch der Ergänzer in **21** noch ein „Darum", das, an sich überflüssig, sich nicht an v. 20, sondern an v. 18 19 anschliesst, denn wegen des Weihrauchs kann Jahwe dem Volke doch keine Steine zum Fallen in den Weg legen; auch würde ein Jeremia nicht so allgemein von מִכְשֹׁלִים reden; der Ausdruck stammt von Hesekiel (3 20).

6 22–26 ist ein Skythenlied von der alten Farbe. **22.** ***So spricht Jahwe: ein Volk kommt Vom Nordland, Und ein grosser Schwarm regt sich Aus den Winkeln der Erde!*** Am äussersten Rande der Erde, wo das erdumgürtende, mit dichtem Dunkel bedeckte Meer flutet, ist alles Fürchterliche, Unheimliche zu Haus, zumal im unbekannten Norden. **23**[a b]. ***Bogen und Wurfspiess hält es, Und grausam ist es,*** [Es weiss von keiner Schonung], ***Noch von Erbarmen.*** Lies יַחֲזִיק וְאַכְזָרִי, ferner יְרַחֵם וְקוֹלוֹ (LXX). Der dritte Stichos ist ausgefallen und mag etwa gelautet haben: וְלֹא יָחוּס וְלֹא יַחְמֹל. Ähnlich beschreibt ein späterer Dichter die Sinnesart der Meder Jes 13 18. **23**[c d] (von קוֹלָם oder vielmehr וְקוֹלוֹ an): ***Und sein Schall braust wie das Meer, Und auf Rossen reitet es*** (lies יִרְכַּב), ***Gerüstet wie ein Mann zum Sturm Auf dich, Tochter Zion.*** כְּאִישׁ muss wohl heissen sollen: wie ein einziger Mann, einmütig. In dramatisch lebendiger Weise (vgl. zu v. 4 f.) lässt Jer die Bewohner Zions antworten **24**: ***„Wir haben gehört sein Gerücht, Schlaff wurden unsere Hände, Angst hat uns erfasst, Wehen gleich der Gebärenden."*** So wird natürlich Zion erst dann sprechen, wenn die Skythen wirklich kommen. Übrigens sieht man, wie der Aufenthaltsort des Dichters auf die Dichtung einwirkt; in den Gedichten aus der Landschaft Cap. 4 gilt Zion als der Zufluchtsort des Landvolkes, in den jerusalemischen ist es selber das Ziel des Feindes. Jetzt spricht wieder der Seher **25**: ***Geht nicht hinaus aufs Feld, Und auf der Landstrasse wandert nicht! Denn [siehe da] Schwert des Feindes! Grauen ringsum!*** Das Qre תֵּצְאוּ und תֵּלְכוּ ist besser als das Ktib, vgl. auch die LXX, denn es handelt sich ja um Einzelne, die sich Geschäfts halber aus den Festungsmauern herauswagen möchten. לְאֹיֵב ist Umschreibung eines gen. qualit.: „Feindesschwert". **26.** ***O mein Volk, gürte den Sack um, Wälze dich in der Asche, Trauer um den einzigen Sohn richte dir an, Bittere Klage!*** Die Klage um den Tod des einzigen Sohnes ist die schwerste, am Tiefsten ins Herz greifende, daher ein Bild für den bittersten Schmerz vgl. Amos 8 10 Sach 12 10; die LXX liest übrigens an allen drei Stellen יָדִיד: Klage um den Geliebten. Der Satz v. 26[b]: „denn plötzlich wird der Verwüster über uns kommen" ist augenscheinlich ein Citat;

das Gedicht ist mit v. 26ª abgeschlossen. Der erste Teil des Gedichts ist 50 41–43, von einigen Änderungen abgesehen, mit allen Textfehlern wörtlich abgeschrieben. Im folgenden Gedicht,

6 27–30, wozu vielleicht noch 7 28 gehört, fasst Jeremia die Erfahrungen, die er bis dahin in seiner jerusalemischen Wirksamkeit gemacht hat, zusammen. Der Text ist zum Teil heillos verderbt und ist von den Alten nicht mehr recht verstanden. In der ersten Strophe **27 28**ª (bis סוררים) redet Jahwe den Jer an: *„Als Metallprüfer setzte ich dich in mein Volk, Als Goldprüfer, dass du erforschest Und prüfest ihren Wert, Allen Kaufwert ihres Goldes.“* Statt מִבְצָר ist jedenfalls מְבַצֵּר, als Synonymum zu בָּחוֹן, auszusprechen. Für דַּרְכָּם schlage ich עֶרְכָּם vor, denn der Prophet kann nicht plötzlich von seinem Bilde abspringen, um so weniger, als er es nachher weiter fortsetzt; der umgekehrte Schreibfehler findet sich Hiob 28 13. Ganz unverständlich ist der Anfang von v. 28. Nach dem MT wäre zu übersetzen: sie sind alle abgewichen zu den Widerspenstigen — wer sind da die Widerspenstigen, zu denen alle abgewichen sind? Dass סָרֵי Partic. von סָרַר sein könnte, ist höchst unwahrscheinlich, da die Form סוֹרְרִים darauf folgt. Aber überhaupt kommt nicht blos dieses Urteil, sondern jedes Urteil ganz unerwartet, man sollte auch hier die Fortsetzung des göttlichen Auftrages und des gewählten Bildes erwarten, speciell eine Parallele zu עֶרְכָּם. Ich lese daher: כָּל־מָכָר סְגוֹרָם für כלם סרי סוררם. Jeremia ist unter das Volk gesetzt, um das Gold zu untersuchen, als das es sich anbietet, ähnlich wie ein Goldschmied die Erzstufen, die Gold- und Silberbarren zu untersuchen bekommt, die im Verkehr als Zahlungsmittel angeboten werden. Was ist nun das Resultat? **28**ᵇᶜ **29**ª: *Sie gehen mit Bleistücken, mit Erz Und mit Eisen sie alle; Wohl versengt sich, wer sie erhitzt, am Feuer, Es bleibt lauter Blei.* רָכִיל, Verleumdung, wäre in diesem Zusammenhang lächerlich, aber selbst dann, wenn man die „Widerspenstigen“ stehen liesse, unpassend, weil viel zu speciell; lies dafür בְּדִיל. Die beiden Wörter am Schluss von v. 28: sie sind verderbt, sind eine höchst unnütze und triviale Glosse. In v. 29 lese ich מַפִּיחָם מֵאֵשׁ und sodann תַּתֻּם ע׳ (מ und ת sind zweimal zu schreiben): wenn der Metallscheider seine Sache recht gut machen und durchaus etwas Gold entdecken will, so schmelzt er das Erz möglichst gründlich, vielleicht sieben Mal (Ps 12 7), in seinem Tiegel oder Thonofen. Aber hier, sagt Jer, würde alles nur Blei sein und bleiben, und wenn sich auch der Schmelzer an dem fürchterlichen Feuer versengen liesse. נָחַר ist kein Qal („schnauben, wiehern“), sondern Perf. Niph. von חָרַר, brennen (Ex 24 11). הָלַךְ c. accus., gehen mit etwas, vgl. z. B. Joel 4 18. **29**ᵇ **30**. *Vergebens hat der Schmelzer es geschmelzt, Feingold löst sich nicht ab, Zu verwerfendes Geld nennt man es, Denn Jahwe verwirft es.* Lies צֹרֵף צְרָפוֹ. Für רָעִים, das nicht einmal dann passen würde, wenn der Dichter das Bild aufgegeben hätte, schlage ich כֶּתֶם vor. Am Schluss von v. 29 ist נִתַּק (vgl. auch die LXX) zu lesen, das ו mag an den Anfang von v. 30 gehören. כֶּסֶף steht allgemein im Sinne von Geld, Zahlungsmittel, als welches das unedle Erz angeboten war. Und zwar war es Jahwen angeboten; ihm bot man nach dem vorhergehenden Gedicht Weihrauch und Kalmus an, statt die sittlichen Forderungen der Jahwereligion zu

erfüllen, statt Zucht anzunehmen und wahr zu sein, wie es 7 28 f. heisst, in welchen Versen wir wahrscheinlich den Abschluss unseres Gedichts zu sehen haben.

Cap. 7 1—8 3.

Wenn man jenen Diaskeuasten folgen wollte, die den hebräischen Text — der griechische weicht ab — in die gegenwärtige Form gebracht haben, so müsste man Cap. 7—10 zusammennehmen, als eine Predigt, die der Prophet am Tempel gehalten hätte. Aber der Inhalt dieser Capitel entspricht dieser Zumutung ganz und gar nicht, denn er ist nichts weniger als einheitlich und giebt sich keineswegs überall als eine Predigt oder überhaupt als Rede. Zunächst erhalten wir 7 1-15 eine Tempelrede Jeremias, die nämlich, die er nach Cap. 26 am Anfang der Regierung Jojakims hielt, dann folgt v. 16-20 eine Eröffnung Jahwes an den Propheten über Dinge, die im Lande passieren und die mit dem Inhalt jener Tempelrede nichts zu thun haben, darauf v. 21-26 wieder eine Tempelrede Jeremias. Der MT hat diese disparaten Stücke dadurch mit einander verbunden, dass er in v. 1 2 27 alles als Anweisung Jahwes an Jeremia hinstellt; aber dadurch wird nur eine scheinbare formale Einheit erzielt, die Verschiedenheit des Inhalts nicht verwischt und obendrein uns eine sonderbare Vorstellung von dem Verkehr zwischen Jahwe und dem Propheten zugemutet. Die LXX hat diese Klammern noch nicht. Ist schon dieser in Prosa geschriebene Teil v. 1-27 nicht einheitlich, so erst recht nicht das Folgende. In v. 28 29 erhalten wir poetische Fragmente, in denen man Jeremias Art und Geist erkennt, sofort darauf eine prosaisch gehaltene Gottesrede über das Tophet bei Jerusalem v. 30-32 und im Anschluss daran v. 33—8 3 eine Weissagung über das Geschick der Könige, Priester u. s. w., die samt und sonders dem Gestirndienst ergeben gewesen sein sollen. Der grosse Abschnitt 8 4—9 21 ist, abgesehen von den unvermeidlichen kleinen Zusätzen der Bearbeiter, jeremianisch. Dagegen ist 9 22—10 16 wieder so fremdartig, dass der grösste Teil davon schon längst als unecht erkannt worden ist. In 10 17-25 ist Echtes mit Unechtem vermischt.

Es kann also durchaus nicht die Rede davon sein, dass Cap. 7—10 als formale oder gar als sachliche Einheit gelten dürfte. In Wahrheit steht die Sache so, dass in diesen vier Capiteln die Ergänzer — nicht einer, sondern mehrere — sich grössere Einschaltungen zwischen und in die jeremianischen Gedichte gestattet haben als bisher. Wären die kritischen Arbeiten schon abgethan und ihre Resultate anerkannt, so sollte man die Dichtungen Jeremias aus diesem wunderlichen Gemenge herauslesen und dann die Zusätze der Späteren für sich studieren; so aber müssen wir uns schon von Vers zu Vers durch das mixtum compositum hindurcharbeiten. Da 7 1—8 3 zwar keine schriftstellerische und sachliche Einheit bildet, aber doch, abgesehen von den eingestreuten jeremianischen Brocken in 7 28 29, ganz und gar Midrasch ist, so nehmen wir diesen Abschnitt für sich. Von dem Eingang

7 1 2 hat die LXX nur den kurzen Satz aus v. 2: Höret das Wort Jahwes, ganz Juda! Da sich kein Grund ausfindig machen lässt, warum sie das Übrige fortgelassen haben sollte, so kommt der Eingang im MT ebenso wie der in 2 1 2ª auf Rechnung des jüngeren Diaskeuasten. Man sieht ja auch sogleich, dass er ihn einfach aus 26 1 ff. herübergenommen hat, natürlich mit kleinen Differenzen. Hätte er ihn selbständig gebildet, so würde er vermutlich geschrieben haben: וַיְהִי דְבַר י׳ אֵלַי. So aber hält er es nicht einmal für nötig, eine Zeitangabe hinzuzufügen, steht es ja doch in Cap. 26 zu lesen, dass die nachfolgende Tempelrede in den Anfang der Regierung Jojakims fällt. In v. 2 schreibt er בְּשַׁעַר ב׳ י׳ statt חֲצַר 26 2 und bringt sich dadurch in einen kleinen Widerspruch mit seiner eigenen Fortsetzung, die von den Thoren in

der Mehrzahl redet (wie 22 2). Für das einfache דִּבַּרְתָּ 26 2 schreibt er natürlich wie 2 1 das pompöse קָרָאתָ, predige!

7 3–15 bringt nun die Tempelrede, die Jer nach Cap. 26 in der ersten Zeit Jojakims gehalten hat. Beim Durchlesen dieser Rede fällt einem zweierlei auf: einmal, dass sie einen grossen Grundgedanken enthält, den nicht leicht ein späterer Bearbeiter geschaffen hätte, zum andern, dass die Ausführung sehr schwach ist. Das Rätsel ist ja aber schon durch das Vorhandensein von Cap. 26 gelöst. Der Grundgedanke stammt aus Baruchs Biographie des Jeremia und damit von Jeremia selber, der ihn wirklich einmal öffentlich am Tempel ausgesprochen hat. Die kurze Angabe Baruchs hat unseren Midraschisten angeregt, eine vollständige Rede über das Thema auszuarbeiten. Man könnte fragen, warum er die Rede nicht in Cap. 26 hineingesetzt hat. Das hat er, wie mir scheint, deshalb nicht gethan, weil ursprünglich das Buch Baruchs nicht mit den דִּבְרֵי יִרְמְיָהוּ verbunden war, letztere vielmehr mit Cap. 25 abschlossen. Der Ergänzer wollte weniger einen Beitrag zu der Geschichte Jeremias, als ein דְּבַר יהוה liefern, das seine Zeitgenossen zu ihrer Erbauung und Belehrung lesen, aus dem sie vor allem lernen sollten, unter welchen Bedingungen allein der Tempelbesuch gestattet und heilbringend ist.

3. Zuerst eine feierliche Einleitung mit vollem Gottesnamen (in der LXX fehlt allerdings das „Zebaoth"). Wenn die Juden „ihre Wege und Thaten" gut machen, die rechte Richtung innehalten und recht leben, die Bedingungen erfüllen, die Ps 15 24 3 ff. Jes 33 15 f. weiter ausgeführt sind, dann will Jahwe sie „wohnen lassen an diesem Ort." Der Ausdruck „dieser Ort" ist bei den Ergänzern sehr beliebt, hat aber etwas Schillerndes an sich, sodass der Leser meist nicht recht weiss, ob der Tempel (bei dem man auch „wohnen" kann s. zu Ps 15 1) oder Jerusalem oder gar das Land Juda gemeint ist. Der Verf. denkt als nachexilischer Jude, für den Jerusalem an Bedeutung weitaus das Land überwiegt (vgl. Ps 87), wohl zunächst, wie der Ausdruck „Ort" selber nahe legt, an die heilige Stadt (vgl. v. 12), rechnet aber, wie v. 7 zeigt, das gelobte Land gewissermassen als Anhängsel mit dazu. Viel mehr als Anhängsel war das kleine Gebiet, das die Juden besassen, nicht; mochte es auch einen Vorrang vor den übrigen „Wohnungen Jakobs" (Ps 87) haben, so hatte es doch eben für die nachexilischen Juden nur eine Bedeutung wegen der heiligen Stadt, die es umschloss. Diesen heiligen Ort zu besitzen, ist für die Judenschaft natürlich von allergrösster Wichtigkeit, nicht blos darum, weil Jahwe ihn den Vätern gegeben hat (v. 14), sondern weil er die einzige Stätte ist, wo Jahwe selber „unter den Menschen wohnt", seitdem er Silo aufgegeben hat (Ps 78 60). Aber man soll sich nicht einbilden, dass man dieses Besitzes absolut sicher sei, soll sich **4** nicht „darauf verlassen" (5 17), dass „dies der Tempel Jahwes ist", dass Jahwe diesen Ort, weil er ihn nun einmal zu seinem Wohnsitz gewählt hat, auch unter allen Bedingungen sich erhalten und schützen müsse. הֵמָּה kann man zur Not damit erklären, dass der hêkāl, selbst ein zusammengesetztes Gebäude, von anderen heiligen Baulichkeiten umgeben war, aber die Ergänzer haben eine Vorliebe für diesen unbestimmten Plural. Übrigens haben natürlich nicht blos die nachexilischen Juden, sondern auch die Zeitgenossen Jeremias, zumal seit der deuteronomischen Reform, in der blossen Existenz des Jahwetempels eine sichere Garantie ihres Wohlergehens erblickt, meint doch ein Hananja, dass sogar um der geraubten Tempelgefässe willen die erste Deportation (unter Jojachin) wieder rückgängig werde gemacht

werden. 5ᵃ: sondern lebt und handelt recht, wiederholt nur v. 3ᵃ. 5ᵇ ist Vordersatz, der mit 6, wo er fortgesetzt ist, enger hätte verbunden werden sollen. „An diesem Ort" — als sei das Vergiessen unschuldigen Blutes in Jerusalem schlimmer als anderswo. Solche allgemeinen Predigten sind recht nach dem Sinne der theologischen Bearbeiter, vgl. 22 3, wo fast dasselbe zu lesen steht. לְרַע לָכֶם: euch selbst zum Schaden (vgl. v. 19); seit dem Deuteronomium lieben es diese Prediger, den Nützlichkeitsstandpunkt in der Religion einzunehmen; die Rücksicht auf das niedrige geistige Niveau ihres Publikums mag mit zu diesem Vorwiegen des populären Eudämonismus beigetragen haben, doch verfügen die Schriftsteller selber selten über eine tiefere Auffassung von der Religion. Das אַל vor תִּשְׁפְּכוּ ist auffällig: ist das Sätzchen vom Blutvergiessen vielleicht erst aus 22 3 nachgetragen? 7 ist Nachsatz zu v. 5ᵇ 6. Wenn die Juden korrekt leben, so giebt es kein Exil. „Von Ewigkeit zu Ewigkeit" war offenbar eine dem Autor sehr geläufige Phrase für „auf immer", deren erste Hälfte hier nicht sonderlich gut passt. 8 variiert v. 4. Zu הוֹעִיל, Nutzen schaffen, vgl. 2 8; zu dem לְ von לְבִלְתִּי das לְמַעַן v. 10 19. In 9 10 ist v. 9 Vordersatz; der Inf. abs. steht pathetisch für das Verb. fin.: was, ihr stehlt u. s. w. und dann kommt ihr (zu dem „kommen" s. zu 2 7). Die Vergehen werden, wie es scheint, teilweise nach dem Dekalog aufgezählt. Die Epigonen lieben die Übertreibung, die Tempelbesucher sollen die gemeinsten Verbrechen begangen haben. Solche Übertreibungen, die sich leicht in der Rhetorik der Predigt einstellen, verraten, dass der Autor nicht im Stande ist, die Wirklichkeit mit charakteristischen Strichen zu zeichnen; er hält sich an seinen Katechismus und gerät, wenn er Wirkung erzielen will, in ein falsches Pathos, in die Kapuzinerrede. Ganz in der Art des Deuteronomiums ist der Hinweis auf die „anderen Götter, die ihr nicht kennt", d. h. die nicht nationale, sondern ausländische Gottheiten sind; die deuteronomischen Theologen suchen auf alle Weise das Selbstgefühl, um nicht zu sagen, die nationale Eitelkeit des Volkes anzustacheln. Der Ausdruck v. 10: „über dem mein Name genannt ist", bezeichnet Personen (15 16) oder Sachen als dem göttlichen König angehörig, etwa wie wir den Ausdruck „königlich" oder gewisse Abzeichen, Wappen u. dgl., verwenden. Der Autor findet ihn offenbar sehr eindrucksvoll und pompös, denn er braucht ihn gleich v. 11 und v. 15 wieder. Angesichts des mit Jahwes Namen geschmückten Tempels glauben sich die Judäer geborgen. Das נִצַּלְנוּ, wir sind gerettet, möchte ich doch nicht mit Ewald und Cornill in הַצִּלֵנוּ, rette uns, verwandeln, da die ganze Rede sich gegen die falsche Meinung richtet, der Tempel Jahwes verbürge schon die Rettung und man habe nichts mehr zu befürchten. Der Schlusssatz: לְמַעַן u. s. w. wäre eigentlich nach v. 9 nicht mehr nötig, aber der Stil ist ja überhaupt nichts weniger als präcis. Das bei den Deuteronomisten sehr beliebte לְמַעַן drückt hier ganz ähnlich wie unser: um nun diese Greuel zu thun, scheinbar den Zweck, in Wirklichkeit aber nur den begleitenden Umstand aus: und thut dabei solche Greuel. 11. *Ist denn das Haus, das meinen Namen trägt, eine Räuberhöhle in eueren Augen geworden?* seht ihr den Tempel als einen Schutzort für Räuber und Mörder an? (citiert Mk 11 17 u. s. w.). *Auch ich, seht, habe es gesehen, spricht Jahwe,*

gesehen, was ihr für Leute seid, dass ihr stehlt, tötet, die Ehe brecht u. s. w. Der zweite Satz ist fast zu lakonisch, da man sich das Objekt zu dem רָאִיתִי erst suchen muss, auch erst durch die Fortsetzung 12 darüber belehrt wird, dass das Verbum noch einen Nebengedanken mit ausspricht: gesehen habe ich es und werde euch danach behandeln. Schriftsteller von geringerer Begabung pendeln oft zwischen zu grosser Weitschweifigkeit und zu grosser Kürze hin und her. Jahwe hat schon einen früheren Tempel, dessen Besucher ähnlich geartet waren, wie die des Zionstempels, vernichtet. Der Stil ist wieder unbehilflich und breit in v. 12 und die in ihm vertretene Anschauung jedenfalls nicht die der vordeuteronomischen Zeit und vielleicht auch nicht die des Jeremia, stimmt aber genau mit der von Ps 78 überein: zuerst hat Jahwe einen und zwar seinen einzigen Wohnsitz in Silo (hier שִׁילוֹ, v. 14 26 9 שִׁלוֹ, 26 6 שִׁלֹה geschrieben) gehabt, denn dort war die Jahwelade; dann hat er Israel d. h. Nordisrael oder Joseph, wie es Ps 78 heisst, verworfen, indem er veranlasste, dass die Jahwelade von den Philistern gefangen genommen und deren Priesterschaft ausgerottet wurde (I Sam 4 2 27-36); die Jahwelade war dann nach der späteren Ansicht (s. zu Ps 132) längere Zeit verschwunden, wurde von David wieder entdeckt und folgte ihm auf den Zion, der jetzt an die Stelle Silos trat. Der Autor scheint jüngeren Ansichten (Ps 78!) auch darin zu folgen, dass er die Degradation Silos nicht blos auf das Verschulden Elis und seiner Söhne, sondern auf die „Bosheit“ des ganzen Volkes Israel d. h. Nordisrael zurückführt. Er weiss, wie man richtig gefühlt hat, mehr als was in I Sam erzählt wird, aber nicht, weil er die alte Quelle, aus der I Sam 2—4 genommen ist, noch vollständig besessen hätte, sondern weil sich der jüngere Midrasch dieser Geschichten angenommen und sie mit Hilfe der Kombination und der freien Phantasie vervollständigt hat. Vom Schicksal des Steintempels zu Silo spricht er übrigens eigentlich nicht, mindestens nicht deutlich; es ist möglich, dass die Philister ihn zerstört haben, doch kann man das mit unserer Stelle nicht beweisen. Kein Prophet aber der älteren Zeit spricht von dem Tempel der Jahwelade, sei es dem silonischen oder dem jerusalemischen, so, als ob er der einzige Ort wäre, wo Jahwes „Name“ wohne, d. h. wo Jahwe, der selber im Himmel wohnt, auf Erden seine vollgültige Vertretung habe und die Opfer entgegennehme, auch die älteren Historiker wissen nichts von einem einzigen Wohnsitz Jahwes auf Erden; erst das Deuteronomium hat diesen Satz ausgesprochen und ins Leben eingeführt. Ob Jer in dieser Beziehung so ganz auf das deuteron. Dogma eingegangen ist, das wissen wir nicht, aber es ist nicht sehr wahrscheinlich, jedenfalls kann man nach ihm (Cap. 29) überall zu Jahwe beten, selbst im fremden Lande. Freilich wird dadurch nicht ausgeschlossen, dass auch für ihn, wie schon für Jesaia und sogar für Amos (Am 1 2), der Zion die alles andere weit überragende Gottesstätte ist, die einst auch die aus ihrem Exil zurückgekehrten Israeliten wenigstens an den grossen Festen aufsuchen werden (31 6). Und darin geht unser Autor sogar auf Baruch (Cap. 26) und damit auf Jeremia selber zurück, dass er hier die beiden Tempel zu Silo und auf dem Zion und ihr Geschick miteinander in Parallele bringt. Er hat eben nur den kurzen Bericht Baruchs frei verwertet und erweitert und

dadurch der Tempelrede Jeremias eine Farbe gegeben, die sie in Wirklichkeit nicht gehabt hat. Nun eine langatmige Drohung v. 13-15. In dem begründenden Vordersatz **13** vergisst der Autor ganz und gar, dass er im Anfang der Rede gesagt hat, wenn die Judäer sich gut hielten, so werde das Exil nicht eintreten; hier ist plötzlich die v. 9 aufgezählte Reihe von bösen Thaten Grund genug, um den Untergang als gewiss hinzustellen. Das begreift sich leicht, wenn wir hier einen nachexilischen Schriftsteller vor uns haben. Das Exil war ja wirklich erfolgt, der Tempel zerstört, also sind genügende Ursachen, nämlich Sünden des Volkes, dagewesen, und der Satz v. 3 war nur eine Wendung abstrakter Rhetorik, die in einer richtigen Predigt nicht gut fehlen konnte und die höchstens die späteren Leser für sich selber brauchen konnten. Von יַעַן hangen ausser dem Infin. auch die folgenden Verba fin. ab, in die der hebr. Stil gern den Infin. übergehen lässt. Die Infin. abss. הַשְׁכֵּם וְדַבֵּר dienen zur Näherbestimmung von אֲדַבֵּר: früh aufstehend und redend, vom frühen Morgen an redend, also beständig durch die Propheten wirkend (vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 113 s). Diese Redensart wird uns noch oft begegnen, ebenso der weitere Satz: „und (weil) ich euch rief und ihr nicht antwortetet", der beweist, dass der Verf. den Tritojesaia (Jes 65 12) kennt. **14 15** ist Nachsatz: es soll Jerusalem und seinem Tempel ergehen wie Silo, und die Judäer sollen ebenso „von Jahwes Angesicht weggeworfen", ins Exil verstossen werden wie ihre Brüder, die Nordisraeliten (streiche nach der LXX mit HITZIG u. a. das erste כָּל־). Jer spricht in seiner älteren Zeit, wohl auch in den ersten Jahren Jojakims, noch nicht vom Exil, wenn auch von der Wegschleppung vieler Bewohner durch die Skythen; die Bearbeiter sprechen immer davon. In dem folgenden Abschnitt

7 16—20 steht plötzlich Jeremia nicht mehr im Tempelvorhof vor „ganz Juda", sondern irgendwo sonst vor Jahwe, und der Verf. dieses Abschnittes hält es nicht einmal für nötig oder hat es vergessen, ein: „Jahwe sprach zu mir" davor zu setzen. Ob daraus zu folgern ist, dass hier eine andere Hand schreibt, das ist die Frage; man kann den Ergänzern eine solche Unachtsamkeit, eine solche Gleichgültigkeit gegen die Pflicht, sich und dem Leser die Situation zu vergegenwärtigen, durchaus zutrauen; sie sind so sehr darauf erpicht, ein דְּבַר יהוה nach dem anderen zu producieren, dass sie sich um die geschichtliche Unterlage herzlich wenig kümmern. Die Schilderung des Kults der Himmelskönigin in v. 16 könnte leicht zu der Annahme verführen, wir hätten es hier mit einem Augenzeugen zu thun. Das ist freilich in gewissem Sinne auch richtig, obgleich der Verf. wahrscheinlich mehrere Jahrhunderte nach Jeremia lebt: er hat aber das Sachliche in seiner Gottesrede aus Baruchs Leben Jeremias, diesmal aus Cap. 44, geschöpft, mag übrigens ja auch solche Kultfeiern aus eigener Anschauung kennen. Überhaupt knüpfen die Ergänzer viel öfter an Baruchs Biographie als an Jeremias Dichtungen an; erstere war ihnen leichter verständlich. Der Anfang

16 ist fast identisch mit 11 14 (vgl. 14 11). In **17** macht Jahwe den Jeremia auf etwas aufmerksam, was dieser doch selbst beobachten konnte und auch wirklich nach Cap. 44 beobachtet hat, wenn auch erst in Ägypten; die ähnliche Anknüpfung in 3 6 ist freilich noch ungeschickter. Fraglich ist übrigens wohl, ob der von Jahwe nachher beschriebene Kult wirklich „in den Städten Judas und den Gassen Jerusalems", also im ganzen Lande, geübt wurde; Jeremias eigene Schilderungen lassen das durchaus nicht vermuten, die

eben angeführte Phrase gehört zu dem stehenden Inventar des Sprachschatzes der Ergänzer und Verallgemeinerungen und Übertreibungen zu ihren rhetorischen Mitteln. Aus der Beschreibung des Dienstes der Himmelskönigin **18** ersieht man, dass die Weiber die Hauptrolle dabei spielten vgl. 44 15 ff. und dass er besonders in den niederen Ständen Aufnahme gefunden hatte, denn von Dienerschaft ist keine Rede. Die Kinder müssen erst das Brennmaterial zusammenlesen, gewiss nicht „in den Gassen Jerusalems", sondern in der Landschaft (vgl. dazu Jes 27 11), und die Väter zünden das Feuer an; inzwischen kneten die Weiber den Teig für die der Göttin geweihten Kuchen. Die Punktatoren wollen von einer Königin des Himmels nichts wissen, sie denken bei ihrem מְלֶכֶת = מְלֶאכֶת (Stat. constr. von מְלָאכָה) an das Heer des Himmels vgl. Gen 2 1 2, wie denn auch die LXX an unserer Stelle ἡ στρατιὰ τοῦ οὐρανοῦ übersetzt; aber kann man sich vorstellen, dass die Landbevölkerung sämtlichen Gestirnen auf einmal ein Fest gefeiert habe? Richtiger übersetzt die LXX 44 17 dasselbe Wort mit βασιλίσσα = מַלְכַּת, wie daher auch hier zu punktieren ist. Welche Göttin gemeint ist, das wissen wir nicht; jedenfalls war es eine Gottheit, deren himmlisches Symbol in den Kuchen nachgebildet werden konnte. Denn wenn auch die Angabe 44 19, dass sie bestimmt gewesen seien לְהַעֲצִבָה, sie abzubilden, erst von jüngerer Hand zugesetzt sein mag, da sie in der LXX fehlt, so wird sie doch richtig sein, da die alte Welt in solchen Dingen nicht willkürlich verfährt. Die Kuchen haben die Mondform gehabt wie die athenischen σελῆναι, wenn die Himmelskönigin mit der Hörnerastarte identisch gewesen sein sollte, oder die Sternform, wenn ihr vielleicht der Stern Venus geheiligt war. וְהַסֵּךְ, auch 44 17–19 immer nur in dieser Form des Inf. abs. mit וְ (s. Ges.-Kautzsch[26] § 113 z), giebt wohl die begleitende Handlung an: wobei man libiert; durch den hinzugesetzten Dativ „anderen Göttern" verrät aber der Autor, dass die ihm obliegende Aufgabe, seiner Quelle genau zu folgen, vor seiner theologischen Neigung zur Verallgemeinerung nicht zu ihrem Recht kommen kann. Es ist doch klar, dass „andere Götter" nicht hierhergehören, dass also der Verf. nicht mit dem von 44 15 ff. identisch, dass er eben ein Ergänzer ist. In לְמַעַן wieder die Absicht statt der Folge wie v. 10. הִכְעִיס ist ein beliebter Ausdruck der Späteren, auch der Psalmdichter. **19** ist so unglücklich stilisiert und passt so schlecht in den Zusammenhang, dass man ihn für einen Zusatz erklären müsste, wenn das Übrige von einem guten Schriftsteller herrührte. „Sich selber kränken sie zum Zweck der Schande ihres Angesichts" — das ist doch ein fürchterlicher Stil. Und wenn v. 18 gesagt ist, dass sie Jahwe kränken, wenn ihnen v. 20 für die Kränkung der grimmigste Zorn in Aussicht gestellt wird, wie kann dann v. 19 geleugnet werden, dass sie Jahwe kränken? Offenbar hat הִכְעִיס in v. 18 und 19 einen verschiedenen Sinn: dort heisst es „zum Zorn reizen", hier „Leid verursachen"; aber der Verf. hat nicht das Geschick, ein gutes rhetorisches Wortspiel herauszuarbeiten, hat auch vielleicht in seinem Predigteifer das Mangelhafte des gewählten Ausdrucks nicht bemerkt. Die unglückliche Einstreuung des נְאֻם־יי in eine Rede Gottes haben wir seit 1 8 bei diesen Predigern im Prophetenkleid schon oft gefunden. Weil Jahwe wirklich gekränkt ist, ergiesst er nun **20** in tobender

Rede seinen Grimm „über (lies עַל für אֶל) diesen Ort, über die Menschen und über das Vieh und über u. s. w." Solche Kraftworte lieben die Ergänzer; darin ist Hesekiel ihr Vorbild. וְלֹא תִכְבֶּה steht wohl absichtlich statt des gewöhnlichen וְאֵין מְכַבֶּה (4 4): Gottes Zornesglut kann nicht von einem andern zum Erlöschen gebracht werden, sondern muss von selbst aufhören. Ein Jeremia hätte sich einer solchen Ausmalung des göttlichen Zornesergusses nicht mit diesem pathetischen Behagen hingegeben.

7 21—26 stellt wieder ohne weitere Vermittlung den Jeremia dem Volk am Tempel gegenüber: je nachdem sie eine neue Anregung durch die Lektüre der Biographie Baruchs empfangen, schreiben die Ergänzer ein neues „Wort Jahwes" und bringen es unter, wo es nach flüchtigem Augenschein anzubringen ist. Dieser Abschnitt ist, wie bekannt, eine der wichtigsten Perikopen im B. Jeremia geworden, seitdem man entdeckte, dass die ältere Zeit die pentateuchische Opfergesetzgebung noch nicht kennt. Welche Autorität für diesen Satz kann wichtiger sein als die des Jeremia! Der Abschnitt beginnt auch mit so markigen Worten, dass man gern an Jeremia als seinen Verfasser denken möchte. Aber schon bald geht er in ein verschwommenes, weitschweifiges Gerede über, und man entdeckt mit Staunen, dass der Verf. nicht einmal den Faden der Rede festhalten, nicht einmal die Zuhörer der Rede Jeremias sich recht vorstellen kann und ein Schriftsteller von sehr niedrigem Range ist. Es ist wahrscheinlich, dass irgend ein Wort in Baruchs Leben Jeremias den Anstoss zur Abfassung dieser neuen Tempelrede gegeben hat, aber dies Wort geht vermutlich nicht über v. 21^b hinaus, soweit es auf direkte Benutzung ankommt; und wenn es wahrscheinlich ist, dass auch in v. 22 23 eine Äusserung Jeremias zu Grunde liegt, so ist das bei der allgemeinen deuteronomischen Ausdrucksweise dieser Verse doch auch nicht gewiss. Man darf nicht vergessen, dass sich auch in spätester Zeit immer wieder Stimmen erheben, die über das Opferwesen ungünstig urteilen, die den Zweifel daran aussprechen, ob Jahwe Opfer verlangt habe, die mindestens die innere Frömmigkeit weit über das Opfer stellen (vgl. Ps 40 7 ff. 51 18 19); daher ist es an sich nicht unmöglich, dass der Autor von sich aus den Satz gewagt habe, Opfer seien nicht nötig und von Jahwe nicht befohlen, konnte er sich dabei doch auf manche Stelle in den älteren Propheten stützen. Es scheint also, dass man Jer 7 21 ff. nur mit einem Vorbehalt als ein Zeugnis des Propheten Jeremia über die zu seiner Zeit vorhandene Opfergesetzgebung benutzen darf und dass man vorsichtiger handelt, wenn man diese Stelle als einen Beweis dafür ansieht, dass auch in späterer Zeit manche dem Opferkultus skeptisch gegenüberstanden. Der pompöse Eingang des MT

21 lautet in der LXX ganz schlicht: so spricht Jahwe, und das wird das Ursprüngliche sein. *Schlagt eure Brandopfer zu eueren Schlachtopfern und esset Fleisch*, d. h. esset künftig nicht blos die זְבָחִים, sondern auch die עֹלוֹת. Dieser Satz könnte auf Baruch und damit auf Jeremia zurückgehen, denn er nimmt Bezug auf die Opfersitten der älteren Zeit. Wenn Opfer dargebracht werden, wandert ein Stück von dem Opfertier oder bei grossen Opfern ein ganzes Tier (oder mehrere) auf den Altar (עוֹלָה, eigentlich part. fem. von עָלָה, das auf den Altar steigende), das übrige wird von den Opfergästen verzehrt. Für diese war das Fleischessen ein seltener, darum grosser Genuss; oft arteten solche Opferschmäuse in wüste Orgien aus, wo man sich übermässig voll ass und trank vgl. Jes 28 8 22 13. Jahwe verzichtet, sagt Jer mit schneidendem Sarkasmus, auf den ihm gewidmeten Anteil, die עֹלוֹת, damit ihr euch doppelt voll essen könnt. In der nachexilischen Zeit tritt das Essen der Opferteilnehmer ganz zurück, und es ist fraglich, ob diese damals die זְבָחִים ganz verzehrten und ob noch Opferschmäuse von der alten Art möglich waren. An

sich besagt v. 21 eigentlich nicht, dass Jahwe überhaupt nichts von Opfern wissen will; man könnte den Ton auf das Suffix legen: euere Opfer lehne ich ab, von rechtschaffenen Menschen nähme ich sie gern an. Allerdings würde der Vers schon damit in Widerspruch zu der mittelpentateuchischen Gesetzgebung treten, wo das Brandopfer selbst dann, wenn es von einem Privatmann dargebracht, als Gott angenehm gilt, wenn es nur korrekt dabei zugeht, und wo das ständige Brandopfer eine absolute Einrichtung ist, auf die Gott unter keinen Bedingungen verzichtet und verzichten kann. Aber wenn auch v. 22 f. in irgend einer Form auf Jeremia zurückgeht, so hat das Suffix „euere" Opfer vielmehr den Sinn: die Opfer, die ihr von euch aus bringt, die ihr erdacht habt, die ich nicht gefordert habe. Das liegt schon in dem כִּי **22**: esst eure Opfer nur selbst auf, ***denn ich habe eueren Vätern, als ich sie aus dem Ägypterland führte*** (lies הוֹצִיאִי mit Qre), ***nichts gesagt noch geboten in Sachen des Brand- und Schlachtopfers.*** Hier wird, mag Jeremia oder der spätere Autor reden, mit dürren Worten verneint, dass von Jahwe Opfergesetze erlassen sind. Es ist klar, dass mit dem Ausdruck „an dem Tage, wo ich u. s. w." jene Zeit bezeichnet werden soll, wo Jahwe das Volk Israel selbständig machte und ihm seine Gesetze und Einrichtungen gab. Das ist aber die Zeit des Mose überhaupt. Die Apologeten, die um jeden Preis das Alter der pentateuchischen Opfergesetzgebung retten wollen, haben die sonderbarsten Auskünfte ersonnen, um an diesem unzweideutigen Satz vorbeizukommen. Sie haben das Wort יוֹם im buchstäblichen Sinne „Tag" gefasst, als ob Jeremia oder sonst einer den närrischen Gedanken hätte aussprechen können, alles, was nicht am Auszugstage selber, sondern erst später am Sinai und in den Niederungen Moabs von Gott geboten ist, das gilt nicht, das darf man verwerfen. Man hat ferner in den Ausdruck עַל־דִּבְרֵי, der übrigens auch 14 1 die einfache Bedeutung „in Betreff, wegen" hat, den Sinn „in Anlass von" und den Gedanken hineingekünstelt: Jahwe habe die Opfergesetze nicht um ihrer selbst willen gegeben, sie seien nicht der eigentliche Anlass und Zweck des göttlichen Redens und Gebietens gewesen, als ob die mittelpentateuchischen Gesetze mit ihren „ewigen Satzungen" sich mit dieser christlichen Umdeutung vertrügen und als ob ein solches Sophisma dem Ton und Charakter unserer Rede entspräche. Jeremias Gegner würden ihm übrigens geantwortet haben: jedenfalls sind die Opfer geboten, nicht wir, sondern du bist abtrünnig von Jahwe, denn du willst das Brandopfer profanieren. Es ist ja doch keine akademische Disputation über Mittel und Zweck, die hier dargestellt wird, sondern ein Angriff Jeremias auf eine öffentliche Einrichtung von allererstem Range; wenn er da sagt, Gott habe der Opfer wegen überhaupt keine Gebote gegeben, so muss er wissen, was er sagt. Das gilt auch gegen den schlechtesten aller gemachten Einwände: Jeremia übertreibe hier in rhetorischer Weise, spreche eine absolute Verneinung aus, die er gar nicht so meine. Er sagt, man solle die Brandopfer selber essen, Gott habe ihretwegen kein Gebot gegeben: hat er geglaubt, Gott habe doch solche Gebote gegeben (wie sie thatsächlich im Pentateuch stehen), so hat er erstens die Unwahrheit ausgesprochen und sich zweitens eine klägliche Blösse gegeben, da ihn jeder mit dem Hinweis auf seinen wirklichen

Glauben auf den Mund schlagen konnte. Auch Amos sagt 5 25, die Israeliten hätten die vierzig Jahr in der Wüste unter Mose nicht geopfert und setzt sogar voraus, dass selbst seine Gegner das zugeben werden: auch da haben Apologeten behauptet, Amos sage das zwar, glaube aber das Gegenteil davon, er spreche eben im Affekt; ähnlich verfährt man mit Jes 1 10 ff. Mch 6 6–8. So müssen die Propheten die Unwahrheit sagen, nur damit die Gesetze des späteren Judentums, deren sich das Christentum sofort entledigte, als alt und göttlich gelten können. In einem Punkt drückt sich unser Autor anders aus als Amos (5 25) und Jesaia (1 12): er setzt nicht voraus, dass jeder wisse und glaube, die Opfergesetze sind nicht von Gott gegeben; dieser Satz steht hier als die Behauptung eines Propheten, der die herrschenden Anschauungen verwirft. Übrigens liegt in dem Satz nicht gerade der Gedanke, dass Jahwe unter keinen Umständen Opfer annehmen würde, auch solche nicht, die ihm ein Noah oder Elia darbrächte, sondern nur der, dass Jahwe sie nicht befohlen habe. Gehört v. 22 in irgend einer Form dem Jeremia an, so versteht man von hier aus seine Behauptung 8 8, der Griffel der Schriftgelehrten habe die Thora zur Lüge gemacht; sie haben schriftliche Gesetze gegeben, die von ihnen unwahrer Weise von Gott abgeleitet werden. Was alles in dem Deuteronomium, das er gekannt haben mag, oder in den Kommentaren der Schriftgelehrten über Jahwes Opferforderungen zu lesen war, das wurde von ihm nicht anerkannt, das galt ihm als ein willkürliches Produkt der Buchmänner. Jeremia hat die Erzählungen der alten Volksbücher von den Opfern eines Abel, Noah, Saul, David, Elia u. s. w. ohne Zweifel gekannt und an ihnen keinen Anstoss genommen, aber den Theorien der Deuteronomiker hat er feindlich gegenüber gestanden. Er hat ja die vordeuteronomische Zeit und die Einführung des Deuteronomiums erlebt; er konnte das Alte und das Neue unterscheiden, auch ohne dass er gelehrte Kritik im modernen Sinne anwandte, er war ein Prophet und Manns genug, um ein selbständiges Urteil über das zu haben, was an der neuen Bewegung von Gott war und was von den Menschen. Insbesondere zeigt 8 8 f., dass er nicht gewillt war, sich von den ihm persönlich bekannten Koryphäen der neuen Richtung und ihren Schriften imponieren zu lassen; er hatte selber Jahwes Wort und kannte seinen Willen. Die Fortsetzung **23**: „vielmehr folgendes Wort habe ich ihnen geboten" u. s. w. bestätigt mit ihrem klaren Gegensatz gegen das „Reden und Gebieten wegen Brand- und Schlachtopfers", dass v. 22 jede Äusserung Gottes über die Opfer ausschliesst; sie fällt im Übrigen aber durch ihren allgemeinen, farblosen Charakter und deuteronomischen Stil merklich gegen den Anfang, besonders gegen v. 21 ab, als wenn dem Autor die Quelle versagt hätte und er nun auf seine eigenen schwachen Kräfte angewiesen wäre. Man soll Jahwes Stimme gehorchen, die nach v. 25 durch Prophetenmund spricht, man soll „gehen auf allen Wegen", die Jahwe gebieten wird; lies entweder כָּל־הַדֶּרֶךְ oder nach der LXX כָּל־הַדְּרָכִים. Leider ist das ein ganz abstraktes, formales Gebot, das uns über den eigentlichen Charakter der Jahwereligion, wie der Autor sich ihn denkt, durchaus im Dunkeln lässt. Man kann ja vermuten, dass der Verf. die Moral im Auge hat, aber er sagt es jedenfalls nicht. Er setzt augenscheinlich

die nötige Kenntnis bei dem Leser voraus, aber das sollte er doch gerade in diesem Fall nicht thun, wo „dieses Wort“ den Gegensatz zu den verneinten Opfergeboten bringen muss. Ein solches Verfahren kennzeichnet den predigenden Epigonen, der seinen Hörern schon so und so oft seinen Katechismus vorgetragen hat. Da der Verf. dieses Stückes auch v. 1–15 geschrieben hat, so dürfen wir auf v. 9 verweisen: Jahwes Wege sind, dass man nicht stiehlt, tötet u. s. w. und keinen Götzendienst treibt. Zum Schluss das beliebte לְמַעַן יִיטַב der Deuteronomisten. Wie eine Entgleisung nimmt sich die Fortsetzung v. 24–26 aus; einmal in das Fahrwasser des deuteron. Predigtstils gelangt, lässt sich der Verf. willenlos treiben, ohne an sein eigentliches Thema v. 21 22 zu denken. Was sollen denn hier die Väter **24** mit der von den Späteren so gern geschilderten „Starrheit ihres Herzens“? Wenn noch ausgeführt wäre, dass die nachmosaischen Generationen von sich aus jenen Opferdienst begründet hätten, von dem Jahwe nichts wissen will! Aber das will der Satz: „sie wandten sich ab und nicht herzu“ ganz gewiss nicht sagen, der zielt ohne Zweifel hauptsächlich auf die angebliche Abgötterei der Väter vgl. zu v. 30, überhaupt auf die Übertretung des Dekalogs. בְּמֹעֵצוֹת ist Variante zu בִּשְׁרִרוּת, ersteres Wort fehlt in der LXX. Ob man in **25** die erste Hälfte mit der LXX zum Vorhergehenden oder mit dem MT zum Folgenden zieht, macht keinen erheblichen Unterschied. In v. 25b ist entweder יוֹם יוֹם, Tag für Tag, zu schreiben oder das יוֹם als Dittographie der beiden vorhergehenden Konsonanten zu streichen. Die Propheten sind hier wie v. 13 die Prediger des Dekalogs, des „Zeugnisses“ (עֵדוּת). In **26** hätte nun offenbar der Verf. statt der 3. pers. die zweite anwenden müssen. Der Prophet thut ja, als wenn seine Zuhörer während seiner Rede verschwunden wären! Der Ausdruck „bis zu diesem Tage“ v. 25 liess doch erwarten, dass er nun von dem gegenwärtigen Geschlecht sprechen wollte, um so mehr, als nur dadurch die Wiederholung der Phrasen: nicht hören, das Ohr nicht neigen, einigermassen motiviert wäre und erträglich würde. Und wer sollen denn die sein, die es „ärger gemacht haben als ihre Väter“? Nimmt man an, wie man logischer Weise muss, es seien die Väter vom Auszug aus Ägypten bis zu den „ihr“ v. 25, wer sind dann die Väter dieser Väter? Diese Konfusion beweist, dass wir hier nicht einen guten Schriftsteller vor uns haben, sondern einen recht schlechten, dass er seine Rede am Schreibtisch gemacht hat und nicht im Stande gewesen ist, die angenommene Situation: Tempelrede des Jeremia an die Juden seiner Zeit, festzuhalten, dass er endlich die Zeitgenossen Jeremias, die er natürlich v. 26 im Sinne hat, als Leute längst vergangener Zeit, über die man im erzählenden Ton spricht, zu betrachten gewohnt, selber also ein spätlebender Jude ist.

7 27–29 bietet zwei echte Jeremiastrophen dar (von זֶה v. 28 an); das Übrige stammt von den Diaskeuasten und ist in einer längeren und einer kürzeren Form überliefert. Letztere lautet nach der LXX vgl. den Anfang von **27** so: וְדִבַּרְתָּ אֲלֵיהֶם אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה. Die längere Form im MT, die man dem Verf. der Zusätze in v. 1 2 zuzuschreiben haben wird, bringt noch eine Wiederholung von v. 13b und muss dann in **28** noch einmal ein paar einleitende Worte bringen. Der Diaskeuast, der ja übrigens, soweit es sich um die kürzere Form handelt,

mit dem einen oder anderen Ergänzer, etwa mit dem Verf. von v. 16-20 (wenn dieser von dem Verf. der beiden Tempelreden zu unterscheiden ist) identisch sein mag, fasst die vorhergehenden Reden als Instruktion Jahwes an Jeremia auf. Von den beiden Jeremiastrophen scheint mindestens die erste, in v. 28, noch zu dem Gedicht 6 27-30 zu gehören: ***Das ist das Volk, das nicht hörte Auf die Stimme Jahwes seines Gottes! Und nicht nahm es Zucht an, verschwunden ist Treue aus ihrem Munde.*** Lies שָׁמַע (wegen אֱלֹהָיו), vielleicht auch לָקַח, und streiche וְנִכְרְתָה, alles nach der LXX; ferner ist aus Gründen der poetischen Diktion und der Metrik der durch Dittographie entstandene Artikel vor אֱמוּנָה zu entfernen. Zu v. 28ᵇ vgl. 5 2 3. Weniger sicher ist mir, ob auch die zweite Strophe **29** noch zu demselben Gedicht zu ziehen ist; v. 29ᵇ scheint das allerdings zu empfehlen: ***Scher ab dein Haupthaar und wirf es hin Und erhebe die Klage, Denn verworfen hat Jahwe und verstossen Das Geschlecht seines Zorns.*** מָאַס scheint auf 6 30 zurückzuschlagen. Die בַּת־עַמִּי soll das thun, was ein Weib bei einem Todesfall thut. Sie soll sich das Haar abschneiden und hinwerfen — wohin, wird nicht gesagt. Ursprünglich hat die Leidtragende ohne Zweifel ihr Haar dem Toten hingeworfen und damit geopfert, sich selber aber dadurch mit ihm für immer körperlich-geistig verbunden vgl. noch zu 16 6 7. Aber hier geht das nicht an, weil das Geschlecht des Zorns noch lebt, wenn es auch infolge seiner Verwerfung so gut wie tot ist. Die Totenklage, die hier, wie es scheint, das Weib Israel über die gegenwärtige Generation anstimmen soll, singt 31 15 die Ahnmutter Rahel. עַל־שְׁפָיִם (LXX: עַל־שְׂפָתַיִם) ist Glosse eines Lesers (nach 3 21); die Stätten des Lokalkults passen aber nur in einen Zusammenhang, wo von diesem Kult vorher gesprochen ist, während Jer seit seiner Übersiedelung nach Jerusalem es vielmehr mit dem verkehrten Jahwekult zu thun hat. Ob in dem Worte דור eine Andeutung liegt, dass künftige Generationen ein besseres Los zu erwarten haben? Der Abschnitt

7 30—8 3 lässt sich an v. 29 (nicht an v. 28) anschliessen, und das כִּי im Anfang ist wohl auch so gemeint. Aber ein geistiger Zusammenhang existiert nicht zwischen v. 29 und v. 30 ff., sondern nur mit der Ergänzerarbeit v. 1-27. Wer v. 1-15 21-26 einerseits und v. 16-20 andererseits verschiedenen Bearbeitern zuschreibt, wird v. 30 ff. mit v. 16-20 zusammenstellen; aber es ist nach meiner Meinung möglich, mit der Annahme eines einzigen Autors für alle vier Abschnitte auszukommen, und jedenfalls bildet v. 30 ff. auch eine gute Fortsetzung von v. 26 („sie haben es ärger getrieben als ihre Väter").

30. Die Judäer haben ihre Scheusale sogar in den Tempel gebracht! Diese Angabe stützt sich wohl vor allem auf II Reg 21 5 7 vgl. 23 4 ff., vgl. ausserdem Hes 8. Sie haben damit, wie es in der Sprache der Deuteronomisten heisst, gethan, was in „Jahwes Augen böse ist", haben von Jahwe verbotene Ketzerei getrieben und Jahwes Haus „verunreinigt". Jeremia scheint von diesen Dingen nichts zu wissen; er hätte z. B. 11 15 wohl Anlass gehabt, sie zu erwähnen. Ich fürchte, dass die Angaben in II Reg stark übertrieben sind. **31.** Das וּבָנוּ (statt וַיִּבְנוּ) lässt sich vielleicht aus der Absicht der Aufzählung erklären: und sie haben gebaut u. s. w. Lies בָּמַת nach der LXX, denn es hat in dem Einen Thal doch wohl nur Eine Thophetbama gegeben. Das Thal Ben-Hinnom, nach irgend einem früheren Besitzer so genannt, lag

südlich vom Westhügel Jerusalems. Statt תֹּפֶת spricht die LXX jedenfalls besser Ταφεθ aus; das Wort hat nur durch die rabbinische Aussprache, die es mit תֹּפֶת von תּוּף, anspeien, vgl. Hi 17 6 kombiniert, einen hässlichen Sinn bekommen, ist aber an sich harmlos und bedeutet, etwa in der Aussprache תְּפַת, dasselbe was תָּפְתֶּה Jes 30 33, nämlich eine Feuerstätte (von שָׁפַת) als Opferstätte, vgl. den Gebrauch von אוּר und תַּנּוּר Jes 31 9. Auf dieser bâma, welches Wort eigentlich „Höhe", hier aber wie oft (z. B. Hes 16 16) nur ein kleines Heiligtum bedeutet, verbrennen die Judäer Knaben und Mädchen, und zwar dem Jahwe, da sonst die Bemerkung: „was ich nicht geboten habe und was mir nicht in den Sinn gekommen ist" unverständlich wäre (nach 32 35 allerdings dem Melech, nach 19 5 dem „Baal"). Dem Jahwe dargebrachte Menschenopfer werden ja schon durch Mch 6 6 7 als möglich erwiesen; die Unglückszeiten, die seit Sanheribs Einfall über Juda hereinbrachen, haben Hand in Hand mit der zunehmenden Verrohung des misshandelten Volkes die finstere Vorstellung von der Schicksalsmacht, die nur durch Blutopfer zufrieden zu stellen ist, geschaffen, die man in alter Zeit nicht kannte. In **32** ist die erste Hälfte leicht verständlich: es wird eine Zeit kommen, wo der Name (Thophet und) Thal ben Hinnom vergessen wird über dem neuen Namen „Thal der Erwürgung"; höchstens kann man an der Ursprünglichkeit von תֹּפֶת וְ zweifeln. Es sollen so viel Judäer in diesem Thal abgeschlachtet werden, dass der neue Eindruck den alten Namen verdrängt; wer das Blutbad anrichtet, wird nicht gesagt. Der Verf. dieses Satzes scheint noch keine Ahnung zu haben von der Rolle, die der Name Ge-Hinnom, Gehennna, in den Vorstellungen der späteren Zeit spielte (vgl. Jes 66 23 f.). Dagegen weiss ich mit v. 32[b] nichts anzufangen. Man erklärt: das Thophet wird künftig ein Begräbnisplatz sein, weil sonst kein Raum dafür da ist, und das mag wirklich der Sinn des Satzes sein. Aber was soll das heissen? warum soll sonst kein Platz für die Leichen vorhanden sein? Wenn es noch hiesse: עַד־אֵין מ׳, bis kein Raum mehr ist, nämlich im Thophet selber! Aber auch dann bliebe noch ein weiterer Anstoss, dass nämlich gleich hinterher ausgeführt wird, die Leichen sollen — nicht begraben, ja sogar die Begrabenen wieder aus ihren Gräbern gerissen werden. Kann selbst ein untergeordneter Schriftsteller so widerspruchsvolle Sätze in Einem Atem aussprechen? Ich glaube daher, dass v. 32[b] später eingesetzt ist, dass hier auf die wirkliche Verwendung der Thophetstätte in späterer Zeit Bezug genommen wird, die auch die LXX veranlasst hat, das Wort „Thal" mit Begräbnisplatz wiederzugeben (vgl. 2 23). Auch der Ausdruck בְּתֹפֶת (statt בְּגֵיא) möchte für die Annahme der Interpolation sprechen. Im Anschluss an v. 32[a] fährt **33** fort: die Leichen dieses Volks werden unbegraben den Aastieren verfallen, sodass die Strafe noch über den Tod hinaus währt. Keiner wird die Aastiere schrecken (vgl. dazu das Gegenteil II Sam 21 10 ff.), keiner also auch den Toten die Ehren erweisen, ihnen Speisen aufs Grab setzen, ihnen ein Licht brennen. Diese Drohung findet sich im B. Jer öfter (16 4 19 7 34 20). Ebenso die Wendungen in **34**: jeder Wonnelaut, die Stimme von Bräutigam und Braut soll verschwunden sein (16 9 25 10 u. s. w.). „In jener Zeit", heisst es in Cap. 8 weiter **1**, wird „man" — wer eigentlich? — sogar die

Gebeine der Könige, Fürsten, Priester, Propheten und Bürger Jerusalems ans Licht bringen (das Ktib יוֹצִיאוּ mit Waw apodosis vgl. 7 32 ist ebenso gut wie das Qre) — die Aufzählung wie 1 18 4 9 u. s. w. Dass dann **2** die Totenknochen der Sonne, dem Mond und den Sternen, den Wesen, denen die Lebenden gehuldigt haben, ausgebreitet werden sollen, hängt mit jener Neigung für das Symbolische zusammen, die das Altertum im Kult und im Recht überall kundgiebt; ausserdem sollen wohl die Götter, für die nun die Knochen wie Weihgeschenke daliegen, als Ungötter hingestellt werden. Die Häufung der Verben אָהַב, עָבַד u. s. w. verrät den Predigerstil der Ergänzer; nur wenn man sich diese Relativsätze rasch hervorgesprudelt denkt, wird eine solche Häufung erträglich (ähnlich ist es mit jener Aufzählung). Die bisherigen Drohungen, schon schlimm genug, werden noch überboten durch den Schlussvers **3**: wohin Jahwe die von dem bösen Geschlecht Übergebliebenen verjagt haben wird, überall wird ihnen der Tod wünschenswerter sein als das Leben. Später (Cap. 24 u. s. w.) wird diese Drohung dahin präcisiert, dass die mit Jojachin weggeführten Juden zwar ganz gut wegkommen und nachher nach Jerusalem zurückkehren, der Rest aber und besonders die nach Ägypten geflohenen Juden ein elendes Dasein haben und verderben sollen. Das הַנִּשְׁאָרִים in v. 3[b] ist irrtümliche Wiederholung aus v. 3[a] und nach der LXX einfach zu streichen. Auch das נְאֻם־י׳ צ׳ fehlt in der LXX.

Jetzt folgen wieder echte Jeremiastrophen, und zwar lehrt der Inhalt, dass wir mit ihnen abermals in der Zeit weiterschreiten. Denn jetzt hören wir zum erstenmal etwas vom Deuteronomium und den Folgeerscheinungen der Reform, kommen also über das Jahr 621 hinaus. Wahrscheinlich ist sogar das Deuteronomium schon mehrere Jahre in Kraft gewesen, als die Lieder in

Cap. 8 4—9 21

niedergeschrieben wurden. Denn schon giebt es Schriftgelehrte, die auf ihre aus der Thora geschöpfte Weisheit stolz sind, ja sie haben schon mit ihrer Feder „die Thora zur Lüge gemacht", haben also schon allerlei über die Thora geschrieben. Andererseits aber scheint die Schlacht von Megiddo noch nicht geschlagen zu sein und der skythische Sturm noch bevorzustehen. Man setzt also wohl am besten diese Lieder in das zweite Jahrzehnt des 7. Jahrhunderts. Das erste Gedicht,

8 4—7 ist vom Diaskeuasten mit einer Einleitung versehen, die im MT etwas weitläufiger ist, als in der LXX. Die erste Strophe in **4 5**[a] lautet: ***Fällt man und steht nicht wieder auf? Oder kehrt, wer sich abkehrte, nicht wieder her? Warum bleibt dies Volk abgekehrt In beständiger Abkehr?*** In v. 4[b] muss man aus metrischen Gründen nach der LXX שָׁב לֹא für יָשׁוּב וְלֹא schreiben, das offenbar durch v. 4[a] beeinflusst ist. In v. 5[a] ist ירושלם nach der LXX zu streichen und שׁוֹבֵב oder vielleicht besser שָׁב zu lesen. Das Part. Niph. נִצַּחַת kommt nur hier vor. Der Prophet würde es begreifen, Jahwe würde es verzeihen, dass das Volk sich einmal verirrte, aber es sollte dann doch zur Besinnung kommen, wieder aufstehen, wieder zurückkehren; was Israel thut, ist wider die Vernunft und die Natur. **5**[b] **6**[a]. ***Sie halten fest am Truge, Weigern sich umzukehren; Horchte ich und hörte hin, Unwahr reden sie.*** Die Strophe wiederholt die in den jerusalemischen Liedern öfter ausgesprochene

Klage über die Verlogenheit des Volkes (5 2 3 7 28). לֹא־כֵן heisst einfach Lüge, Unehrliches. Unklar ist, wer „hinhorcht“ v. 6[a]; der Ergänzer, der v. 4[a] vorsetzte, rät selbstverständlich auf Jahwe, aber viel eher spricht Jer im eigenen Namen, als der Metallprüfer, zu dem ihn Jahwe bestellte (6 27). 6[bc]. *Keiner bereut seine Schlechtigkeit, Sagend: was habe ich gethan! Jeder läuft umher in seinem Rennen, Wie ein Ross im Kampfe.* Das erste Distichon charakterisiert die religiöse und sittliche Gleichgültigkeit, mit der das Volk darauflos lebt, unbekümmert darum, ob es Jahwe gefällt oder nicht. Im zweiten Distichon ist statt שָׁב nach der LXX שָׁט zu lesen und dazu der ähnliche Ausdruck רַדְנוּ 2 31 zu vergleichen, auch das Bild von der hin und her rennenden Kamelstute 2 23; lies ferner mit der LXX מְרֻצָתוֹ, obwohl zur Not auch das plural. Suffix angeht. Das „strömende Ross“ im letzten Stichos ist ein Unsinn. Von einem Heere kann man sagen, dass es daherströmt oder überflutet, nicht aber von einem einzelnen Ross, und selbst wenn man es könnte, so würde das hier nicht passen. Wahrscheinlich ist auch dies Wort nur aus שָׁט entstanden, dann aber wohl am Besten als Randkorrektur für שָׁב anzusehen. מִלְחָמָה am Schluss ist doch wohl besser als das מִצְּהָלָתוֹ der LXX. Ein Ross springt im Handgemenge wie toll hin und her — man muss sich natürlich ein antikes Schlachtbild mit den Schlachtwagen ehrgeiziger Helden vergegenwärtigen —, fürchtet sich vor nichts, rennt alles über den Haufen: so rennt und hastet auch der Städter in seinem Kampf ums Dasein, scheut sich nicht vor Gott noch Menschen, achtet weder Sitte noch Recht, lügt und betrügt und giebt sich zügellosem Genuss hin. So ist der Eindruck, den die Hauptstadt auf den Priesterssohn vom Lande macht. Aber wie sehr sticht diese Art zu charakterisieren von der polternden Predigt der Ergänzer ab, die, wenn sie sich nicht auf ihr Lieblingsthema, den angeblichen Götzendienst, beschränken, nur an der Hand des Dekalogs einige grobe Verbrechen dem ihnen thatsächlich ganz unbekannten vorexilischen Volk nachzusagen wissen! Jer macht die Jerusalemer nicht schlimmer als sie sind; was er von ihnen sagt, lässt sich durchweg auf alle grösseren Städte anwenden. 7[ab]. *Selbst der Storch am Himmel Kennt seine Zeiten, Turtel, Schwalbe und Kranich halten inne Die Zeit ihrer Heimkehr.* Diese Strophe erinnert uns an den Anfang des Gedichts, speciell an v. 4[b]. Die Zugvögel gehen wohl, aber sie kehren wieder. „Am Himmel“ ist ein poetischer, aber sinnvoller Zusatz, der übrigens auch bei den anderen Vögeln hinzuzudenken ist: die Tiere der freien Luft folgen den heilsamen Geboten der Natur, obwohl sie, frei von aller Beaufsichtigung, jene übertreten könnten; sie bleiben ihrem Lande treu, Israel allein ist untreu, kehrt zu Jahwe nicht zurück. Zu diesem Bilde hat eine jüngere Hand in 7[c] eine Deutung hinzugefügt, die aus 5 4 f. entlehnt ist und jedenfalls nicht in den Text hineingehört, denn es handelt sich hier nicht um die mangelnde Kenntnis der von Jahwe verlangten Sittlichkeit, sondern um den mangelnden Willen, um das Fehlen des inneren religiösen Triebes, der die Israeliten immer wieder so zu Jahwe hinziehen sollte, wie es jene Tiere zur Heimat zieht. עָגוּר muss irgend ein Wandervogel sein, nach der Pesch. und dem Targ. ist es der Kranich; die LXX übersetzt das Wort mit στρουθία, dessen Bedeutung auch nicht recht

klar ist (nachträglich ist die Transskription αγουρ hinzugesetzt, dann aber in ἀγροῦ „verbessert“ vgl. GIESEBRECHT). Zu dem Suffix von בְּאָנָה s. GES.-KAUTZSCH[26] § 91 f. Mit diesem prächtigen Bilde schliesst das Gedicht, sich zum Anfang zurückwendend, wirkungsvoll ab. Das folgende Gedicht

8 8–13 ist eins der wichtigsten im Buch Jeremia. 8. ***Wie könnt ihr sagen: wir sind weise, Und Thora besitzen wir! Fürwahr, zur Lüge hat sie gemacht Der Lügengriffel der Buchmänner.*** Im ersten Distichon streiche ich יהוה, das den Stichos überfüllt und zum Verständnis nicht nötig ist; der Ausdruck wird auch für mein Gefühl charakteristischer, pathetischer, wenn es fehlt. Thora haben wir! wir wissen, was Jahwe will, wissen, wo, wie und was wir zu opfern haben, was „recht ist in Jahwes Augen“, was wir zu thun haben, um seine Geneigtheit und Hilfe zu gewinnen; wir sind jetzt selber klug genug, um der Belehrungen eines Jeremia nicht zu bedürfen. Jer muss solche Zurückweisungen oft zu hören bekommen haben. Wenn man unter der Thora an sich noch die Unterweisung der Priester im alten Sinne, die mündliche Belehrung über Fragen aus der דַּעַת יהוה, Fragen betreffs der Opfer u. dgl. verstehen könnte, wie sie 18 18 Jes 1 10 gemeint ist, so liegt eigentlich schon in dem Ausruf: Thora haben wir, dass es sich um etwas Neues handelt, um etwas, was von jetzt an die Autorität eines Propheten völlig in Schatten stellt. Und dieser Eindruck wird vollends bestätigt durch das zweite Distichon: es ist eine Thora, die schriftlich vorliegt, in einer Form, die den סֹפְרִים zu verdanken ist (הִנֵּה ist wohl zu streichen; עָשָׂה ist im Sinne von עָשְׂתָה zu verstehen, s. GES.-KAUTZSCH[26] § 91 e). Das Wort סֹפְרִים, eigentlich Schreiber vgl. 36 23, bedeutet hier jedenfalls nicht die blossen Abschreiber, sondern Schriftsteller, Männer des Buches, solche, die die Thora zu Buch bringen oder sich mit geschriebener Thora befassen. Die Thora aber, die hier gemeint ist, diese neue, wunderweise Thora, muss mit dem Deuteronomium im Zusammenhang stehen, ist mit ihm unter einem Vorbehalt identisch. Ein Vorbehalt ist deswegen notwendig, weil wir durchaus nicht wissen, wie das Deuteronomium aussah, als Jeremia diese Strophen niederschrieb, wie weit es mit dem Buch, das wir heute besitzen, übereinstimmte. Denn unser Deuteronomium ist ja kein Buch aus einem Gusse; manches von dem, was es enthält, ist erst nach Jer hinzugekommen, manches kann aber auch wieder herausgenommen sein, vielleicht gerade auch solche Dinge, die den Jer hier zu dem scharfen Wort vom Lügengriffel der Buchschreiber veranlasst haben. Freilich liesse sich denken, dass Jer gegen manche deuteronomistische Arbeit und Aufstellung hier Protest einlegen will, die wir jetzt noch in und ausser dem Deuteronomium lesen. Die Buchmänner machten sich, wie bekannt, bald daran, auch andere Bücher in den Kreis ihrer Arbeit hineinzuziehen und mit ihren Zusätzen zu versehen. Jeremia wird z. B. jenen alten Rechtsspiegel, den wir jetzt in Ex 20 24—23 finden, noch in seinem alten Zustand gekannt und mag schon erlebt haben, wie jene Schriftsteller ihn ihren Erwerbungen hinzufügten und zu einem Sinaigesetze machten. Ihm konnte ferner als Priesterssohn und Kenner der früheren Zustände nicht entgehen, wie schon zu 7 22 bemerkt wurde, dass die Deuteronomisten, sobald sie ihre kultische Theorie vom Einen Heiligtum in die ältere Zeit übertrugen,

diese vergewaltigten und mit Unerlaubtem auch Erlaubtes, Altehrwürdiges, durch die Namen der Patriarchen und grossen alten Propheten Geheiligtes in den Bann thaten. Aber besonders ist ein Punkt, der schon in den Schlussbemerkungen zu 2—4 4 berührt wurde, hervorzuheben. Jer hat schon, bevor das Deuteronomium auftauchte, im Geist der alten Propheten, gegen die gänzlich ausgearteten Lokalkulte den Kampf aufgenommen. Aber nirgends spricht er die Meinung aus, dass Jahwe die Lokalkulte als solche verboten und den Tempelkult allein geboten habe. Welchen Eindruck hat es nun auf ihn gemacht, als plötzlich das Deuteronomium erschien? Hat er in ihm vorbehaltlos das Wort Jahwes gesehen? Zu Jer sind die Boten des Königs nicht gegangen, als es darauf ankam, die Göttlichkeit des neuen Buches durch Prophetenmund bestätigen zu lassen! Und wie merkwürdig selten spricht Jer über das Buch und über die Reform! Wäre unsere Stelle nicht, so könnte man denken, er habe die Reform gar nicht miterlebt oder sie absichtlich ignoriert. Und diese einzige Stelle ist feindlich! Das lässt sich nur so erklären: der Gedanke, dass die Lokalkulte von der Jahwereligion abführten, lag schon lange in der Luft, war schon durch die prophetischen Schriftsteller des 8. Jahrh.s deutlich ausgesprochen, und Jer war als junger Mann ganz von ihm erfüllt. Aber Amos, Jesaia u. s. w. wie auch Jer waren überhaupt auf das Opferwesen nicht gut zu sprechen und glaubten entweder, dass Jahwe das Volk in Trümmer schlagen wolle oder dass das Volk in innerer Umkehr zu ihm zurückkehren müsse. Nun traten einige Männer mit einem Gesetz hervor, das die Lokalkulte durch Gewalt beseitigen und den Opferkult am Tempel dafür einsetzen wollte. Sie nannten sich nicht, sie stellten sich, vielleicht weil sie die Ideen eines Jeremia, Uria und mancher Gesinnungsgenossen kannten, hinter die Autorität des gewaltigen Mose. Scheinbar gingen sie auf dasselbe Ziel los, wie Jeremia, auf die Reinigung der Jahwereligion, in Wahrheit verstanden sie es doch ganz anders. Während Jer unter dem מִשְׁפַּט יהוה die Herrschaft der Sittlichkeit verstand, kamen jene bald zu einem System von מִשְׁפָּטִים, die zum Teil ganz anders gemeint waren, nämlich als Satzungen über das korrekte Opferwesen. War das etwas wesentlich Neues, konnte ein Mann wie Jeremia darin ein ausreichendes Heilmittel für den Schaden der Zeit erblicken? War das nicht ein „Säen unter die Dornen“? Marti mag etwas zu weit gegangen sein mit der Behauptung, Jer sei kein Anhänger der deuteronomischen Reform gewesen, aber im tiefsten Grunde hat er Recht, Jer lebt in einer anderen Welt und hat einen anderen Geist als jene Theologen. Ihm gilt es als Lüge, wenn diese „Weisen“ von dem Wert des „Tempels Jahwes“ schwärmen, wohl gar das Heil des Volkes mit den Tempelgefässen verknüpft sehen (28 3) und behaupten, seit der Reform dürfe man von Jahwe „Frieden“ erwarten — wo doch Jahwe selber dem Jer die dunkle Zukunft gezeigt hat; ihm gilt diese Einschläferung des Gewissens des Volks noch mehr als Lüge, als alles, was die deuteronomistischen Federn in der Vergewaltigung der alten Geschichte geleistet haben. **9.** ***Zu Schanden werden die Weisen, verwirrt, Ja, werden gefangen! Das Wort Jahwes verachten sie, Und worin haben sie Weisheit?*** Das erste Distichon klingt wie ein volkstümliches Sprich-

wort: man sollte sich doch nicht so viel auf die eigene Klugheit verlassen, sind doch schon so oft die klugen Leute jämmerlich mit ihrer Weisheit zu Fall gekommen und haben sich selbst dem Spott ausgesetzt. Aber jene Gelehrten des Gesetzes, fährt das zweite Distichon fort, sind auf ihre Thoraweisheit so eingebildet, dass sie das wirkliche Wort Jahwes, nämlich das Wort der Propheten, verachten zu dürfen glauben. In der That haben jene ersten Theologen, die die Geschichte der biblischen Religion kennt, wider Willen sofort den tiefen Gegensatz ans Licht gestellt, der zu allen Zeiten zwischen der Inspiration und der Gelehrsamkeit, zwischen dem lebendigen Drang der schöpferischen Geister nach vorwärts und dem Bestreben der Epigonen und der nachahmenden Laien besteht, auf den Errungenschaften einer früheren Zeit auszuruhen, das Wort eines Meisters als einen toten Schatz zu behandeln, als ein Idol, das nichts Neues, Besseres neben sich vertragen kann. Es ist recht eigentlich die Tragödie der Religion, dass der tote Prophet den lebenden tötet. Die Gedanken der älteren Propheten, eines Amos, Hosea, Jesaia, sind es, die die deuteronomistischen Theologen in ein System zu bringen glaubten, und ihretwillen musste Jer zum Märtyrer werden. Die Sopherim wollten etwas haben, was sie mit ihrem Verstand beherrschen konnten, etwas Rationales, das sich begreifen und über das sich disputieren liess (Dtn 30 11–14), darum war ihnen das Dareinreden der ewig irrationalen Inspiration unbequem und verhasst. Ja, was haben sie denn für eine Weisheit, fragt Jeremia. Die Antwort scheint auszubleiben, in Wirklichkeit ist sie aber doch da, nämlich in v. 13. Schon deswegen ist der Abschnitt **10—12**, der einfach 6 12–15 wiederholt, an dieser Stelle unpassend. Aber die Drohungen, die er ausspricht, und die verurteilende Charakterzeichnung der Gegner gehören schon an sich nicht in eine Disputation über die Frage, ob das prophetische Jahwewort oder die Thoraweisheit den Vorzug verdiene. Die LXX hat den Abschnitt nicht (ihr v. 10 ist doch wohl erst nachträglich zugesetzt). **13.** Die Antwort auf die Frage v. 9 lautet: *Giebts zu ernten von ihnen? spricht Jahwe — Da sind keine Trauben am Weinstock Und keine Feigen am Feigenbaum, Und das Laub ist welk!* Für אֲסִיפֵם ist אֲסִיפָם auszusprechen nach der LXX: ihre Obsternte, die Ernte von ihnen. אָסֹף kann zur Not als Inf. abs. beibehalten werden, wenn man eine Frage annimmt: ist zu ernten? Man kann auch den Imp. אֱסֹף sprechen: versuche einmal, zu ernten vgl. 6 9, oder, wie Movers, Hitzig, Giesebrecht wollen, das Imperf. אֹסֵף: will ich ernten. Mit der Weisheit der Thoramänner ist es nichts, so lautet Jahwes Entscheidung. In der Form erinnert die Strophe an Mch 7 1. Der Schluss von v. 13 wird schon durch das Versmass ausgestossen, passt aber auch nicht zum Zusammenhang, mag man ihn übersetzen: und ich sandte ihnen (oder ich will senden וָאֶתֵּן) solche, die über sie kommen, oder: ich bestimmte für sie solche, die sie abweiden (Rothstein: יְבַעֲרוּם), oder: ich will ihnen geben nach ihrem Ertrage (Giesebrecht: כַּעֲבוּרָם). Er fehlt in der LXX und ist jedenfalls die Randbemerkung eines späteren Lesers.

8 14–17 erinnert zu sehr an die Skythenlieder, als dass man nicht auch hier an die Zeit Josias denken sollte. Gleich die erste Strophe **14**a berührt sich sogar wörtlich mit 4 5. *Wozu bleiben wir sitzen? Versammelt euch Und*

lasst uns kommen in die festen Städte Und dort uns vernichten lassen! נִדְּמָה ist wohl Imperf. Niph. mit aufgegebener Verdoppelung des ם s. Ges.-Kautzsch[26] § 67 dd. Die Strophe versetzt uns wieder mitten in die aufgeregte Zeit, wo der feindliche Sturm heranbraust. Schon hat das Volk begriffen, dass nun das Ende nahe ist; denn selbst in den festen Städten wird man, wenn der Feind sie nicht erstürmt, verderben, — durch den Hunger. Ergreifend wird die umdüsterte, hoffnungslose Stimmung des bisher so leichtsinnigen Volkes gemalt in der zweiten Strophe **14**ᵇ: *Denn Jahwe unser Gott Lässt uns vernichten Und lässt uns Giftwasser trinken, Weil wir gegen ihn sündigten.* Am Schluss ist mit Cornill nach der LXX לוֹ (s. zu v. 15) zu lesen; vielleicht sollte man auch הָדֹם הֲדִמָּנוּ schreiben, da sonst der Stichos reichlich kurz ist. Jetzt, da Jahwe das Volk den Zornesbecher, ja Gift trinken lässt, weiss man plötzlich, dass man sich gegen ihn vergangen hat; nicht das Gewissen, das Unglück hat ihnen das gesagt. **15 16** (bis סוּסָיו). Der Text ist in Unordnung. Die LXX liest für בְּעֵתָה am Schluss בֶּהָלָה (Giesebrecht). Wahrscheinlich ist der Vers mit 14 19 künstlich in Übereinstimmung gebracht; so kommt es, dass sein Inhalt nicht besonders gut zur Situation passt. Wie kann man sagen: es kommt kein Glück, wenn man eben in Begriff ist, vor dem herannahenden Feinde zu fliehen, um unterzugehen? Ich lese für das letzte Wort v. 14 und das erste v. 15 (לַיהוה׃ קַוֵּה): לוֹ׃ הִנֵּה קַוֵּה, streiche die vier folgenden Wörter als Zusatz aus 14 19 und nehme am Schluss die Lesart der LXX an. Dann lautet das erste Distichon: *Siehe, man hoffte auf Friede, Aber siehe da plötzliches Verderben.* Der erste Stichos der zweiten Hälfte מִדָּן נִשְׁמַע ist zu kurz, es fehlt ein Wort, auf das sich die nachfolgenden Suffixe beziehen müssen; und das Wort muss ein Mascul. sein, da נִשְׁמַע schwerlich die 1. pers. Imperf., vielmehr Perf. Niph. 3. pers. ist. Man kann zur Not קוֹל אֹיֵב hinzusetzen (קוֹל steht auch in der LXX): *Von Dan her ward gehört der Schall des Feindes, Das Wiehern seiner Rosse.* Zu Dan vgl. 4 15. **16** (von מִקּוֹל an). *Vorm lauten Wiehern seiner Hengste Bebt das ganze Land, Und er kommt und frisst das Land, Die Stadt und die darin Wohnenden.* Die LXX liest וְיָבֹא וְיֹאכַל, das einfache Futur. und den Sing., beides besser als der MT (der Plur. würde die Rosse zum Subj. machen). וּמְלוֹאָהּ ist ein Zusatz, der den dritten Stichos dem vierten ähnlich machen will, aber als poetischer Zierat zu dem angstvollen Ausruf nicht passt. Ob **17** noch zu dem Gedicht gehört, ist mir zweifelhaft, da das Gedicht selber Rede des Volkes ist; möglicher Weise ist nur der Eingang entstellt, da die Späteren die Manie haben, überall Jahwe reden zu lassen (vgl. 4 6). Ist die Strophe echt, so versichert sie mit furchtbarem Nachdruck dem entsetzten Volk, dass seine Befürchtungen nicht grundlos sind: *„Denn siehe, ich entsende auf euch Basiliskenschlangen, Gegen die es keine Beschwörung giebt, Und sie werden euch beissen!“* Das נְאֻם־י׳ fehlt in der LXX, zerstört auch nur die Wirkung dieser grimmigen Worte. Die hier gemeinten Basilisken sind wohl fabelhafte Tiere, vgl. übrigens Nowack Arch. I § 15, 3. Schlangenbeschwörer, die sich mit gezähmten Schlangen produzierten, erwähnt z. B. Ps 58 5 6. Dramatisch lebendig ist auch das folgende Lied

8 18–23. Der Prophet sieht im Geist die Katastrophe hereingebrochen; ein Monat nach dem andern vergeht, aber Rettung kommt nicht. Er selbst lebt schon ganz in dem zukünftigen Unglück, ganz gebrochen von dem Erlebten. Das erste Wort in der ersten Strophe **18 19**[a], מַבְלִיגִיתִי, ist unverständlich. Man erklärt: o meine Erheiterung! aber dieser Ausruf kann doch nicht wohl besagen: wie könnte ich noch heiter sein, sondern nur: o dass ich heiter bin! Giesebrecht schlägt vor: מַה־בְּ׳ = מַבְּלִיגָתִי: was wäre meine Erheiterung bei dem Kummer! Gegen die Annahme eines Wortes בְּלִיגָה ist nichts einzuwenden, doch ist der Gedanke sonderbar, dass Jer sich zu dem Kummer hinzu eine Erheiterung wünscht, ausserdem bleibt unangenehm, dass עלי zuerst עָלַי und gleich hinterher עָלַי sein muss. Natürlicher ist ἀνίατα der LXX, das Giesebrecht selber auf מִבְּלִי גֵהָה zurückführt; dann kann man auch hier עָלַי aussprechen: ***Unheilbar ist bei mir der Kummer, Mir ist das Herz krank, Schallt doch das Hilfsgeschrei meines Volkes Aus dem Lande weit und breit!*** אֶרֶץ מַרְחַקִּים bedeutet nicht: fernes Land, sondern: Land weiter Ausdehnungen vgl. Jes 33 17, denn vom Exil kann nicht die Rede sein, wie schon **19**[bc] zeigt: ***Ist denn Jahwe nicht in Zion Oder ihr König nicht in ihr? „Warum haben sie mich gereizt mit Schnitzbildern, Mit den Nichtigkeiten der Fremde?“*** Das Volk oder in seinem Namen Jer fragt, warum der göttliche König im Zionstempel sein Land nicht schützt? — nachgeahmt Mch 4 9 — Jahwe antwortet wie 2 27 28. Für das zu lange בפסליהם schreibe ich בִּפְסִלִים, dazu ist wohl נֵכָר hinzuzudenken. **20 21.** ***Vorbei der Kornschnitt, zu Ende das Obsten, Und wir sind nicht gerettet! Ob des Bruchs meines Volkes bin ich gebrochen, Entsetzen fasste mich.*** Ein Abschreiber hat das Bedürfnis gefühlt, in beiden Distichen den zweiten Stichos gleich lang mit dem ersten zu machen, hat das aber ungeschickt bewerkstelligt. Es ist ja gar kein Grund abzusehen, warum in v. 20[b] das „wir“ betont sein sollte, und in Trauerkleidern geht, wie jetzt v. 21[b] will, Jer natürlich nicht, streiche also אֲנַחְנוּ in v. 20, קָדַרְתִּי in v. 21. Mit seiner lebendigen Phantasie versetzt sich Jer in die Zeit der grössten Not: die Skythen sind im Frühling hereingebrochen, man hoffte, sie werden bald weiter ziehen, aber sie sind geblieben, die Kornernte hindurch (von Ostern bis Pfingsten), über die Obstlese hinaus, in den Winter hinein! Darum das Hilfsgeschrei weit und breit! Zu der Vergegenwärtigung solcher Zukunftsscenen vgl. 6 4 5. Auch hier wird nicht an das Exil gedacht; ein deportiertes Volk berechnet die Rettung nicht nach Monaten. **22.** ***Ist denn kein Balsam in Gilead Oder kein Arzt dort? Denn warum ist nicht erwachsen Heilung meinem Volke?*** צֳרִי ist eigentlich kein Balsam, sondern das Harz des Mastixbaums oder des Storax s. Nowack Arch. I § 14, 2. אֲרֻכָה ist nach Fleischer das neue Fleisch über einer Wunde. Ob auch in Gilead zur Zeit des Jer noch ein grösserer Teil der Nordisraeliten sitzen geblieben ist? An fremde Ärzte denkt er doch wohl nicht, vgl. die ähnliche Frage in v. 19. **23.** ***O dass mein Haupt Wasser wäre Und mein Auge ein Thränenquell, Dass ich beweinte Tag und Nacht Die Durchbohrten meines Volkes!*** Das Gedicht könnte mitten in Cap. 4 stehen, vgl. das Lied 4 19–21. Das folgende Gedicht

9 1–8 beginnt ähnlich, wie das vorhergehende schliesst, hat aber einen ganz andersartigen Inhalt. **1**[a]. *O hätte ich in der Wüste Eine Herberge der Wanderer, So wollte ich verlassen mein Volk Und von ihnen gehen!* Die Strophe ist nachgeahmt in Ps 55 7 f., wo aber das richtige יִתֶּן לִי für unser fehlerhaftes, dem Abschreiber zu verdankendes יִתְּנֵנִי steht. Jer möchte mit den Karawanenleuten in der Wüste wandern, um nur die sittliche Verderbtheit seines Volkes nicht mitansehen zu müssen. **1**[b] **2**[a]. *Denn sie alle sind Ehebrecher, Eine Versammlung von Treulosen, Und Lüge und nicht Wahrheit Herrschen im Lande.* Den ersten Satz in v. 2: „sie spannen ihre Zunge als ihren Bogen" — ein unschönes Bild, das an Ps 64 4 erinnert — halte ich für ein Randcitat, das neben v. 7 hätte stehen sollen, denn man kann dem Jer nicht zutrauen, dass er zwei fast identische Bilder an zwei verschiedenen Stellen eines kleinen Gedichts angebracht hätte. Im zweiten Distichon ist nach der LXX das לְ vor אֱמוּנָה zu streichen; die Lesart des MT „nicht nach Wahrhaftigkeit sind sie stark" könnte ja nur bedeuten: ihre Macht ist illegitim — von wem sollte das gesagt sein, von כֻּלָּם, von allen? Es ist vielmehr dieselbe Klage wie 5 1 ff. 7 28 8 5 f. **2**[b]. *Denn von einer Bosheit zur anderen Ziehen sie beständig aus,* lies יָצֹוא יֵצְאוּ, *Mich aber kennen sie nicht, Spricht Jahwe.* Sie „ziehen aus" wie zu einem Geschäft (Ps 104 23). Die Rede springt erregt auf **3**: *Hütet euch jeder vor dem Nachbarn, Dem Bruder traut nicht! Denn jeder Bruder betrügt wie Jakob, Und der Nachbar verleumdet.* Das erste und das dritte כָּל־ sind Metrums wegen zu streichen, das erste fehlt auch in der LXX. יַעְקֹב spielt auf den Betrug an, den Jakob gegen Esau verübte vgl. Hos 12 4. יַהֲלֹךְ poetisch für יֵלֵךְ, רָכִיל ist Accus.: mit Verleumdung umgehen. **4** (nebst den zwei ersten Konsonanten von v. 5). *Jeder hintergeht den anderen; Wahrheit reden sie nicht, Ihre Zunge haben sie gewöhnt ans Lügenreden, Freveln, mögen nicht umkehren.* Zu יְהָתֵלּוּ, Hiph. von תָּלַל, s. Ges.-Kautzsch[26] § 53 q. Zu dem letzten Stichos sind noch die Konsonanten שב v. 5 hinzuzuziehen und nach der LXX zu lesen: הָעֲווּ נִלְאוּ שֻׁב, denn הַעֲוֵה נִלְאוּ würde heissen: sie sind ermattet zu freveln. In **5** ist mit der LXX zu lesen תֹּךְ בְּתֹךְ, aber der Vers ist wahrscheinlich ein Zusatz, denn in v. 5[a] setzt das Metrum aus, und v. 5[b] ist nur eine Variante von dem Schluss von v. 2. Will man annehmen, dass Jer absichtlich jenen Schluss wiederholt habe, so muss man am Anfang von v. 5 ein Verbum ergänzen, etwa הִגִּיעוּ: *Sie reihen Bedrückung an Bedrückung, Trug an Trug, Sie wollen mich nicht erkennen, Spricht Jahwe.* **6**. *Darum so spricht Jahwe* (צְבָאוֹת fehlt in der LXX): *Siehe, ich läutere sie, Ich will sie prüfen, denn ach, wie muss ich wegblicken Von meinem Volke!* Jahwe will die Schlacken wegschmelzen, denn er kann sein Volk in seinem gegenwärtigen Zustand gar nicht mehr ansehen. Ich schreibe אֶשְׁעֶה für אֶעֱשֶׂה, das man gar nicht konstruieren kann; setzt man hinter מִפְּנֵי ein רָעַת ein, wie die LXX, offenbar aus Verlegenheit, gethan hat, so erhält man den Satz: denn wie soll ich (sonst) thun wegen ihrer Bosheit. Wenn es noch hiesse: ich muss sie vernichten, denn was soll ich sonst thun bei einer solchen Verderbtheit! Dem Sinn nach wäre zu unserer Stelle etwa 6 8 zu vergleichen: lass dich zurechtweisen, sonst reisse ich mich von dir los. Der Prophet

möchte das Volk verlassen v. 1, Jahwe mag es nicht mehr sehen. 7. *Ein mörderischer Pfeil ist ihre Zunge, Trug ist Das Wort in ihrem Munde; Frieden redet man mit dem Nächsten, Während man Arglist im Innern hegt;* streiche die Suffixe von קִרְבּוֹ und אָרְבּוֹ. Das Ktib שׁוֹחֵט ist doch wohl besser als das Qre שָׁחֻט, denn der Ausdruck זָהָב שָׁחוּט, gehämmertes Gold, lässt sich schwerlich vergleichen (oder denkt das Qre an das aramäische שְׁחִין, geschärft?). Sodann ist nach der LXX zu lesen דָּבָר בְּפִיהֶם, wie auch das Metrum empfiehlt und die Rücksicht auf den Stil. Die Schlussstrophe 8 wiederholt wörtlich 5 9, nur בָּם ist im MT zugesetzt und אִם für וְאִם geschrieben. Sie kann hier nur dann entbehrt werden, wenn v. 7 unecht ist. Will man also nicht beide Verse streichen, so muss Jer sich absichtlich wiederholt haben, um an jenes Gedicht 5 1 ff. zurückzuerinnern. Das Gedicht berührt sich vielfach mit älteren Schriften, vgl. v. 1[b] mit Micha 7 2, v. 3 mit Micha 7 4 und Hos 12 4, v. 6 mit Jes 1 25, v. 8 mit Jes 1 24. Man wird also berechtigt sein, es den jungen Jahren des Propheten, der Zeit Josias, zuzuschreiben und den zeitlichen Abstand von den Gedichten in Cap. 5 6 für nicht allzu gross zu halten.

9 9 ist nur ein kurzes Lied von zwei Strophen, wenn nicht eher ein Liedbruchstück. Die erste Strophe lautet: *Über die Berge muss ich anheben Weinen und Klagen, Und über die Auen der Trift Den Totensang [singen].* Lies הַמִּדְבָּר wegen הֶהָרִים. Vor קִינָה mag etwa אֲקוֹנֵן ausgefallen sein. Nach dem Text der LXX fordert Jer andere, wahrscheinlich Weiber, zum Klagen auf, aber ihr Text שְׂאֶינָה בְכִי könnte aus אֶשָּׂא נְהִי וָבְכִי hervorgegangen sein. Hier, wo es sich doch nicht um eine eigentliche Totenklage handelt, scheint mir die 1. pers. viel wirkungsvoller zu sein. Die zweite Strophe: *Denn sie sind verwüstet, ohne Wanderer, Hören keinen Laut: Von den Vögeln des Himmels bis zu den Vierfüsslern Sind sie fortgeflogen, gewandert.* Für נִצְּתוּ, sie sind angezündet, ist doch wohl נָצוּ zu schreiben. מקנה halte ich für einen nicht besonders glücklichen Zusatz; der Dichter denkt nicht blos an das Brüllen der Rinder, sondern zunächst an Menschenstimmen, dann an die Stimmen der Tierwelt, wobei er unter בְּהֵמָה wegen der Verbindung mit עוֹף nicht zum Wenigsten die freien Tiere, Hirsch, Reh u. s. w. versteht. Die Strophe erinnert lebhaft an das wundervolle Gedicht 4 24–26. An sich könnten die beiden Strophen recht wohl als ein vollständiges Gedicht gelten, als ein in sich abgeschlossenes Zukunftsbildchen; auch kann man dem idyllisch veranlagten Jeremia wohl zutrauen, dass er kein Wort mehr hinzugesetzt hat, um die Stimmung nicht zu zerstören. Jedenfalls aber hat die Fortsetzung,

9 10–15, weder mit diesem Liede, noch überhaupt mit Jer etwas zu thun. Der Verf. dieses Abschnitts hat von dem Duft des Liedchens nichts gespürt. Er lässt **10** Jahwe reden, wie das die Ergänzer immer thun, und lässt ihn von Jerusalem und den Städten Judas reden — was liegt ihm an den Schönheiten der Prärie! Das Lied wirkt insofern noch, als wenigstens zum Schein das Versmass festgehalten wird, in Wirklichkeit sind freilich die beiden längeren Stichen viel zu lang geraten. In v. 9 wehklagt Jeremia über das kommende Unheil betrübten Herzens, in v. 10 droht zornig Jahwe: wenn doch der Verf. so viel Stilgefühl gehabt hätte, ein anderes Versmass zu wählen! Er giebt es

glücklicher Weise schon **11** wieder auf. Dass v. 11 nicht von Jeremia oder überhaupt einem Propheten geschrieben sein kann, ist doch klar. Es heisst da: „wer ist der Mann so weise, dass er folgendes versteht, und der, zu dem der Mund Jahwes redet, der möge es angeben: warum ist das Land untergegangen, wurde es verheert wie die Wüste ohne Wanderer?“ Hier werden Jeremias Strophen von der Prärie, durch die keiner mehr wandert v. 9, umgedeutet auf „das Land“, d. h. nach v. 10 auf Jerusalem und die Städte Judas, das beweist der Ausdruck כַּמִּדְבָּר; hier werden mit affektiertem Pathos die Weisen und die Propheten, wer sie sein mögen, aufgefordert, den Grund für den Untergang des Landes anzugeben — als ob der Grund unbekannt wäre! — ist es menschenmöglich, dass ein Jeremia diesen Satz, der übrigens in ähnlicher Weise dem Buch Hosea (Hos 14 10) angehängt ist, geschrieben haben sollte? Offenbar spricht diesen Satz, der etwaige Propheten zum Reden auffordert, überhaupt kein Prophet. Wer ihn eigentlich spricht, darüber könnte man sich den Kopf zerbrechen. In v. 10 sprach noch Jahwe, spricht er auch hier? Aber in v. 12 heisst es: und Jahwe sprach; Jahwe scheint also nicht zu sprechen. Andererseits wird durch nichts angedeutet, dass in v. 11 ein anderer das Wort ergreift. In Wirklichkeit spricht natürlich der Autor selber. Aber er will ja Jeremias Reden vervollständigen, will also wohl Jeremia sprechen lassen und denkt nur in dem angenommenen Pathos gar nicht daran, dass er ihn erst redend einführen müsste, und vor allem nicht daran, dass wohl er selber, aber nicht ein Prophet von Propheten Auskunft verlangen könne. Pseudojeremia ist einfach aus seiner Rolle gefallen. **12 13.** Jahwe giebt ihm freilich doch Antwort, eine Antwort aus dem deuteronomischen Katechismus, die zu geben es nicht einmal der Weisheit, geschweige der Inspiration bedurft hätte. Die ganze Stelle ist ein charakteristischer Beweis dafür, dass die Späteren die Propheten nur für Religionslehrer halten und sich selber für ihresgleichen, die darum auch דִּבְרֵי יהוה schreiben dürfen, so viel sie wollen. Juda ist untergegangen, weil es das Deuteronomium nicht befolgt hat! Gerade das Gegenteil ist richtig: Juda ist durch die fanatischen Anhänger und Gläubigen des neuen Gesetzes in den Krieg getrieben worden, der ihm den Untergang gebracht hat. Der Schlusssatz von v. 12 וְלֹא־הָלְכוּ בָהּ fehlt in der LXX, dagegen hat sie in v. 13 hinter לָכֶם ein הָרָע mehr (wie 3 17). Es ist bezeichnend, dass in diesen Ergänzungen ein Mehr oder Minder ganz gleichgültig ist. Nach der formelhaften Anklage die übliche Drohung **14 15**, pompös eingeleitet wie z. B. 43 10 44 2 7 11 u. s. w. Die Glosse „dies Volk da“ v. 14[a] fehlt noch in der LXX. Was in v. 14 übrig bleibt, ist aus 8 15 herausgebildet. V. 15 droht mit dem Exil und der Zerstreuung unter die Heiden, wie die Ergänzer überall thun. Auch dem folgenden Gedicht

9 16–18 ist die gewohnte Einleitung „So spricht Jahwe“ vorgesetzt, aber wieder unpassender Weise, denn Jeremia spricht, nicht Jahwe. **16.** *Merkt auf und rufet Den Klageweibern, Und zu den weisen Frauen sendet, Und lasst sie kommen!* Die LXX weicht stark vom MT ab. Sie lässt das erste Wort aus; für das תבואנה am Schluss liest sie תַּבַּעְנָה, denn diesem Wort entspricht ihr φθεγξάσθωσαν, nicht dem תַּמַּרְנָה, das KUENEN vermutet und in dem

von der LXX ausgelassenen תמהרנה v. 17 wiederfindet. Die LXX ist vielleicht auf jenes Wort verfallen, weil sie mit Recht ein zweimaliges בוא für unerträglich hielt, aber besser sieht man das erste וּתְבוֹאֶינָה v. 16a als Randkorrektur für das וְתָבוֹאנָה am Schlusse an, streicht es also in v. 16a. Die „weisen Frauen“ sind wohl mit den Klageweibern identisch; aber ihr Name zeigt, dass sie bei Sterbefällen noch allerlei andere Dinge zu thun haben, solche, die mit dem Totenaberglauben zusammenhangen, dass sie z. B. die dem Toten zu erweisenden Ehrungen anordnen und überwachen, böse Geister abhalten, solche Vorkehrungen treffen, durch die verhindert wird, dass die Toten wieder erscheinen, dass sie die Lebenden nach sich ziehen u. s. w. In solchen Fragen des ältesten Dämonismus zieht selbst unser protestantisches Volk noch sehr oft hinter dem Rücken seiner geistlichen Seelsorger die Wissenden zu Rate oder lässt sie wenigstens gewähren. Die zweite Strophe **17** schliesst sich eng an die erste an, und das erste Wort, das die LXX wieder weglässt (diesmal vielleicht mit Absicht, weil sie es hinter ihrem תַּבֵּעְנָה nicht mehr brauchen konnte), ist gerade von grosser Wirkung: ***Ja, lasst sie eilen und erheben Über uns die Klage, Und lasst unsere Augen mit Thränen fliessen Und unsere Wimpern mit Wasser!*** תִּשֶּׂנָה nach phonetischer Orthographie für תִּשֶּׂאנָה. Der letzte Stichos ist zu lang und das יִזְּלוּ wohl als unberufene Vervollständigung anzusehen. יָרַד דִּמְעָה, zu Thränen niedergehen, kommt bei Jer öfter vor (13 17 14 17). Eilends soll der Klagegesang angestimmt werden; in solchen Sachen darf man nicht warten, weil sonst leicht ein Unglück geschehen ist. Merkwürdiger Weise hat die LXX überall die Suffixe der 2. pers., aber auch hier ist der MT weit besser. **18.** ***Denn Klage erschallt aus Zion: Wie sind wir vergewaltigt, Sind zu Schanden geworden sehr, denn gestürzt sind Unsere Wohnungen!*** Man liest doch wohl natürlicher das Passiv הָשְׁלְכוּ. Der Satz: denn wir haben das Land verlassen, ist ein ungewöhnlich thörichtes Einschiebsel; wer das Land verlassen hat, kann nicht mehr in Zion klagen; unser Präsens oder Futurum aber wäre gewiss nicht an dieser Stelle durch das Perf. ausgedrückt worden. Ohnehin aber ruft man natürlich nicht die Klageweiber, wenn man ins Exil geht. Die Ergänzer deuten eben alles, was Jeremia sagt, ex eventu.

9 19–21. Die erste Strophe **19** ist wieder durch die ungeschickte Nachhilfe der Späteren entstellt. In der Meinung, dass alles „Wort Jahwes“ sein müsse, haben sie aus דְּבָרַי ein דְּבַר י׳ gemacht und darauf den vermeintlich defekten Parallelismus durch דְּבַר־פִּיו vervollständigt, was sich schon durch die Wiederholung von דבר als unecht ausweist. Es folgt aber gar keine Gottesrede; der Prophet tritt hier nicht als Weissager auf, sondern als Lehrer der Totenklage; er singt den Weibern vor, was sie nachsingen sollen. Eben darum, weil er die nachzusingenden Worte v. 20 21 angiebt, sind in v. 19b die Objekte נְהִי und קִינָה nicht blos unnötig, sondern entstellen auch die Schönheit der Strophe. Sie lautet: ***Höret, Weiber, meine Worte*** (דְּבָרַי), ***Und euer Ohr nehme sie auf, Und lehrt sie eure Töchter Und eine die andere!*** Das כִּי am Anfang passt nicht, weil Jer nicht die Klageweiber, sondern die Weiber überhaupt anredet. Zu dem mascul. Suffix von אָזְנְכֶם u. s. w. s. GES.-KAUTZSCH[26] § 135 o. Es ist eine unheimlich schöne Weise, die nun der Prophet die Weiber

lehrt **20**: *„Es stieg der Tod in unsere Fenster, Kam in unsere Paläste, Ausrottend das Kind von der Gasse, Den Jüngling von den Märkten."* לְהַכְרִית führt nicht den Zweck ein, sondern den begleitenden Umstand; כִּי wie ὅτι zur Einführung der direkten Rede. **21.** *„Und gefallen sind die Menschen Auf dem Felde Wie Garben hinter dem Schnitter, Ohne dass einer sammelt."* Streiche כְּדֹמֶן, denn der Tod ist nur als Schnitter gedacht, das Düngerstreuen passt gar nicht hinein; die Ergänzer lieben das hässliche Bild vgl. z. B. 8 2. Das ו vor כְּעָמִיר fehlt in der LXX. Dem Schnitter Tod folgt kein Garbenbinder; wenn die Skythen das Volk niedermetzeln, wird keiner zum Begraben da sein. Die einleitenden Worte „rede: so spricht Jahwe", an sich sonderbar, fehlen in der LXX und sind schon von Anderen als unecht erkannt. Warum hat man sie eingesetzt? blos um die Zeilenzahl zu vermehren? s. zu 1 15. In

Cap. 9 22—10 16

folgen nun eine Reihe Sprüche, die in jedem anderen Buch ebenso gut stehen könnten wie im B. Jeremia. Sie rühren nicht von den sonst auftretenden Ergänzern des B. Jer her, sondern von irgend welchen Lesern oder Besitzern des Buches, die ohne den geringsten Respekt vor dem grossen Propheten teils ihre eigene Weisheit zwischen seinen wunderbaren Liedern auskramen, teils für die Unterbringung von allerlei Lesefrüchten das Manuskript der Worte Jeremias eben gut genug finden. Auch vor „Jahwes Wort" hat diese Art eigentlich nicht viel Respekt, sonst würden sie nicht ihre eigene Weisheit dafür ausgeben. Den alten Propheten kommt es gar nicht in den Sinn, jeden Gedanken für eine Offenbarung auszugeben.

9 22 23 ist ein harmlos unbedeutender Spruch, nicht gerade der schlechteste in diesem toten Winkel; nur begreift man nicht, wie er dazu kommt, von einem כֹּה אָמַר י׳ und נְאֻם־י׳ eingefasst zu sein. Man soll sich, heisst es **22**, nicht seiner Weisheit, Stärke oder Schätze rühmen (streiche den Artikel vor גִּבּוֹר), vielmehr **23** des folgenden: weise zu sein und Jahwe zu erkennen, d. h. die rechte Weisheit in der Erkenntnis Jahwes zu erblicken. Warum soll man sich dieser Klugheit oder, wie Paulus I Kor 1 31 sagt, Jahwes rühmen? Weil er Liebe, Recht und Gerechtigkeit auf Erden thut. Einen solch gütigen und gerechten Weltregenten zu kennen, ist mehr wert als aller menschlicher Besitz. Der Schlusssatz v. 23ᵇ ist zu übersetzen: denn an solchen Leuten habe ich Wohlgefallen; אֵלֶּה bezieht sich nicht auf Gnade, Recht u. s. w., die ja Jahwe selber übt, sondern auf solche Menschen, die sich Jahwes rühmen. Der Komplex הַשְׂכֵּל bis בָּאָרֶץ ist Explikation von זֹאת. Ganz anderer Art ist

9 24 25. Jahwe wird künftig einmal jeden „Beschnittenen in Vorhaut" heimsuchen **24**, also die Völker, die zwar die körperliche Beschneidung vollziehen, aber geistig unbeschnitten sind. Aufgezählt werden **25** die Ägypter, Juden, Edomiter, Ammoniter (im B. Jer immer בְּנֵי־עַמּוֹן, niemals blos עַמּוֹן genannt), Moabiter und „alle am Kopfrand gestutzten" Wüstenbewohner, die Araber, die nur einen Haarschopf mitten auf dem Kopf stehen lassen. Dass die von Abraham abgeleiteten Edomiter und nördlichen Araber die Beschneidung kennen, geht aus Gen 17 hervor; von den Ägyptern bezeugt es Jos 5 9, von den Ammonitern und Moabitern erfahren wir es aus unserer Stelle. Doch

nennt das AT von den Nachbarn Israels nur die Philister beständig „die Unbeschnittenen" und deutet dadurch indirekt an, dass die übrigen Völker sämtlich die Beschneidung üben, wenn auch nicht gerade in der israelitischen Form. Merkwürdig genug werden die Juden zwischen die Ägypter und die Edomiter gestellt; hat der Verf. in Ägypten gelebt? Über die Zeit und Art der Bestrafung spricht er sich nicht aus, hat auch wohl keine bestimmte historische Katastrophe vor Augen. Der Spruch ist wohl noch vor der griechischen Zeit entstanden, da er sonst nicht die Ägypter ohne Weiteres zu den Beschnittenen gezählt hätte; auch die Edomiter mögen in späterer Zeit die Beschneidung aufgegeben haben, da Johannes Hyrkanus sie ihnen aufzwingen musste. Der griechische Übersetzer, zu dessen Zeit die Beherrscher Ägyptens unbeschnitten waren, ersetzt das עֲרֵלִים v. 25^{b}, das nur denselben Sinn haben kann wie das folgende עַרְלֵי־לֵב, durch עַרְלֵי־בָשָׂר: dies passt nun auf die Ägypter seiner Zeit, aber nicht auf die übrigen Völker und widerspricht dem Ausdruck כָּל־מוּל in v. 24. Das Stück

10 1–16, längst als unecht erkannt, ist in seiner gegenwärtigen Gestalt ein fürchterliches Durcheinander von Warnungen vor dem Glauben der Heiden an die Zeichen des Himmels, von Verspottungen der Bilder, von Verherrlichung Jahwes. Die LXX übersetzt nur v. 1–4 9 (in anderer Form) 5^{b} (von נשׂאו an) 11–16. Die Verse 12–16 finden sich auch 51 15–19. Ich halte dafür, dass das Stück ursprünglich aus v. 1–3^{a} (bis הָבֶל) 5^{b} 10 12–16 bestand, demnach den Sterngottheiten u. s. w. der Heiden den wahren Gott der Juden gegenüberstellte. In aramäischer Sprache fügte jemand v. 11 eine Schutzformel ein, die die Juden sprechen sollen gegen unheimliche Erscheinungen am Himmel. Angeregt durch v. 14, verspottet ein jüngerer Zusatz v. 3^{b}–5^{a} die Anfertigung von Götzenbildern; er wurde später, wahrscheinlich erst nach Entstehung der LXX, kommentiert durch v. 9, der in der LXX in veränderter Form vor v. 5^{b} nachgetragen ist. Ebenfalls nach Entstehung der LXX wurde v. 6 7 hinzugesetzt, vielleicht ein Citat aus einem Gedicht. Endlich giebt v. 8^{b} zwei Varianten zu v. 3, vielleicht von derselben Hand stammend, die v. 9 neben v. 4 an den Rand schrieb, und v. 8^{a} einen Satz, der v. 3^{b} ff. einleiten soll.

10 1–3^{a}. Zuerst eine feierliche Einführung **1 2^{α}**, die zeigt, dass das ursprüngliche Stück — nicht die Verspottung der Bilder — als Rede gedacht ist. עֲלֵיכֶם statt אֲלֵיכֶם. Dann **$2^{\beta-\delta}$** die Warnung vor der Weise der Heiden. Statt אֶל־דֶּרֶךְ ist wohl אֶת־ד׳ zu schreiben. דֶּרֶךְ, so viel wie חֻקּוֹת v. 3 und מוּסַר v. 8, „der Weg", im technischen Sinne gebraucht wie oft in den Psalmen (vgl. z. B. Ps 25 8), bedeutet die Methode und das System der kultischen und damit verbundenen moralischen Handlungen, die bei jeder Religion anders sind und daher „gelernt" werden müssen. Hier soll nun speciell von „den Zeichen des Himmels" geredet werden, vor denen sich die Heiden fürchten. Zu „Zeichen" dienen nach Gen 1 14 die Gestirne; hier wird an die Konstellationen der Planeten, an ungewöhnliche Erscheinungen wie Kometen, Sonnenfinsternisse, Nordlichter, an das, was die Griechen μετέωρα nannten, Sternschnuppen u. dgl. zu denken sein. Dass die Furcht hier mehr betont wird, als die Hoffnung, obgleich der Verf. weiss, dass auch diese damit verknüpft ist (v. 5^{b}), erklärt sich

einfach daraus, dass er zu Juden spricht, die sich wenigstens mit der sonst allgemein verbreiteten, besonders durch die „Chaldäer“ betriebenen Astrologie (vgl. Jes 47 13) nicht so leicht aktiv beschäftigten, daher glückliche Vorhersagungen des Horoskops, die gewöhnlich nur den Frager betreffen, seltener kennen lernten, hingegen schreckende Unheilszeichen, Kometen, Finsternisse, Nordlichter, die meist ganze Länder angehen, Sternschnuppen, die dem Einzelnen etwas vorbedeuten, sogar selber kannten und fürchteten (vgl. II Makk 5 2-4). Ausserdem ist im Aberglauben die Furcht gewöhnlich mächtiger als die Hoffnung. Das כִּי v. 2ᵇ ist beredt: die Heiden fürchten sich davor, also müsst ihr Juden doch das Gegenteil thun (vgl. Mt 6 32). Denn **3ᵃ** die Satzungen der Heiden sind nichtig oder, wie die nach v. 8 verschlagene Randglosse sagt, sind eine Lehre von Nichtigkeiten — für den Verf. von v. 8ᵇ ist Religion so viel wie Gesetz und dieses so viel wie Disciplin (מוּסָר). Das deutet auf eine bereits lang dauernde Herrschaft des Gesetzes in der Judenschaft. Der Verf. von v. 8ᵃ setzt hinzu: „und kurz (בְּאַחַת, mit einem Wort), sie sind albern und dumm“, nämlich die Heiden. Dass

10 3ᵇ–5ᵃ sich an v. 1–3ᵃ nicht anschliesst, liegt auf der Hand und wird durch die verschiedenen Versuche, mittelst Änderungen, Einschaltungen oder Umdeutungen einen Zusammenhang herzustellen, nur noch mehr ans Licht gestellt. Die „Zeichen des Himmels“ sind eben kein Holz und kein Werk von Künstlerhänden, wenn sie auch eben so nichtig sind, wie die Bilder. Schon die Hersteller des Ktib haben sich bemüht, wenigstens eine grammatische Verbindung herzustellen, indem sie in v. 3ᵇ aus dem ursprünglichen עֵץ הוּא, das sowohl die LXX wie die Randglosse in v. 8 noch aufbewahrt hat, ein הוּא כִּי עֵץ machten, sodass nun הוּא zu v. 3ᵃ gehören soll. Letzteres ist kaum möglich, es sollte הֵנָּה heissen; dazu bringt כִּי עֵץ eine Konstruktion hervor, die sogleich durch die Fortsetzung מַעֲשֵׂה über den Haufen geworfen wird. Der Satz heisst: ***Holz ist es, das er aus dem Walde geschnitten hat, etwas, was Zimmermannshände mit der Axt machten;*** der Satz beweist, dass der Verf. sich an einen anderen Zusammenhang anlehnt: dieser aber kann, wenn man nicht unnötiger Weise einen Ausfall vor v. 3ᵇ annehmen will, nur in v. 14 gesucht werden. Das Subj. von כְּרָתוֹ ist der dumme Mensch und Bildmacher von v. 14, und das עֵץ הוּא bezieht sich auf das פֶּסֶל ebenda. Nachdem der Zimmermann mit der Axt, wie es hier viel gröber als Jes 44 13 ff. dargestellt wird, die rohe Holzfigur zurechtgehauen hat, macht **4** der Goldschmied (von v. 14) das Bild mit Silber und Gold schön; das „schönmachen“ soll natürlich ein witziger Spott sein. Für diese Stelle sind offenbar die Glossen von v. 9 bestimmt; wenn die LXX sie erst hinter v. 4ᵇ (statt v. 4ᵃ) bringt, so ist das ein Beweis dafür, dass v. 9 ursprünglich am Rande stand und weder die Anordnung des MT noch die der LXX richtig ist. Denn in v. 4ᵇ geht der Verf. schon zu dem über, was nach der Fertigstellung des Bildes geschieht, wobei er zugleich den Numerus für Subj. und Obj. ändert: man festigt sie, solche Bilder, mit Nägeln und Hämmern (auf dem Postament), damit sie nicht wackeln vgl. Jes 41 7 40 20; die LXX liest יָפִיקוּ. Ich habe schon zu Jes 44 15 bemerkt, dass diese Darstellungen der Bilderverfertigung dem kleinbürgerlichen Leben entnommen

sind und die handwerksmässige Fabrikation von Haus- und Feldheiligen schildern, die die Juden leicht beobachten konnten. Das Subj. von יְחַזְּקוּם sind jedoch wahrscheinlich die Käufer, die den neuerworbenen Gott auf einem Brett in seiner Wandnische unter einem Holzdach oder einer blossen Decke festnageln. Dort stehen dann diese Bilder **5**ᵃ „wie ein Schutzpfahl im Gurkenfelde“. תֹּמֶר muss hier einen Schutzzauber (προβασκάνιον Ep. Jer 69) bedeuten, der das Gurkenfeld vor Dieben und sonstiger Gefährdung schützen soll; bei den Griechen dienen hölzerne Priapussäulen dazu, und vielleicht meint der Autor dergleichen. מִקְשָׁה ist das Gurkenfeld wie Jes 1 8, nicht, wie anderwärts, „Drechselei“, da ein kunstvoll gedrechselter Palmenschaft wohl תִּמֹּרַת מ׳ heissen würde, auch kein כְּ vor sich erhalten hätte. Sollen diese Götter den Ort wechseln, so müssen sie getragen werden (lies יִנָּשְׂאוּ), da sie ebenso wenig gehen können wie reden. Wie dumm müssen doch die Heiden sein! Es ist merkwürdig, dass die Juden, die sich in dieser Weise über ihre heidnischen Mitbürger lustig machen, sich niemals fragen, ob sie damit die wirklichen Ansichten der Heiden treffen; sie wussten doch, dass die Griechen oder Aramäer sonst nicht auf den Kopf gefallen waren (vgl. zu Jes 44 19).

5ᵇ schliesst sich sachlich nicht an das unmittelbar Vorgehende an, sondern an v. 1–3ᵃ. Denn selbstverständlich haben sich die Juden vor den v. 3ᵇ–5ᵃ geschilderten Götzenbildchen niemals gefürchtet, wohl aber vor den Himmelszeichen v. 2; יָרֵא kann ja nicht etwa „verehren“ bedeuten, da es dann mit dem Accus. konstruiert wäre. Die Kometen, Sternschnuppen und sonstigen Meteore, sagt der Autor, bringen kein Unglück, andererseits giebt es auch keine glückbringenden Sterne. Lies אִתָּם: „steht bei ihnen“, in ihrer Macht.

6 7 ist ein ganz junger Zusatz, in der LXX noch nicht vorhanden, vielleicht ein Citat. מֵאַין, 30 7 מֵאֵין punktiert, ist eigentlich eine doppelte Verneinung, nichts nicht, gar nichts vgl. Ewald § 323 a. יָאָתָה, von יָאַת, es gebührt dir (dass man dich fürchte), ἁπ. λεγ. In v. 7ᵇ können die „Weisen der Völker“ und „ihr Königreich“ nicht parallel stehen; lies für letzteres מַלְכֵיהֶם: unter allen ihren Königen. Ist dem Text zu trauen, so ignoriert der Verf. die Götzen als Wahngebilde, die gar nicht verdienen, Jahwen gegenübergestellt zu werden. Die „Weisen“ mögen griechische Philosophen oder auch Künstler, besonders grosse Baumeister sein, mit den Königen die Schöpfer der sieben Weltwunder. Die Könige Ägyptens und Syriens liessen sich oft Götter nennen vgl. zu Ps 58 2.

8 9. V. 8 ist schon zu v. 3 behandelt; v. 9 ist ein Konglomerat von Glossen zu v. 4ᵃ 3ᵇ, hat daher gar keine eigentliche Satzkonstruktion, sondern die Form kurzer exegetischer Anmerkungen. V. 9ᵃ: „Silber, das zu Blech gehämmert ist; von Tarsis wird es eingeführt und Gold von Ophir“ — eine Anmerkung zu den beiden ersten Wörtern von v. 4. Da ein Ort Uphas nicht bekannt ist, so muss man entweder nach der LXX מוּפָז, Part. Hoph. von פָּזַז, „gereinigtes Gold“, oder מֵאוֹפִיר lesen: „aus Ophir“, von dem wir noch immer nicht wissen, wo es gelegen hat. Tarsis ist die bekannte phönizische Kolonie im südlichen Spanien. Dann folgt: „ein Werk des Zimmermanns und der Hände des Goldschmieds“ (die LXX hat blos יַד צֹרְפִים), eine vervollständigende Anmerkung zu

der zweiten Hälfte von v. 3b. Darauf eine Erläuterung zu יְיַפֵּהוּ v. 4a: „Violetter und roter Purpur ist ihr Kleid“. Purpurkleider zu tragen ist im Altertum das Vorrecht fürstlicher Personen, jene Götter sind aber eben Fürsten. Man braucht nur an moderne Heiligenbilder zu denken, um genau zu wissen, wie die hier geschilderten Isis, Artemis, Hermes u. s. w. aussahen. Endlich die abschliessende Bemerkung: „Ein Werk von Künstlern sind sie alle“, die Götter.

10—16 bildet die zweite Hälfte des Stückes, von dem v. 1-3a 5b die erste war. Den nichtigen Schicksalsmächten, die in der Welt der Gestirne hausen sollen, wird Jahwe gegenübergestellt, der Himmel und Erde gemacht hat. Merkwürdigerweise fehlt **10** in der LXX bis auf das eine Wort וַיהוָה, das sie vor v. 12 hat (wie vor 51 15). Der Vers ist in der That nicht durchaus notwendig, doch bringt er die Tendenz des Abschnittes v. 12 ff. gut zum Ausdruck. Während die Gestirngötter weder schaden noch nützen können, ist Jahwe „Gott in Wahrheit“, ein „lebendiger Gott“ (plural. Adjektiv wie 23 36, seltener als der Sing.), der handeln kann und handelt, „König auf ewig“, der Regent der Welt, dessen Zorn die Völker nicht „aushalten“ (wohl nach 6 11). Dass die aramäische Randbemerkung **11** ohne Weiteres in den Text aufgenommen werden konnte, ist ein handgreiflicher Beweis für die Kritiklosigkeit der Abschreiber und Redaktoren. Aber sie war freilich nach ihrer Meinung sehr wichtig. Sie lautet: ***So sollt ihr zu ihnen sagen: Götter, die den Himmel und die Erde nicht gemacht haben, die sollen verschwinden von der Erde und unter diesem Himmel weg!*** Das ist eine Beschwörungsformel, die die bösen Zeichen des Himmels, die Kometen, Sternschnuppen u. s. w., unschädlich machen soll. Offenbar hat der Schreiber dieses Verses die Formel nicht erst erfunden, als er sie schrieb, sondern von irgend einer Autorität empfangen. Schutzformeln solcher Art, oft verbunden mit symbolisch-magischen Handlungen (z. B. sich bekreuzen), giebt es in allen Religionen und gab es ganz gewiss sehr viele unter den späteren Juden, die sehr abergläubisch waren. Vermutlich sind die Klangspiele elahajja di schemajja . . . la abadu jebadu nicht ganz zufällig (mit höheren guten oder bösen Wesen spricht der Mensch überall im poetischen Stil, der Deutsche in Reimen), sicher aber ist die eigentümliche Motivierung der Bannformel von besonderer Bedeutung. Jene Götter sollen dahin gehen, wo sie hingehören; haben sie die Erde geschaffen, so sind sie berechtigt, sich dort aufzuhalten und zu thun, was sie wollen und können, wenn nicht, dann nicht. Bekanntlich spielt in vielen Bannformeln die Rechtsfrage eine entscheidende Rolle. Den Unholden werden gewisse Rechte immer zugestanden, dann aber um so mehr darauf gehalten, dass sie sie nicht überschreiten, und man ist überzeugt, dass Rechtsdeduktionen auch für die Unholden bindend und zwingend sind. Von diesem Gesichtspunkt aus lässt sich auch erklären, dass unsere Formel jenen unheimlichen Wesen den Titel „Götter“ nicht vorenthält; sie sind vielleicht Götter, wollen jedenfalls als solche anerkannt sein, aber wenn sie die Erde nicht erschaffen haben, so haben sie kein Anrecht auf den Aufenthalt auf ihr, wenn sie den Himmel nicht gemacht haben, sollen sie den Luftraum verlassen. Gewiss hat mancher Jude

unseren Bannspruch gemurmelt, wenn er Nachts auf einsamer Wanderung den Mars oder Saturn funkeln, einen Kometen am Himmel stehen oder Meteore wie feurige Drachen durch die Luft fliegen sah, — mag dann auch noch einen Spruch über Jahwe, „Schöpfer Himmels und der Erde“, hinzugefügt haben (vgl. zu Ps 134 3). אַרְקָא und אַרְעָא neben einander ist auffällig, ebenso das אֵלֶּה am Schluss, das Esra 5 15 vom Qre in אֵל verwandelt wird. Die LXX bezieht dies אֵלֶּה, das nicht auf das Subj. des zu weit entfernten יֵאבַדוּ zurückweisen kann, richtig auf das vorhergehende Wort שְׁמַיָּא; „unter diesem Himmel weg“ soll heissen: aus meinem Bereich hinweg, dem Raum, wo sie mir schaden können; wenn sie unter einem höheren Himmel zu Hause sind — bekanntlich giebt es auch verderbende Mächte in den Himmeln — so mögen sie dort bleiben. Neben 10 12–16 vertritt der identische Abschnitt 51 15–19 keine selbständige Textüberlieferung, ist vielmehr einfache Abschrift von 10 12 ff., mindestens danach korrigiert, wenn er Varianten gehabt haben sollte. Auch die LXX von 51 15 ff. ist von viel jüngerem Datum als die von 10 12 ff. und kann nur an wenigen Stellen mithelfen, den ursprünglichen Text herzustellen. **12.** Jahwe ist ein wirklicher Gott, denn er ist der Schöpfer; vgl. Ps 96 5: die Götter der Völker sind nichts, aber Jahwe hat den Himmel geschaffen. Die Feststellung der Erde, die für das Altertum besonders rätselhaft ist (vgl. Hiob 26 7: er hängt die Erde auf über dem Nichts; Plato: die Erde schwebt frei im Raume), wird hervorgehoben. Die Participien stehen nach jüngerem Sprachgebrauch einfach für das Verb. fin., in das sie v. 12b übergehen. **13.** לְקוֹל תִּתּוֹ fehlt in der LXX 10 13 und wird von ihr 51 16 mit εἰς φωνὴν ἔθετο wiedergegeben: zum Donner macht er den Lärm der Wasser im Himmel; aber es ist zweifelhaft, ob man jemals den Donner so erklärt hat. Gewöhnlich fasst man den Ausdruck als Verkürzung von לְקוֹל תִּתּוֹ קוֹל: auf den Ruf seines Rufgebens — ein wunderlicher Stil, warum schrieb dann der Verf. nicht einfach לְתִתּוֹ קוֹל? Ich vermute לְקוֹלוֹ נִתַּךְ vgl. II Sam 21 10: *Bei seinem Donnerruf ergiesst sich eine Wassermenge am Himmel* vgl. Hiob 37 16, *und er lässt* umgekehrt zum Himmel empor *Dünste aufsteigen vom Ende der Erde* (citiert Ps 135 7). אֶרֶץ Ktib ist besser als הָאָרֶץ Qre vgl. 51 16. *Blitze schafft er beim Regen und bringt das Licht* (des Blitzes) *hervor aus seinen Vorratskammern.* Der MT schreibt וַיּוֹצֵא רוּחַ, dagegen beide Versionen der LXX, die von einander unabhängig sind: וַיּוֹצֵא אוֹרָה; ohne Zweifel hat 51 16 ursprünglich אוֹרָה gehabt und ist nach 10 13 korrigiert worden, nachdem dort die falsche Lesart sich eingenistet hatte. Der Blitz, auch Hiob 37 3 11 15 36 32 „Licht“ genannt, passt zum Vorhergehenden besser als der Wind, denn es handelt sich nicht um die Aufzählung aller möglichen physikalischen Dinge, sondern um Nennung solcher Dinge, die besonders wunderbar sind und für Jahwes unmittelbare Kundgebung sprechen. Das Gewitter ist für die späteren Juden der einleuchtendste Beweis für Jahwes Majestät und seine Überlegenheit gegenüber Göttern und Menschen, vgl. ausser Hiob 37 noch die Glosse in Ps 97 7. Daher die Fortsetzung **14**: *Vertiert ist jeder einsichtslose Mensch* d. h., wenn der Text richtig ist, ohne die Einsicht, dass eben der jüdische Monotheismus das allein Wahre ist, *zu Schanden wird jeder Schmelzer ob des Bildes* u. s. w.

Durch seine allgemeinen Ausführungen in v. 12 f. ist der Verf. ein wenig von seinem Hauptthema abgekommen. Aber es besteht freilich ein Zusammenhang zwischen dem Glauben an die Sterngötter und der Herstellung von Bildern, die dem Menschen die Gunst der höheren Mächte erwerben oder ihn gegen die Tücke böser Wesen schützen sollen, sodass man wohl nicht gezwungen ist, den Komplex von הביש v. 14 bis v. 15ª incl. zu streichen. **15.** Die Bilder sind *ein Werk des Narrens*, ein betrügerisches Machwerk, *zur Zeit ihrer Heimsuchung werden sie untergehen*, die Bilder und die hinter ihnen stehenden Dämonen, die mit den Bildern die Menschen betrügen. Mit der „Zeit der Heimsuchung" wird wahrscheinlich auf die Erwartung angespielt, dass in der eschatologischen Endzeit „das Heer der Höhe in der Höhe heimgesucht" werden soll Jes 24 21 22. Die Dämonen, die die Heidenwelt beherrschen und von ihr als Götter verehrt werden, haben sie verführt, Bilder von ihnen anzufertigen, und halten die Menschen mit diesem Blendwerk der Teufel zum Narren, lassen sie durch den Glauben an die Bilder sich vertieren. Ähnliche Vorstellungen finden sich auch häufig unter den Christen. Im AT ist die Abrechnung mit den Göttern und die Ausrottung der Bilder am jüngsten Tage ein Lieblingsgedanke der späteren Juden und von ihnen in manche prophetischen Texte eingetragen (besonders Jes 2 20 17 7 8 29 22). Dass den Bildern ein Zauber anhaftet, ist auch die Meinung von Deut 7 25 26; in dieser Beziehung sind sie nicht הֶבֶל. In **16** ist nach beiden Versionen der LXX וְיִשְׂרָאֵל שֵׁבֶט zu streichen, wovon übrigens in 51 19 nur וְשֵׁבֶט hineinkorrigiert ist. Die Einsetzung der beiden Wörter, die auf der Weisheit eines Abschreibers beruhen wird, und die lüderliche „Verbesserung" von 51 19 sind wieder lehrreich für die Geschichte des Textes. Wenn man nur den MT von 51 19 hätte, so könnte man sich schön plagen und würde, wenn man das Richtige erriete, noch von den „Besonnenen" für „subjektiv" erklärt werden. Was mag den Interpolator zur Einsetzung jener Wörter veranlasst haben? eine dunkle Erinnerung an Deut 32 9? oder nahm er Anstoss daran, dass Jahwe ein „Erbe" sein solle? Nach dem Verf. von v. 16 sind die Götzenbilder und die hinter ihnen steckenden abgefallenen Engel den Heiden, der Weltschöpfer den Israeliten als Besitz zugefallen vgl. 16 19; der Gott der Heere wird seine Verehrer vor dem Heer der Höhe zu schützen wissen.

Cap. 10 17—25

enthält ein Gemisch von jeremianischen Brocken, prosaischen Erklärungen dazu von der Hand der Ergänzer und freien Einsätzen. Wahrscheinlich schloss sich einst dieser Abschnitt unmittelbar an 9 21 an. Der Text ist zum Teil in einem fürchterlichen Zustande, sodass man kaum den Mut hat zu übersetzen. Das gilt besonders von

10 17–18. **17** wird übersetzt: raffe auf von der Erde dein Bündel, die du in der Belagerung sitzest! Das klingt wie eine Aufforderung an eine wandernde Person, die irgendwo Rast hält und ihr Bündel niedergelegt hat — aber wie kann sie dann zugleich in der Belagerung sitzen? Dabei ist die angenommene Bedeutung von כנעתך fragwürdig und ihre Ableitung von כנע, contractus fuit, oder von כְּנַעֲנִי, Krämer, so willkürlich und unbefriedigend wie

nur möglich. Die alten Übersetzer kennen das Wort gar nicht; die Pesch. bringt es mit נִכְנַע, gedemütigt werden, zusammen, Hieronymus übersetzt es mit confusio tua. Die LXX setzt mit ihrem ὑπόστασις augenscheinlich ein ganz anderes Wort voraus, nämlich das nachbiblische כַּנָּתֵךְ, Untersatz, Gestell; überhaupt lautet der Vers bei ihr ganz anders: אָסַף מִחוּץ כַּנָּתֵךְ יוֹשַׁבְתִּי בִּבְחוּרִים: er hat fortgerafft von der Strasse dein Postament, die du sitzest unter den Erwählten. Das erinnert übrigens mit mehreren Ausdrücken an 9 20 21, besonders wenn man nur auf die Konsonanten achtet (אסף, מחוץ, בחורים), und legt die Vermutung nahe, dass irgend ein Zusammenhang zwischen beiden Stellen besteht. Der Vers ist vermutlich entstanden, bevor 9 22—10 16 eingesetzt wurde; wahrscheinlich war er ein Randcitat zu 9 20 f. und ist darum stark entstellt. Die Hersteller des Ktib müssen das Wort כנעתך in ihren Handschriften gefunden und geglaubt haben, daran gebunden zu sein, gerade deswegen, weil kein Mensch das Wort kennt. Vielleicht ist der Komplex מארצכנעתך in מֵאַרְצֵךְ נְעָרַיִךְ und אספי in אָסַף י׳ aufzulösen: „fortgerafft hat (Jahwe) aus deinem Lande deine jungen Männer". Soll dann v. 17[b] einem jeremianischen Zusammenhang angepasst werden, so könnte man etwa וְיָשַׁבְתְּ lesen: „und sitzen wirst du in der Belagerung". Aber bei der isolierten Stellung des Verses bleibt alles unsicher. Mit **18** steht es nicht viel besser. Die LXX hat בַּפַּעַם nicht gelesen, das in der That an seiner jetzigen Stelle keinen guten Sinn giebt; für וַהֲצֵרוֹתִי לָהֶם hat sie das בַּמָּצוֹר von v. 17; endlich schreibt sie für das unverständliche ימצאו am Schluss יִמָּצֵא אֹנֵךְ (oder אֲנִי, wenn σου in μου zu verändern sein sollte). Das Verbum קוֹלֵעַ giebt sie durch σκελίζω wieder, das jedenfalls, wie öfter, so viel wie ὑποσκελίζω ist: jemanden dadurch zu Fall bringen, dass man ihm ein Bein stellt. Ich schlage vor, das in der LXX fehlende בַּפַּעַם entweder zu streichen oder hinter הַזֹּאת zu setzen; für ימצאו weiss ich nichts Besseres als יִמְאָסוּ = יִמַּסּוּ: *Denn so spricht Jahwe: siehe ich stosse die Bewohner des Landes nieder (mit einem Fusstritt) und will ihnen Angst machen, damit sie verzagen.* Der Vers verrät sich durch Stil und Inhalt als Werk des Ergänzers vgl. 9 14 und setzt ebenfalls 9 19–21 fort. Die Ergänzer sprechen überall viel härter als Jeremia, sind geistig viel mehr von Hesekiel abhängig.

10 19–22 enthält wieder jeremianisches Gut, jedoch in schlechter Verfassung und durchsetzt mit Ausfüllungen von der Hand der Bearbeiter. Die erste Strophe **19** hat im ersten Distichon eine Hebung zu wenig, im zweiten eine zu viel. Indem ich vermute, dass diese Dichtung sich in Jeremias Niederschrift unmittelbar an 9 19–21 anschloss, versetze ich das וַאֲנִי v. 19[b] an den Anfang des Verses; vielleicht, dass auch die LXX es dort gehabt hat, wenn bei ihr v. 18 mit אני schloss. *Ich aber, weh mir ob meiner Zerschmetterung! Schmerzlich ist meine Wunde! Ich habe gesagt: fürwahr, das ist ein Schmerz, Und ich muss ihn tragen!* oder nach der LXX, die für das letzte Wort וַיַּשִּׂגֵנִי liest: und er hat mich ereilt! Vielleicht spricht man auch im MT besser וְאֶשָּׂאֶנּוּ aus. Denn von einem freiwilligen Entschluss, den Schmerz zu übernehmen, kann nach v. 19[a] und nach v. 20 nicht die Rede sein, überall spricht nur die entsetzte Klage. Und zwar klagt nicht irgend ein Dritter, etwa das Volk,

sondern Jeremia selber, das zeigt deutlich die Verwandtschaft dieser Dichtung mit 4 19-21. חָלְיִ ist wohl wirkungsvoller als das חָלְיִי der LXX. Zu dem Part. Niph. נַחְלָה s. Ges.-Kautzsch[26] § 63 c. **20.** Dass Jer zweimal in einer Strophe vom Zelt spräche, ist nicht wahrscheinlich; ich halte das erste Sätzchen für zugesetzt nach 4 20. In v. 20ᵇ liest die LXX בָּנַי וְצֹאנִי אֵין, meine Söhne und meine Schafe sind nicht mehr; es ist klar, dass die Söhne erst nachträglich zu den Schafen hinzugekommen sind. Aber auch die Erklärung, die der Ergänzer v. 21 hinzufügt, zeigt, dass die Herde hier ursprünglich ist. Ich halte בָּנַי für ein Interpretament, das von der Ansicht ausgeht, es rede hier Israel oder Zion, und das von Jes 54 1 ff. beeinflusst ist. Die Strophe scheint gelautet zu haben: *Alle meine Zeltstricke sind zerrissen, Meine Herde dahin, Keiner spannt mehr meine Zelte aus* (lies אֹהָלַי wie 4 20), *Richtet auf meine Zeltteppiche.* Die Herde sind nicht die Söhne, sondern das Volk, das Suffix der ersten pers. hier nicht befremdlicher als in dem Ausdruck עַמִּי. Das Bild aus dem Hirtenleben regt den Ergänzer **21** zu einer seiner Strafreden über die „Hirten", die Könige und die sonstigen Führer des Volkes, an, die ganz verdummt sind, weil sie nicht nach Jahwe fragen, darum ohne Einsicht und Glück (beides liegt in הִשְׂכִּיל) regieren und so verschulden, dass die Herde zerstreut wird, ins Exil und in die Diaspora geht vgl. zu 3 15. Der Verf. hat also v. 20 auf das Exil gedeutet, vielleicht auch Deuterojesaia in 54 1 ff., aber Jeremia spricht in der Schlussstrophe **22** noch ganz so, wie in den ersten Skythenliedern 4 5 ff., von einer fürchterlichen Verwüstung des Landes, ohne eine Andeutung von einer Deportation: *Horch ein Schall und grosses Tosen Vom Lande des Nordens, Zu machen die Städte Judas Zur Wüste, zur Wohnung der Schakale* — letzteres nachgeahmt in 9 10. הִנֵּה בָאָה habe ich gestrichen als einen Zusatz, der wahrscheinlich vor לָשׂוּם stehen sollte, um diesem Verb ein Subject („es" kommt) zu verschaffen.

10 23–25 ist unecht. Der erste Vers könnte zwar wohl von Jeremia herrühren, aber der Prophet hätte ihn schwerlich seinem Buch einverleibt; ebenso wenig wüsste man v. 24 in den דִּבְרֵי יִרְמְיָהוּ unterzubringen, wenn es auch in abstracto möglich ist, dass Jeremia einmal so gebetet hat. V. 25 endlich kann weder dem Jer noch überhaupt einem der alten Propheten zugeschrieben werden, sondern nur einem nachexilischen Juden, für den die „Heiden" nicht Jahwes Strafwerkzeuge, sondern seine und seines Volkes Feinde sind und von Jahwes Grimm vertilgt werden sollten. Da die drei Verse zusammenhangen, so sind sie als einer der vielen Einsätze zu betrachten, die das B. Jeremia zu einem wahren Depot aller möglichen Lesefrüchte gemacht haben. Die Verse sind in jenem halbpoetischen Stil geschrieben, der die späteren Sprüche charakterisiert.

23. Der Mensch hat seinen Weg, die Richtung seines Schrittes nicht in der Gewalt. Heisst das, wie z. B. Ps 37 23 Prv 20 24 16 9, dass des Menschen Schicksal von Jahwe abhängt? Oder ist der moralische Weg gemeint und wird die Willensfreiheit verneint? Nach der Fortsetzung, wo um eine billige Beurteilung gebeten wird, könnte man das letztere annehmen und würde alsdann einen Gedanken erhalten, der des Jer würdig wäre. Aber es ist doch wahrscheinlicher, dass der Ausdruck hier dasselbe besagt, was in den anderen Stellen, auch passt der Eingang יָדַעְתִּי besser dazu: ich weiss, dass ich von dir abhängig bin (im anderen Falle wäre יָדַעְתָּ zu erwarten), endlich wäre mit der

Betonung des unfreien Willens v. 25 ganz und gar nicht vereinbar. Lies nach den alten Übersetzern mit Giesebrecht לְאִישׁ הָלֹךְ: nicht liegt es an dem Manne, zu gehen und zu richten (zum Inf. abs. הָכִין vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 72 z). Kein unbefangener Leser wird bei diesem Vers auf den Gedanken geraten, dass nicht ein אִישׁ spreche, sondern das Volk. **24.** ***Züchtige uns, doch mit Urteil, nicht in deinem Zorn, damit du uns nicht verminderst!*** Du bestimmst unser Schicksal, aber bestimme es, selbst wenn du mit uns unzufrieden bist, nicht nach deinen Gefühlswallungen, sondern nach ruhig abgewogenem Urteil. Lies יַסְּרֵנוּ und תַּמְעִטֵנוּ nach der LXX, denn ein einzelner kann nicht zu Wenigen gemacht werden. בְּמִשְׁפָּט besagt: nach einem ordentlichen Rechtsverfahren, wie es der Bürger von der Obrigkeit verlangen kann, so, dass nicht blos das vorliegende Vergehen, sondern auch der Wert des Angeklagten, seine Verdienste, die mildernden Umstände abgewogen werden; seinem Zorn darf man nur gegen Fremde oder durch und durch nichtswürdige Personen freien Lauf lassen vgl. Ps 6 2 38 2. Das יַסֵּר stellt noch ausserdem die Strafe unter den pädagogischen Gesichtspunkt der Disciplin und des Besserungszweckes. Endlich wird noch an Jahwes Rücksichtnahme auf sein Volk appelliert, das er vermindern würde, wenn er im blindwütigen Zorn alle die, die sich etwas zu Schulden kommen lassen, sofort ausrotten wollte. Auf die Heiden, fährt der Autor **25** fort, mag er nur im Zorn losschlagen, denn „sie kennen dich nicht", stehen in keinem Freundschafts- und Rechtsverhältnis zu Jahwe. Das ist handgreiflich antike Ethik, keine christliche — obwohl auch wir unsere Ethik bis zu einem gewissen Grade suspendieren, wenn der Krieg das normale Rechtsverhältnis zwischen Volk und Volk aufhebt und der Kriegszorn in sein Recht tritt. Die Juden hatten für internationale Verpflichtungen der Völker gegen einander, wie wir sie heute annehmen, um so weniger ein Gefühl, je mehr sie sich dem Hochmutsdünkel des auserwählten Volkes hingaben; die Heiden sind keine vollwertigen Menschen, die darf man ohne Prozess totschlagen. Freilich hatten aber die Juden oft Anlass genug, sich darüber zu beschweren, dass sie von den Völkern nicht besser behandelt wurden. Und das ist denn auch der zweite, mit besonderem Nachdruck hervorgehobene Grund, weswegen der Autor sich berechtigt glaubt, Jahwes zornige Wallungen auf die Heiden abzulenken: ***sie haben Jakob gefressen und ihn aufgerieben und seinen Wohnsitz verwüstet;*** streiche וַאֲכָלֻהוּ als stehen gebliebenen Schreibfehler für das folgende Wort. Hier ist wieder klar, dass nicht das Volk spricht. In Ps 79 6 f., wo unser Vers als Randcitat auftritt, steht מַמְלָכוֹת für מִשְׁפָּחוֹת. Der Verf. denkt bei dem אָכַל, כִּלָּה, הֵשַׁם gewiss nicht an das babylonische Exil, denn er lebt nach v. 24 in einer Zeit, wo die Juden wieder als Volk beisammen wohnen, wenn auch nicht in glänzenden Umständen. Irgend eine Landeskalamität, z. B. eine Epidemie oder ein Krieg, dessen wehrlose Opfer die Juden zu werden fürchteten, mag Veranlassung zu diesem Gebet gegeben haben.

Cap. 11 1—14

trägt eine neue Überschrift von der Hand des Ergänzers, der auch dies Stück selber geschrieben haben muss, da es alle Eigenschaften des Predigtstils dieser nachexilischen

Theologen aufweist. Der Inhalt dieses Abschnittes ist so beschaffen, dass man seinetwegen die ihm verwandten Stücke für unecht erklären dürfte, wenn ihr später Ursprung nicht schon so wie so feststände. Wie jemand diesen Abschnitt für ein Excerpt aus Jeremias Buch hat halten können, ist mir rätselhaft; wenn schon dies Excerpt so ungeheuer weitschweifig und gedankenarm ist, was für einen leeren Phrasenschwall müsste dann der Prophet zusammengeschrieben haben!

Der Inhalt ist folgender: Jahwe beauftragt Jeremia, in Jerusalem und den judäischen Städten das Volk feierlich zur Befolgung des deuteronomischen Gesetzes aufzufordern v. 1–8, eröffnet ihm seinen Beschluss, wegen des Ungehorsams der Nordisraeliten und Judäer den Untergang des Volkes herbeizuführen v. 9–13, und verbietet ihm Fürbitte für das Volk einzulegen.

Warum diese Instruktion Jahwes an den Propheten gerade an ihren jetzigen Platz gestellt ist, das fragt man besser gar nicht. Eine andere Frage ist wichtiger: wie kommt es, dass der Verf. das Deuteronomium ohne weitere Vorbemerkung mit dem Ausdruck „dieser Bund" einführt? Im Vorhergehenden ist dazu kein Anlass geboten, auch kann man doch nicht annehmen, dass im gewöhnlichen Leben das Gesetz immer „dieser Bund" genannt wurde. Sind wir also genötigt, auf einen anderweitigen Anstoss zur Anwendung dieses Ausdrucks zu raten, so stehen uns mehrere Wege offen. Der Ergänzer, der immer ruckweise arbeitet und das B. Jeremia als die Niederlage für seine Erzeugnisse benutzt, könnte durch die Lektüre des Deuteronomiums, besonders von Dtn 27, angeregt sein, dies Gotteswort abzufassen, und dabei in seinem unklaren Pathos wieder einmal vergessen haben, erst den Boden dafür zu ebnen, die Situation klar zu stellen, aus der heraus der Ausdruck „dieser Bund" erklingt. Eine andere Möglichkeit wäre die, dass irgend eine Stelle in Baruchs Biographie des Jeremia, etwa die Erwähnung der deuteronomischen Reformation, den Anstoss gegeben hätte. Endlich ist auch nicht undenkbar, dass die grösseren Midraschartigen Abschnitte im B. Jer, z. B. 7 1 ff. 13 1 ff. u. s. w., mit anderen Abschnitten, die nicht in das B. Jer aufgenommen wurden, eine besondere Schrift gebildet haben, einen Midrasch des Buches des Baruch. Was hier das Wahre ist, kann schwerlich mit Sicherheit ausgemacht werden. Speciell unser Abschnitt könnte dazu verlocken, an das Vorhandensein eines solchen Midrasch zu glauben; denn wer ihn zum ersten Mal und unbefangen liest, muss auf den Gedanken geraten, dass Jeremia mit der Promulgation und der Vertretung des Gesetzes im ganzen Lande von Jahwe betraut gewesen sei und einen wesentlichen Anteil an der deuteronomischen Reform gehabt habe: sollte nicht ein geschichtlicher Bericht darüber vorhergegangen sein? Giebt es doch im Kanon und in den Apokryphen Beweise genug dafür, dass es eine sehr ausgedehnte Jeremia-Baruch-Literatur gegeben hat. Wenn ich dennoch darauf verzichte, die Hypothese von dem Vorhandensein eines solchen selbständigen Midrasch weiter zu verfolgen, so geschieht das einerseits aus dem Bestreben, die verwickelte Frage der Vorgeschichte unseres Jeremiabuches nicht noch mehr zu komplicieren, andererseits deswegen, weil man doch mit der Annahme auskommen kann, dass das Buch Baruchs, die Dichtungen Jeremias und gelegentlich die eine und andere Schrift (Deuteronomium, Hesekiel u. s. w.) den Epigonen Anregung genug boten, sich in freien Kompositionen zu versuchen, und dass die phantastische Kritiklosigkeit dieser spätlebenden Schriftgelehrten, ihr Unvermögen, sich in die Wirklichkeit der alten Zeit zu versetzen, ihr Eifer, auf ihre eigenen Zeitgenossen einzuwirken, sie vermochte, das Buch der „Worte Jeremias" mit Einsätzen und Zusätzen zu bereichern, die zu Jeremias wirklichen Meinungen manchmal passen wie die Faust aufs Auge, für die man sich auch nicht die geringste Mühe gab, einen geeigneten Platz auszusuchen oder auch nur sie durch die eigene Fassung einigermassen zu fundamentieren; eine pomphafte Einleitung schien das alles zu ersetzen. Der Verf. unseres Abschnittes hält die Propheten überhaupt für die Leute, durch die Jahwe „Gesetz und Zeugnis" gegeben hat; da zur Zeit Jeremias das Deuteronomium feierlich „wieder" eingeführt wurde, so muss Jer dabei die Hauptrolle gespielt haben: diese Meinung kommt dem Autor nicht durch irgend ein Studium der alten Geschichte, sie kommt ihm wie von selbst, ist ihm etwas Selbstverständliches; und wenn er sich das ausmalt, so fühlt er sich gar nicht verpflichtet, das in

einer geschichtlich anschaulichen Erzählung zu thun, weil er weiss, dass seine Zeitgenossen sich ganz dieselbe Vorstellung von einem Jeremia machen.

11 1–3^a bringt nach der allgemeinen Überschrift **1**, die genau mit 7 1 übereinstimmt, in **2 3^a** eine Reihe von Sätzen, die sich gar nicht mit einander vereinigen lassen. Zuerst eine Anrede an eine Mehrheit: hört die Worte dieses Bundes, dann, wenigstens nach dem Text der LXX, eine Aufforderung an Jeremia, zu den Judäern zu reden, die im MT zunächst noch jener Mehrheit und erst in v. 3^a dem Jer erteilt wird. Dass diese Konfusion nicht ursprünglich ist, liegt auf der Hand. CORNILL verwandelt das erste Wort von v. 2^b in וְדִבַּרְתֶּם und beseitigt damit die Mehrheit der Angeredeten in v. 2^b. GIESEBRECHT hält v. 2^a für unecht und setzt dafür das הָלוֹךְ von 2 2, liest dann v. 2^b nach der LXX וְדִבַּרְתָּ, sodass jetzt Jer überall allein angeredet wird. Aus v. 5^b geht hervor, dass Jeremia allein Jahwen gegenübersteht; aber sein Ausruf: Amen, Jahwe! ist gewiss wie in Dtn 27 die Zustimmung zu dem „verflucht, wer . . .“ in v. 3^b, nicht aber die Versicherung, dass er hingehen und die vorhergehenden Worte reden will. Dann empfängt er erst v. 6 den Auftrag, die vorhergehenden Worte den Judäern zu predigen. Ich glaube daher, dass ebendieselbe Aufforderung in v. 2^b und 3 nicht dem ursprünglichen Zusammenhang angehört, dass dieser vielmehr folgenden pathetischen Eingang gehabt hat: „Höret die Worte dieses Bundes! So spricht Jahwe der Gott Israels“. Es kommt ja auch sonst vor, dass die Aufforderung an Jeremia zu reden erst von späterer Hand eingetragen ist (vgl. zu 2 1 2 7 1 2). Auf den pathetischen Eingang wird der Verf. durch vorhergehendes Lesen von Dtn 27 geraten sein. Ganz begeistert von dem Gedanken, daran ein Gotteswort zu knüpfen, lässt er Jahwe zuerst den Inhalt der zu haltenden Predigt allgemein angeben, dann den Jer v. 5^b nach Vorschrift von Dtn 27 seine fromme Zustimmung dazu aussprechen und darauf erst den Konfessor damit betraut werden, diese Predigt im ganzen Lande zu wiederholen. Der Satz: hört die Worte dieses Bundes! bedeutet in gewöhnlicher Prosa: ihr Juden, lest und befolgt dies Buch, diese eure Thora, die Jahwe durch den Mund Moses „euch vorgelegt hat“ (9 12). Man sieht, wie der Autor die eben gelesene Thorarolle von sich schiebt und rasch zur Feder greift, um sein Jeremiabuch durch ein neues Kapitel zu bereichern. In dem Einsatz v. 2^b ist wohl mit CORNILL דִּבַּרְתֶּם zu schreiben, obgleich Jer eigentlich nicht das Deuteronomium vorlesen soll; der Urheber des Einsatzes hat, wie so oft, den Zusammenhang nicht recht beachtet. אֶל und עַל, letzteres falsch, neben einander!

11 3^b–5. Jahwe spricht nun im Anschluss an Dtn 27 einige deuteronomische Sätze über das Deuteronomium. Zunächst **3^b** die Fluchformel, die nach Dtn 27 26 ganz Israel zum ersten Mal bei Sichem sprach; nur das allgemeinere שְׁמַע für הָקִים. Dann **4** im breiten Predigtstil eine Angabe der Zeit, wo das Gesetz gegeben wurde; gegeben ist es, als Israel ein freies, selbständiges Volk wurde. „Am Tage, wo ich sie ausführte“ genau so wie 7 23; unter dem damals gegebenen Gebot wird in erster Linie auch hier der Dekalog zu verstehen sein. Das erbauliche Bild vom Eisenschmelzofen stammt wohl aus Dtn 4 20. Für אוֹתָם כְּכֹל ist einfach das כֹּל der LXX zu schreiben. Be-

sonders stark tritt die Abhängigkeit vom Deuteronomium in **5** hervor, vgl. vor allem Dtn 8 18, aus dem sogar das כַּיּוֹם הַזֶּה: wie es heute der Fall ist, mit herübergenommen ist. Mit seinem „Amen, Jahwe" erfüllt dann Jer das allen Israeliten gegebene Gebot Dtn 27 26 und stimmt für seine Person der Verwünschungsformel v. 3ᵇ zu.

11 6–8. Jeremia soll nun die vorhergehenden Worte **6** in den Städten Judas und Gassen Jerusalems ausrufen. Er hat also im judäischen Lande umherziehen müssen, um als Jahwes Emissär für das (deuteronom.) Gesetz zu wirken. Eine merkwürdige Haggada; es ist klar, dass weder Jeremia noch auch Baruch das geschrieben haben kann. Von **7 8** hat die LXX nur das Schlusssätzchen וְלֹא עָשׂוּ, das aber ganz verloren dasteht und vielleicht erst nachträglich eingesetzt worden ist. Warum v. 7 f. in der LXX fehlt, das ist schwer zu sagen. Dass die Verse wegen zu grosser Ähnlichkeit mit 7 24–26 ausgelassen seien, ist nicht anzunehmen, da von wörtlicher Identität ja keine Rede sein kann; auch an ein blosses Versehen kann man kaum glauben. Viel wahrscheinlicher ist es mir, dass sie jünger sind als die LXX, denn wenn man sie weglässt, so spürt man zwischen v. 6 und 9 durchaus keine Lücke. Vielleicht hat jemand gemeint, dass die Formeln „und Jahwe sprach zu mir" in v. 6 und 9 allzu nahe auf einander folgen, und hat nun den Abstand durch Einsetzung von v. 7 f. etwas vergrössert. Die Worte des Bundes, die Jahwe über die ungehorsamen Väter gebracht hat, sind die Drohungen, die das Deuteron. besonders in 27 28—30 über die Nichtbefolgung des Gesetzes ausspricht. Die „Bezeugung" ist die Ankündigung von Lohn und Strafe. In

11 9–14 setzt Jahwe dem Jer auseinander, dass seine Zeitgenossen ganz und gar verderbt und hoffnungslos verloren sind, so gewiss verloren, dass Jahwe nicht einmal auf Jeremias Fürbitte hören will. Hätte man einen guten Schriftsteller vor sich, so müsste man durch diese Wendung gänzlich überrascht werden. Soeben hiess es: gehe durch das Land und fordere alle Bewohner auf, die Thora anzuhören und zu befolgen. Wenn jetzt fortgefahren wäre: Jer that das, fand aber nirgends eine gute Aufnahme, sah überall das Volk dem Götzendienst treu bleiben, in Folge dessen konstatierte er oder Jahwe, dass das Volk vernichtet werden müsse, so wäre das zwar eine ganz unhistorische Phantasie, aber doch ein Zusammenhang, der in sich vernünftig und verständlich wäre. Statt dessen eröffnet Jahwe dem Propheten in demselben Augenblick, wo er ihm den Auftrag der Thorapredigt erteilt, dass das Volk ganz und gar abgöttisch und daher zu vernichten sei. Abgesehen von dem Absonderlichen, dass Jahwe den Jeremia mit den Zuständen seiner Zeit bekannt macht (vgl. 7 17 ff.), wird es ganz rätselhaft, warum Jer überhaupt noch durch das Land geschickt wird. Wenn man noch v. 6ᵇ streichen dürfte, sodass Jer blos den Fluch auszurufen hätte! Dann wäre ja eine andere Situation geschaffen, Jer wäre dann nicht der Lehrer, der dem Volk gute Ermahnungen giebt, sondern der Herold des Gerichts. Aber ich habe nicht den Mut zu dieser Streichung, glaube vielmehr, dass diese Komposition auf demselben Gedanken beruht, dem in v. 7 f. und sonst so oft Ausdruck verliehen wird: die Propheten haben immer und immer zur Befolgung des Deuterono-

miums mahnen müssen, das Volk ist immer gleich halsstarrig gewesen und daher nach vielen vergeblichen Vorstrafen für den Untergang reif geworden. Das heisst: der Verf. folgt einer bestimmten Theorie und bringt diese insofern zu einer recht ungeschickten Anwendung, als er zwei Dinge, die in einem zeitlichen Abstand von einander hätten bleiben sollen: Jahwes Versuche, das Volk für die Thora zu gewinnen, und seinen Entschluss, nach dem Fehlschlagen der Versuche das Volk zu vernichten, in Einen Akt zusammendrängt. Er ist ganz und gar predigender Theologe und unfähig, die Geschichte geschichtlich zu behandeln. Jeremias Mission ist ihm ein blosses Paradigma zur Veranschaulichung jener Theorie, das unbekümmert um Geschichte und Psychologie durchkonjugiert wird. Nach **9** haben sich die Judäer verschworen, Jahwe nicht zu gehorchen. Ihre Sünde besteht in der Abgötterei, diese ist böswillige Empörung. Sie sind **10** zu den Sünden der ersten Väter zurückgekehrt; während die Zeitgenossen des Mose widerspenstig waren (vgl. dazu die Ansicht Jeremias 2 2b 3), sind sie selber anderen Göttern gefolgt. „Das Haus Israel und das Haus Juda haben meinen Bund gebrochen": dem Verf., der lange nach dem Exil leben muss, verkürzt sich der Abstand zwischen dem Untergang Nordisraels und der Zeit Jeremias dermassen, dass er beide Völker als Zeitgenossen des Propheten behandelt vgl. zu 3 6 ff. Dieser Schlusssatz von v. 10 zeigt auch, dass die Anhänger der Echtheit dieser Komposition ganz unüberlegt verfahren, wenn sie sich die Sache so zurechtlegen wollen: unter Josia hat das Volk das Deuteronomium angenommen, Jojakim hat „die Bahnen seines Vaters verlassen" und ist zu den Sünden der früheren Zeit zurückgekehrt. Diese Ansicht von der Geschichte der letzten Königsregierungen ist schon an sich historisch unhaltbar, weil Jeremia nichts von einer solchen Art von Sündhaftigkeit Jojakims weiss; aber sie stimmt auch durchaus nicht mit der Ansicht unsers Autors überein. Für diesen hat das Deuteronomium immer existiert und ist das Volk immer verderbt gewesen; er folgt darin eben dem Hesekiel, der auch nicht zwischen einer frommen Periode unter Josia und einer nachfolgenden Reaktion unterscheidet. Nach 3 10 hat Juda sich nur zum Schein, nicht von Herzen bekehrt. In v. 10a steht עַל statt אֶל; in dem letzten Satz von v. 10a liest die LXX וְהִנָּם הֹלְכִים, was der Lesart des MT vorzuziehen ist. Wenn es v. 9 heisst: Jahwe sprach zu mir, so zeigt die Einleitung der Drohung **11**: darum so spricht Jahwe, wie mechanisch solche Prophetenreden von den Späteren gemacht werden. Die Drohung selber ist in v. 11a eine Nachahmung von Micha 2 3; für das אֲלֵיהֶם ebenda hat die LXX עַל־הָעָם הַזֶּה. In **12** wird 2 28 benutzt; aber während dort Jer ironisch spricht, wird hier im tiefsten Ernst behauptet, die Juden werden, wenn das Unheil, nämlich das Exil, kommt, die fremden Götter um Rettung anflehen. Es folgt **13** derselbe Satz, der schon 2 28b von fremder Hand zugesetzt war (im MT allerdings nur zur Hälfte). Der Satz fällt auch hier auf, nicht blos wegen der plötzlich auftretenden und unpassenden 2. pers., sondern auch deswegen, weil die Erwähnung der vielen Götter und Altäre post festum kommt. Wahrscheinlich ist er also auch hier nur ein Citat. Am Schluss des Verses hat sich noch eine dritte Hand eingemischt; מִזְבְּחוֹת לַבֹּשֶׁת fehlt noch in der LXX, die

in 2 28 einen noch einfacheren Text hat. In **14** ist die erste Hälfte wörtlich identisch mit 7 16, die zweite zum Teil, nur der Schluss nach v. 11 etwas abgeändert. Für בְּעַד רָעָתָם ist nach der LXX בְּעֵת ר׳ zu lesen, doch mag dieser Ausdruck, der schon am Schluss von v. 12 steht, zugesetzt sein.

Cap. 11 15—12 17

bringt wieder mehrere echte Jeremialieder. Leider sind sie zum Teil äusserst schlecht erhalten; auch fehlen kleinere und grössere Einsätze nicht. Das erste Lied

11 15–17 ist bös mitgenommen und besonders im MT fast unübersetzbar. In **15** ist nach der LXX mit den meisten Exegeten zu lesen עָשְׂתָה הַמְזִמֹּת, vielleicht auch mit Giesebrecht יְדִידָתִי, wenn man nicht vorzieht, יְדִיד als gen. comm. anzusehen. Ist bis so weit der Text richtig, so redet Jahwe, und das erste Distichon der ersten Strophe lautet: ***Was hat mein Liebstes in meinem Hause Anschläge zu verüben?*** עָשְׂתָה ist eng mit מָה לְ zu verbinden wie z. B. Jes 3 15. Das dann folgende Wort הָרַבִּים wird nach εὐχαί der LXX gewöhnlich in הָרִנִּים verwandelt, aber diese Form kommt sonst nicht vor; die LXX könnte auf נְדָרִים geraten haben. Besser als das eine oder das andere gefällt mir das von Giesebrecht vorgeschlagene חלבים, das er mit dem ה des vorhergehenden Wortes zu הַחֲלָבִים verbindet. Folgt man dann weiter der LXX, so kommt ein leidlicher Sinn, aber kein richtiges Metrum heraus. Ich nehme an, dass vor יעברו מעליך ein יֶעֶרְבוּ עָלַי wegen der Ähnlichkeit der Konsonanten ausgefallen sein könnte: ***Werden Fettstücke und heiliges Fleisch Mir angenehm sein?*** vgl. 6 20. Der Sinn der Strophe ist, wenn man dem Text trauen darf: Israel sucht sich listig in meine Gunst einzuschleichen, indem es als יְדִידָתִי, als mein geliebtes Weib, mir in meinem Hause eine reichliche Mahlzeit auftischt — aber werde ich mich damit zufrieden geben? Was noch in v. 15 folgt, müsste das erste Distichon der zweiten Strophe liefern. Die erste Hälfte übersetzt man: „werden sie (die Opfer) deine Bosheit“ oder besser, da eine solche Frage schwerlich möglich wäre, „dein Unheil von dir nehmen?“ Zu dieser Frage würde dann das letzte Sätzchen einen ziemlich sonderbaren Nachsatz geben: „dann könntest du frohlocken“. Die LXX hat am Schluss: אִם תִּחָלְצִי: oder wirst du (durch die Opfer) gerettet werden? Aber nach v. 16ᵃ scheint es, dass das Volk noch nicht im Unglück ist. Ich schlage vor, עָבְרוּ zu lesen, darauf mit der LXX: מֵעָלַיִכִי רָעָתֵכִי und den Schluss nach dem MT: ***Vorübergegangen ist an dir dein Unheil, Da triumphirtest du.*** Sollte dieser Text richtig sein, so wäre das Lied entstanden bei Gelegenheit eines Tempelfestes, das Jahwen den Dank für vorübergegangene Gefahren oder Nöte darbringen sollte. In dem zweiten Distichon **16ᵃ** fällt auf, dass nicht mehr Jahwe redet; auch sieht man ganz und gar nicht ein, warum Jahwe selber dem Volk den Namen „grüner Ölbaum“ gegeben haben sollte. Wahrscheinlich ist קָרָא יְהוָה nur eine irrige Auflösung von קָרָאת. Sodann ist der Ausdruck: „schön von Frucht von (schöner) Gestalt“ gewiss nicht richtig; nicht die Frucht, sondern der Baum selbst ist schön von Gestalt; lies daher יְפֵיפָה für יְפֵה פְרִי vgl. 46 20. ***Einen Ölbaum, grün, schön von Gestalt Hast du dich genannt*** — oder קָרְאוּ, hat man dich genannt. Damit wird vermutlich auf eine bestimmte Sache

angespielt, etwa auf ein Tempellied, das bei den Dankopfern angestimmt wurde und in dem jene Phrase vom Ölbaum wirklich vorkam vgl. Ps 52 10: Juda, das die Thora eingeführt, dem Tempel Jahwes zu seinen Ehren verholfen hat, das seitdem frei ist von allen Nöten, gleicht jetzt einem immergrünen Ölbaum in Jahwes Haus. Die dritte Strophe, die in **16**ᵇ stecken muss, lässt sich ungünstig über den Ölbaum aus, das beweist der Schluss. Aber der Text ist heillos verdorben, und nur jene beiden letzten Wörter kann man übersetzen. Das Vorhergehende lautet wörtlich: auf den Schall eines grossen Brausens (?) hat er Feuer angezündet wider sie (wen? זַיִת ist mascul.); das ist völliger Unsinn. Die LXX übersetzt: auf den Schall ihrer (wessen?) Beschneidung ist gross die Drangsal über dir (später ist eine Korrektur nach dem MT hinzugefügt). Damit lässt sich auch nichts anfangen. Das Wort המולה oder המלה ist den alten Übersetzern ganz unbekannt, auch in Hes 1 24. Und was soll das Wort לְקוֹל dabei? Warum ist ferner הִצִּית אֵשׁ nicht wie immer mit בְּ konstruiert? Wer legt Feuer an „wider" den Ölbaum? Der Text ist offenbar schon in alter Zeit unleserlich gewesen und dann durch Abschreiber-Konjektur hergestellt worden. Es ist zweifelhaft, ob man den ursprünglichen Wortlaut noch wieder herbeibringen kann; um überhaupt übersetzen zu können, schreibe ich:

רָקַב רָמַם בְּלֵחוֹ דַּלָּה הַנִּצָּה בָּאַשׁ עֲלֵהוּ רָעוּ

für: לקו להם ולהג דלה הצי תאש עליה ורעו

Demnach: ***Morsch ward er, faulig in seinem Safte, Schlaff hängt die Blüte; Es verfault sein Laub, hässlich stehen Seine Ranken.*** Der grüne, der schöne Olbaum ist in Wirklichkeit krank; vgl. zu diesem Urteil 8 13. רָעוּ von רָעַע, schlecht sein, steht im Gegensatz zu der gerühmten schönen Gestalt. Dem Gedicht fügt der Ergänzer **17** eine unglaublich platte Erklärung hinzu. Man begreift gar nicht, welches Vergnügen die Bearbeiter daran gehabt haben können, immer dieselben Phrasen zu wiederholen, und fragt sich unwillkürlich, ob ihnen denn ein etwas besserer Stil ganz unmöglich gewesen sei. רָעַת muss übrigens ein durch das vorhergehende רָעָה veranlasster Schreibfehler sein, da der Relativsatz mit seinem עָשׂוּ לָהֶם beweist, dass etwas Konkretes genannt worden ist, etwa בָּמוֹת oder מִזְבְּחוֹת vgl. v. 13. In dem folgenden Liede

11 18–23 spricht sich Jeremia zum erstenmal über persönliche Anfeindungen aus, die er zu erleiden hatte und die sich zu tödlichen Nachstellungen steigerten. Die Bearbeiter deuten an, dass die Männer von Anathoth diese Feinde gewesen seien, und es ist ja möglich, dass Baruch von Bedrohungen Jeremias durch seine Landsleute erzählt hat. Warum sie den Propheten hassten, das erfährt man leider nicht. War es ihnen anstössig, dass ihr Landsmann durch seine schwarzseherischen Prophezeiungen missfälliges Aufsehen hervorrief? oder hat er als der Metallprüfer 6 27 die ihm genauer bekannten sittlichen Schäden seiner Mitbürger allzu schonungslos gerügt? **18.** ***Und Jahwe liess mich erkennen, Ja, ich erkannte es! Da liessest du mich sehen [Jahwe] Ihre Thaten.*** Lies אֵדָעָה und schreibe ein 'י = יהוה hinter הִרְאִיתַנִי. Die eigentümliche doppelte Wendung im ersten Distichon kommt auch sonst bei Jeremia vor vgl. 20 7. Jahwe selbst hat veranlasst, dass Jer die tödliche

Feindschaft seiner Gegner entdeckte; von sich aus wäre er nicht darauf gekommen **19**[ab]: *Ich war ja wie ein zutrauliches Lamm, Das geführt wird zum Schlachten, Und merkte nicht, dass sie wider mich Pläne planten.* Die Stelle ist bekanntlich Jes 53 7 benutzt. Ohne ein prosaisches לֵאמֹר, das freilich die LXX dennoch hinzufügt, sogar mit der Zugabe von לְכוּ, werden die Absichten der Gegner angeführt **19**[cd]: *„Lasst uns verderben den Baum in seinem Safte Und lasst uns ihn fällen, Damit seines Namens nicht mehr gedacht werde Im Lande der Lebendigen!“* Für לַחְמוֹ ist mit HITZIG u. a. לֵחוֹ zu lesen und ferner בְּאֶרֶץ חַיִּים, wie zu schreiben ist, an den Schluss des zweiten Distichons zu setzen. Den Baum in seinem Saft verderben, ihn statt im Winter, wo er abgestorben ist, mitten im frischen Blühen umhauen, ist wohl eine sprichwörtliche Redensart für: einen Menschen in seiner Blüte, vor der Zeit, ums Leben bringen. **20.** *Doch Jahwe richtet recht, prüft Nieren und Herz; Ich werde deine Rache an ihnen sehen, Denn auf dich habe ich's gewälzt.* גִּלִּיתִי kann man nur aus vollkommener Gedankenlosigkeit des Abschreibers erklären: wenn Jahwe selber den Jeremia mit der Sache bekannt gemacht hat, so kann doch der letztere sie ihm nicht mehr „offenbaren“; lies daher עָלֶיךָ גַּלּוֹתִי. Etwas „auf Jahwe wälzen“ ist eine sprichwörtliche Redensart vgl. Ps 22 9 37 5. אֶת־רִיבִי ist ein Abschreiberzusatz, ebenso צְבָאוֹת. Jeremia ist der Meinung, dass es Jahwes Sache ist, um die er angefochten wird, und dass Jahwe ein Herzensprüfer ist, der wohl weiss, dass Jeremia keine unlauteren Nebenabsichten verfolgt hat, wie augenscheinlich die erbosten Landsleute des Propheten glauben. Unseres Wissens wird Jahwes Herzenskunde hier zum erstenmal in klassischer Form ausgesprochen. Ein Jesaia hätte Jahwen wohl auch Kenntnis der menschlichen Gedanken zugetraut, aber er spricht es doch nicht aus; das thut erst Jeremia, der Psychologe, der sich selbst einen בֹּחֵן nennt. In **21—23** verrät schon der prosaische und dazu schlechte Stil den Ergänzer; ausserdem lässt dieser wie überall Jahwen reden, während Jeremia meistens und auch in dem Gedicht v. 18-20 im eigenen Namen spricht. Die Version im MT ist sehr verworren; in der Formel: so spricht Jahwe über die Männer, die deine Seele suchen, gleitet die einführende Rede des Autors unvermittelt in die Gottesrede über, darauf tritt dann in v. 22 wieder die Einleitungsformel des Autors auf. Die LXX schreibt v. 21 נַפְשִׁי und lässt in v. 22 die Gottesrede ohne nochmalige Einführung folgen. So wird die Darstellung plan und vernünftig; freilich ist nicht ganz sicher, ob hier nicht absichtliche Verbesserung der LXX oder ihrer Vorlage anzunehmen ist, da man dem Ergänzer jenen unklaren Schwulst wohl zutrauen darf. Auch sonst weicht die LXX in Kleinigkeiten ab; für הַבַּחוּרִים liest sie בַּחוּרֵיהֶם, für יָמוּתוּ wie es scheint יִתַּמּוּ wie 14 15 44 12 (HITZIG). Diese Parallelstellen zeigen, dass der Ergänzer immer mit denselben Phrasen arbeitet. Das „Jahr ihrer Heimsuchung“ v. 23 ist ein absichtlich allgemeiner Ausdruck; es gab ja mehrere Katastrophen zu Jeremias Lebzeiten, wo die Bewohner Anathoths zu Grunde gehen konnten, und der Autor hat ohne Zweifel mehr geglaubt als gewusst, dass Jeremias Feinde bestraft worden sind. Jeremia selber aber hätte schwerlich über persönliche Gegner sich in so grimmigen Drohungen gehen lassen. Er erwartet v. 20, dass Jahwe seine eigene

Rache, nicht eine Rache für Jeremia, an den Verfolgern seines Propheten nehmen werde.

12 1–6 enthält ein Gedicht in vierhebigen Vierzeilern mit folgendem Inhalt: der Dichter legt Jahwe die Frage vor, warum es den Gottlosen so gut geht, beruft sich auf Jahwes Kenntnis seiner eigenen Person und bittet, die Gottlosen für die Abschlachtung zu bestimmen, denn das Land muss ja zu Grunde gehen wegen der Bosheit seiner Bewohner. Diese wird dann dem Leser noch in drastischer Weise vorgeführt: die eigenen Brüder sogar sind gegen einen falsch und gehässig. Wer hat das Gedicht verfasst? Jedenfalls nicht der Verf. von 11 21–23, wenn er es auch hierher gestellt haben mag. Aber noch viel weniger kann es dem Jer zugeschrieben werden. Wer das thut, sollte zugeben: erstens, dass das Gedicht nicht das Mindeste mit Jeremias Zukunftserwartungen zu thun hat, diesen vielmehr widerspricht, da Jer von der bevorstehenden Verwüstung des Landes selbstverständlich auch den Ruin der Gottlosen erwartet, also nicht ein Problem erörtern kann, das nur für den existiert, der wohl an ein künftiges Gericht glaubt, dem es aber viel zu lange ausbleibt; zweitens, dass Jer sonst niemals das Unglück herbeiwünscht, hier also einen ganz anderen Charakter zeigt als sonst. Da wir hier jenen Gegensatz zwischen den Frommen und den glücklichen Gottlosen haben, der recht eigentlich das Hauptproblem der nachexilischen Dichter ist, so ist das Gedicht für ein jüngeres Produkt zu halten, umsomehr, als in der Zeit Jeremias die „Gottlosen" wohl nicht glücklicher waren als die Anhänger der Thora. Wenn der Ergänzer es eingesetzt hat, so mag er Jeremia für den halten, der v. 5f. angeredet wird; möglich ist aber auch, dass irgend ein anderer das Lied nur zu dem Zweck, es vor dem Untergang zu retten, hierher gesetzt hat vgl. 9 22f.

1. ***Zu gerecht ist Jahwe, als dass ich gegen dich*** (lies עָלֶיךָ) ***hadern sollte, Nur lass mich Rechtsfragen mit dir verhandeln*** (lies אִתְּךָ): ***Warum haben die Gottlosen Glück, Sind geborgen alle Treulosen?*** Der Dichter will nicht gegen Jahwes Gerechtigkeit streiten, die steht ihm fest, trotzdem muss es dem Frommen erlaubt sein, über gewisse Dinge sich Auskunft zu erbitten, die sich für das menschliche Auge mit Gottes Weltregiment nicht reimen lassen. מִשְׁפָּטִים, Rechtsurteile, kommt in den Psalmen oft vor als Bezeichnung für Gottes Regiment. Die Phrase דִּבֶּר מִשְׁפָּטִים אֵת gebraucht dieser Dichter vollkommen anders als die Ergänzer, die damit das strafrechtliche Verfahren mit dem Schuldigen bezeichnen vgl. 1 16 4 12 39 5. Die Rechtsfrage, die unter allen das göttliche Regiment betreffenden Fragen die grösste Schwierigkeit macht, lautet: warum werden die Gottlosen nicht allein nicht bestraft, sondern haben sämtlich den grössten Erfolg? Jahwe selbst hat **2** die Gottlosen „eingepflanzt", sodass sie „einwurzelten". Die Schwierigkeit des Problems beruht eben auf der Voraussetzung, dass alles, was geschieht, nicht blos, wie unsere Dogmatiker sagten, „zugelassen", sondern von Jahwe selbst hervorgebracht wird. Wie ist es doch möglich, dass er selber die Gottlosen glücklich macht! Die zweite Hälfte des Vierzeilers zeigt, dass die „Gottlosen" Juden sind; sie führen Jahwes Namen und Gesetz oft im Munde, aber ihre Frömmigkeit ist nur Schein. Im ersten Distichon ist Metrums wegen wohl וְגַם zu schreiben. Für יֵלְכוּ sollte man das Perf. und ein bezeichnenderes Verbum erwarten; vielleicht ist es für יָצְאוּ verschrieben. Der Ausdruck: „Jahwe ist fern von ihren Nieren" ist etwas geschraubt und spricht nicht für ein hohes Alter der Dichtung. Von sich selbst sagt der Dichter **3** zunächst, dass Jahwe ihn kenne und erprobt habe, und schliesst daran die Bitte, die Gott-

losen zu vertilgen. Ganz ähnlich finden sich in Ps 139 beide Gedanken zusammen: die rechte Frömmigkeit kann es nicht ertragen, dass die Gottlosen noch weiter existieren dürfen. Im zweiten Stichos ist תִּרְאֵנִי zu streichen; es fehlt in der LXX und ist zu schwach neben den umgebenden Verben, sollte auch im Perf. stehen. In der LXX fehlt auch der dritte Stichos: „reisse sie heraus (aus dem Stall oder der Hürde) wie Schafe zum Schlachten“, doch beruht der Ausfall wohl auf einem Versehen. Der „Tag des Blutbades“ ist das grosse Gericht, das der goldenen Zeit vorhergehen muss vgl. Jes 30 25; die Gottlosen sollen dafür „geheiligt“ werden, wie man ein Opfertier heiligt und damit für den Tod bestimmt. Wie v. 3c, so will Hitzig auch **4** streichen (mit Ausnahme des Schlusssatzes), aber auch dazu liegt, wie mir scheint, kein genügender Grund vor; nur der Schlusssatz selber muss wohl gestrichen werden: ***Bis wie lange soll das Land trauern Und das Kraut des ganzen Feldes*** (die LXX hat כָּל־ vor עֵשֶׂב) ***verdorren, Vor der Bosheit derer, die darin wohnen, Ist hingeschwunden Vieh und Vogel.*** Lies הַיֹּשְׁבִים בָּהּ aus metrischen Gründen; zum Sing. fem. סָפְתָה bei pluralischen Tiernamen s. Ges.-Kautzsch[26] § 145 k. In dem Schlusssatz kann man für אַחֲרִיתֵנוּ mit der LXX אָרְחוֹתֵינוּ lesen, aber auch dann lässt sich dieser Satz nicht gut mit der eben vorhergehenden Klage von dem Hinschwinden des Viehs verbinden; wahrscheinlich ist er eine Randbemerkung zu v. 2. Alles Unglück, das über das Land kommt, schreibt der Dichter dem Vorhandensein der Gottlosen zu, denen es selber sehr gut geht, die wahrscheinlich zu den oberen Ständen gehören, in der Stadt wohnen, reiche Kapitalisten sind und daher von der Dürre und dem Viehsterben kaum betroffen werden. Wer v. 5 f. spricht, darüber lässt sich streiten. Vielfach nimmt man an, dass Jahwe dem Dichter Antwort giebt, aber dann verläuft sich das Gedicht im Sande. Wenn Jahwe dem Dichter sagt: es ist noch viel schlimmer als du meinst, so ist doch das keine Antwort auf die Frage: warum sind die Gottlosen glücklich? Und wie kann Jahwe dem Dichter mitteilen, dass dessen Brüder falsch sind; weiss der Dichter das nicht? und warum wird dieser Fall erwähnt, der sich nach dieser Auffassung allein auf die Person des Dichters bezieht? Ich glaube vielmehr, dass der Dichter in seinen allgemeinen Klagen fortfährt und die zweite Person nur deshalb wählt, weil er sich eines schon geformten Sprichwortes bedient, dem er ein zweites Sprichwort oder eine selbst gedichtete Variation hinzusetzt **5**: ***Wenn du mit Fussgängern gelaufen bist und sie dich müde machten, Wie willst du da wetteifern mit den Rossen? Und wenn du in friedlicher Landschaft fliehst, Wie willst du es machen im Hochwuchs des Jordans?*** גְּאוֹן הַיַּרְדֵּן bezeichnet die Dschungeln an den Jordanufern, in denen nach 49 19 50 44 Sach 11 3 Löwen hausten. תְּתַחֲרֶה ist Tiphel von חָרָה, heiss sein. Für בּוֹטֵחַ lesen Hitzig und Cornill viel besser בּוֹרֵחַ. Diese beiden Sprichwörter besagten offenbar eigentlich: wer bei geringen Aufgaben versagt, vor geringen Gefahren erschrickt, muss bei grösseren Aufgaben und Wagnissen ganz und gar den Mut verlieren. Der Dichter aber scheint sie in dem Sinn zu gebrauchen, dass er das Vorhergegangene, so schlimm es sein mag, nur für eine Kleinigkeit gegenüber dem hinstellen will, was er noch zu sagen hat. Viel schlimmer als die Bosheit der Gottlosen ist

das Benehmen der eigenen Angehörigen **6**: ***Denn auch dein Bruder und das Haus deines Vaters, Auch die sind treulos gegen dich, auch die! Sie rufen hinter dir her mit voller Stimme, Traue nicht, wenn sie Gutes reden!*** מָלֵא ist wohl verkürzt für קוֹל מָלֵא; man könnte auch nach 4 5 מַלְּא, Inf. abs., aussprechen. Der vierte Stichos ist überladen und jedenfalls das אֵלֶיךָ entbehrlich. Klagen wie diese, dass man nicht einmal den nächsten Anverwandten trauen darf, kommen von Mch 7 1 ff. an häufig vor. Vielleicht ist das Gedicht nicht vollständig mitgeteilt, vielleicht war es auch nur ein Glied in einem grösseren Ganzen, in dem das Problem von der göttlichen Weltregierung ausführlicher erörtert wurde. In diesem Fall könnte man v. 1–4 und v. 5 6 als zwei verschiedene Gedichte einer Serie auffassen.

12 7–13 ist wieder ein echtes Gedicht Jeremias. Es schildert die Verwüstung des israelitischen Landes in einer Weise, als wäre sie schon Gegenwart. Da das auch sonst geschieht, so hat man keinen Grund anzunehmen, dass das Gedicht erst nach der Zerstörung Jerusalems abgefasst und also erst nachträglich in die דִּבְרֵי יִרְמְיָהוּ eingesetzt wäre. **7.** ***Aufgegeben habe ich mein Haus, verstossen Mein Erbe, Gegeben den Liebling meiner Seele In die Hand seiner Feinde.*** בֵּיתִי kann den Tempel bedeuten, wie 11 15, aber auch das israelitische Land wie Hos 8 1, und das Letztere ist hier wahrscheinlicher wegen des parallelen נַחֲלָתִי, das Palästina als Jahwes Grundbesitz bezeichnet; in einem Bauernvolke gewann der abstrakte Begriff Erbe ganz naturgemäss den konkreten Sinn Bauernhof, Landgut. Ob die „Feinde“ Israels noch die Skythen oder die Ägypter unter Necho oder schon die Chaldäer sind, das ist kaum mit Sicherheit zu entscheiden; ich halte dafür, dass man auch hier noch am Besten an die Skythen denkt. עָזַב ist wohl nicht im buchstäblichen Sinne „verlassen“ zu nehmen, wie es Hes 8 12 gemeint ist, sondern in dem Sinne „preisgeben“ mit בְּכַף א׳ in Verbindung zu setzen. Für das Abstraktum יְדִידוּת, dessen ו die LXX noch nicht gelesen zu haben scheint, liest man wohl besser mit Grätz und Giesebrecht יְדִדַת vgl. 11 15. Für Jeremia ist dieser zärtliche Ausdruck ebenso charakteristisch, wie für Hesekiel die feindliche Bezeichnung „Haus Ungehorsam“. **8.** ***Geworden ist mir mein Erbe Wie ein Löwe im Walde, Hat wider mich seine Stimme erhoben, Darum hasse ich es.*** Zu נָתַן בְּקוֹל s. Ges.-Kautzsch[26] § 119 q. Dieser Vers spricht am Meisten dafür, dass das Gedicht noch vor der wirklich erfolgten Exilierung abgefasst ist; ja wäre auch nur die Deportation Jojachins erfolgt, so hätte der Prophet schwerlich das Bild vom Löwen gewählt, bei dem man doch auch an dessen Stärke denkt. Jahwe ist gleichsam erschreckt vor der Wildheit und Feindschaft des Volkes wider ihn zurückgewichen, muss es sich selber überlassen und muss hassen, was er doch eigentlich von Herzen liebt. **9.** ***Ein bunter Geier ward mein Erbe mir, Von Geiern umgeben: Auf, versammelt das Wild des Feldes, Holt sie zum Frasse!*** Zu dem Imp. Hiph. הֵתָיוּ von אָתָה, kommen, s. Ges.-Kautzsch[26] § 68 i. Aus metrischen Gründen streiche ich das כָּל־ vor חַיַּת und den Artikel vor שָׂדֶה, aus sachlichen die Fragepartikel vor den beiden עַיִט. Denn das Bild, dessen sich der mit dem Landleben sehr vertraute Prophet bedient, ist allem Anschein nach der Jägerpraxis entnommen: um das Raubzeug anzulocken, das

man wegschiessen will, bindet man einen wilden Vogel (bei uns etwa einen Uhu) auf einer Stange fest, sein Schreien lockt dann seine Feinde an. Hier wird ein עַיִט צָבוּעַ angebunden, irgend ein Raubvogel, der seinen Beinamen seinen schreienden Farben verdankt, mag צָבוּעַ Partic. von צָבַע, buntfärben, oder Apposition sein und die Hyäne bedeuten (Hyänengeier); die übrigen Raubvögel versammeln sich um ihn und hacken auf ihn ein, und der Dichter ruft noch mehr Raubzeug herbei. So ist Israel seinen Feinden von Jahwe ausgesetzt worden, sagt Jeremia. Es ist klar, dass er, wenn diese Deutung richtig ist, das nicht Jahwe selber in einer „verwunderten“ Frage aussprechen lassen kann, dass also mindestens im Anfang blos עַיִט zu schreiben und im zweiten Stichos höchstens הָעַיִט (Artik. statt Fragwort) möglich ist. Übrigens ist עָלֶיהָ in עָלָיו zu verwandeln, da sich das Suffix auf ע׳ צָבוּעַ und nicht auf נַחֲלָה beziehen muss. **10.** ***Viele Hirten verderben meinen Weinberg, Zertreten meinen Acker, Machen mein liebes Grundstück Zur wüsten Viehtrift.*** Das Verderben des Weinbergs geschieht dadurch, dass die Hirten das Vieh hindurchtreiben; wenn sie abgezogen sind, sieht der Boden wie eine Viehtrift aus. Mit Hirten wurden die Skythen 6 3 verglichen; für letztere spricht auch das רַבִּים, obgleich, wenn sonst an Jojachins oder Zedekias Deportation gedacht werden könnte, die Mehrheit sich auch auf die kleinen Nachbarvölker deuten liesse, die Nebukadnezar gegen die Judäer hetzte. Aber auch die starke Häufung und der rasche Wechsel der Bilder, der nur in 2—4 4 seinesgleichen hat, empfiehlt die Verlegung des Gedichts in eine frühere Zeit. Dass von den drei Akkusativen zwei mit, einer ohne die nota acc. steht, ist ein Beweis für die Gleichgültigkeit der Abschreiber gegen genaue Wiedergabe des Textes; meistens wird das אֶת von ihnen herrühren, wenn auch nicht immer. Auch das zweimalige חֶלְקָתִי erregt Verdacht. Dagegen ist es beabsichtigte Malerei, wenn das שְׁמָמָה in der folgenden Strophe **11** beständig variiert wird: ***Sie machen es zur Wüste, es trauert Vor mir verwüstet; Verwüstet ist das ganze Land, Und keiner achtet darauf.*** Lies שָׂמֻהָ, denn Subj. sind die Hirten. Auch ist wohl וְאֵין statt כִּי אֵין (aus vermeintlichem ךְ אֵין entstanden) zu schreiben, denn das כִּי hätte nur dann einen Sinn, wenn das Verwüsten unabsichtlich geschähe oder wenn irgend jemand es verhindern könnte. Gesagt soll aber werden, dass jene Hirten ihr Werk ganz gefühllos betreiben und auch sonst niemand sich um Israels Schicksal kümmert. Nur Jahwe thut es, zu ihm trauert das Land hinauf. Abermals ein Wechsel in der Schilderung **12**: ***Über alle Dünen in der Wüste Kommen die Zerstörer, Von einem Ende des Landes zum anderen Ist friedlos alles Fleisch.*** Es ist natürlich beide Male אֶרֶץ zu schreiben. Der Satz: denn das Schwert Jahwes ist fressend, ist unecht, spricht doch Jahwe durch das ganze Gedicht hindurch; wenn es noch hiesse חֶרֶב לְאֹיֵב wie 6 25! Der letzte Stichos sieht ganz wie der Schluss der Dichtung aus. Schon darum ist **13** schwerlich jeremianisch; Ausdruck und Inhalt machen es völlig klar. Denn das Subj. der Sätze: „sie säeten Weizen und ernteten Dornen, quälen sich ab ohne Nutzen zu schaffen, wurden zu Schanden wegen ihres Ertrages (lies das Suff. der 3. pers.), vor der Zornglut Jahwes“ sollten nach dem Vorhergehenden die Verwüster, müssen aber nach dem Sinn die Israeliten sein, die gar nicht

genannt sind. Der erste Satz ist wohl eine sprichwörtliche Redensart, das Ganze die Reflexion eines Lesers, wenn überhaupt der Vers eine Beziehung zum Vorhergehenden hat. Denn es wäre ja auch möglich, dass er eine Randbemerkung zu v. 14 vorstellt und den bösen Nachbarn gilt, die sich Israels Acker aneigneten, um ihren Weizen darauf zu säen.

12 14–17 ist bereits von Stade als unecht erkannt worden. Das Stück bedroht die bösen Nachbarn Judas, die dessen Erbe angetastet haben; sie sollen aus ihrem Lande gerissen, später aber wieder zurückgeführt werden und dann die wahre Religion erlernen. Der Autor schreibt also in einer Zeit, wo das Gebiet Israels viele Vergewaltigungen von den Nachbarn erlitten hat, wo die Juden aber schon daran denken, jene zur Annahme des Gesetzes nötigen zu können. Die Nachbarn müssen in erster Linie die Edomiter, Ammoniter u. s. w., die in Ps 83 genannten Völker sein, weiter etwa die Ägypter und „Assur“, die Syrer. Hoffnungen dieser Art finden sich bei prophetischen Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts (z. B. Sach 14 Jes 19 16 ff.) und sind dann verwirklicht worden durch Johannes Hyrkanus und seine Söhne; unser Autor mag sie aus Deuterojesaia oder Deuterosacharja herausgelesen haben. Der Eingang

14 zeigt eine ähnliche Zusammenziehung der Einführungsformel und der Rede wie 11 23 (im MT): so spricht Jahwe über meine (statt: über seine) bösen Nachbarn. Eigentlich sind die שְׁכֵנִים nicht Nachbarn im geographischen Sinne, sondern Mitbewohner eines Landes. Gemeint sind demnach zunächst alle die Völkerschaften, die sich innerhalb der traditionellen Grenzen Israels „von Dan bis Berseba“ angesiedelt haben, die Edomiter, die arabischen Stämme im Osten und Norden, die Griechen u. s. w., oder die sich seit Alters noch behaupten, wie die Philister. אֶת־יִשְׂרָאֵל ist nicht Apposition zu אֶת־עַמִּי, da sonst את nicht wiederholt wäre, sondern Variante dazu. Die fremden Völker sollen nach des Autors allerdings unklar, mindestens ungeschickt ausgedrückter Meinung aus „ihrem Lande“ herausgerissen werden, d. h. offenbar: aus dem Lande der Israeliten in dem weitesten Sinn dieses Wortes, aus den Landschaften zwischen Euphrat und Mittelmeer. Das Suffix von אַדְמָתָם muss (trotz scheinbaren Widerspruchs von v. 15b) auf die Israeliten gehen, auch wenn der Schlusssatz von v. 14: und die Juden will ich aus ihrer Mitte reissen, vielleicht unecht ist. Bevor die Heiden das Land verlassen, sagt dieser Schlusssatz, sollen die Juden, die unter ihnen als Metöken wohnen müssen, nach Juda gebracht werden. Bekanntlich war es eine der ersten Sorgen der Makkabäer, die in Galiläa und jenseits des Jordans wohnenden Juden nach Judäa überzuführen. Die Darstellung wäre klarer, wenn אַדְמָתִי statt אַדְמָתָם stände; vielleicht aber hielt der Verf. den Ausdruck אֲדָמָה schon für eine ausreichende Kennzeichnung des israelitischen Landes. Nachdem das Land von den Edomitern, Arabern, Griechen u. s. w. gereinigt ist, dürfen diese **15** wieder in ihr Gebiet zurückkehren und jeder sein rechtmässiges Erbe in Besitz nehmen. Wann und wie das geschieht, wird nicht gesagt; der Autor begnügt sich einfach mit Aufstellung seiner eschatologischen Postulate. Aber die Rückkehr wird nur mit einem gewichtigen Vorbehalt zugestanden, den der Verf. **16 17** zwar wieder recht ungeschickt, aber doch verständlich genug ausspricht — er darf sich gehen lassen, weil er Gedanken ausführt, die längst feststehen und seinen Lesern geläufig sind. Statt also einfach zu sagen: nur die Heiden

dürfen zurückkehren, die zum Judentum übertreten, die anderen werden ausgerissen und vertilgt, fährt er lieber mit seinem וְהָיָה in dem getragenen Prophetenstil oder vielmehr jenem Stil fort, den die Epigonen für prophetisch halten. Die Heiden müssen „die Wege" der Juden „lernen", die Gesetze des Judentums über den Sabbath, reine und unreine Speisen u. dgl. auswendig lernen, sich erklären lassen und befolgen s. zu 10 2, müssen „bei Jahwe schwören", in Handel und Wandel die Jahwereligion als die ihrige bekennen s. zu 4 2, wie sie bisher die Israeliten gewöhnt haben, ihre Kontrakte u. dgl. bei dem Gott von Askalon oder Skythopolis zu beschwören. Dann „werden sie inmitten meines Volkes aufgebaut werden", familienweise unter den Juden leben, wohl nicht als Volljuden, aber doch als Proselyten. Die Völkerschaft, sagt v. 17, die nicht gehorcht, wird gänzlich herausgerissen und vertilgt (vgl. Sach 14 16ff. und die Glosse Jes 60 12). So nahmen die Edomiter und Ituräer das Judentum an, dagegen die Samariter wurden ausgerottet. „Ägypten mit Assur wird (Jahwe) dienen", erwartet der Autor von Jes 19 23. Die Theokratie kann keine Unterthanen dulden, die ihrem religiösen Gesetz nicht gehorchen; die jüdische Theokratie will absolut herrschen in dem von Israel als sein gottgegebenes Erbe beanspruchten Gebiet und ausserdem Tempelsteuern von der ganzen Welt einziehen. Der Autor lebt wahrscheinlich in Palästina und ist am Besten aus den beiden letzten Jahrhh. zu verstehen.

Cap. 13 1–14

besteht aus zwei Stücken, die aber von derselben Hand stammen werden, einer Erzählung von einer symbolischen Handlung und einer Gleichnisrede. Die beiden Stücke, in breitestem Ergänzerstil geschrieben, gehören zum Seltsamsten, was man in der kanonischen prophetischen Literatur zu lesen bekommt. Da muss v. 1-11 Jeremia einen Linnengürtel kaufen, ihn erst eine Zeit lang tragen, darauf ihn am Euphrat in einer Felsspalte verbergen und nach langen Tagen zurückholen, um dann zu konstatieren, dass er verdorben ist. Diese wundersame Geschichte wird dann auf das Verhältnis Israels zu Jahwe und das Exil am Euphrat allegorisch gedeutet. Zweimal muss Jeremia zum Euphrat wandern, als wäre der Weg dahin nur ein Katzensprung, und das alles, um zu erfahren, dass Linnen durch Feuchtigkeit verdirbt — das hätte er sonst wohl nicht gewusst? Schon das Aufwerfen der Frage, ob Jeremia das geschrieben habe, wäre eine Herabsetzung des Propheten. Nur ein Mann, der die Propheten wie Marionetten behandelt, konnte ihn eine solche Rolle spielen lassen und den dürftigsten Gedanken mit dem ungeheuerlichsten Apparat ausstatten. Wenn man diese Geschichte unter den Gesichtspunkt der Dichtung, des Midrasch stellt, unter denselben Gesichtspunkt, unter den Erzählungen wie die von 51 59ff. I Reg 13 II Mak 2 oder die im B. Jona und Daniel fallen, mag sie einigermassen geniessbar sein; für das Verständnis des Jeremia selber hat sie nicht den allermindesten Wert. Ihr geistig verwandt ist die Gleichnisrede v. 12-14. Hier sagt Jahwe dem Jeremia nicht blos, was er zu sagen hat, wörtlich vor, sondern sagt auch, was das Volk antworten wird; es geht wirklich alles „am Schnürchen". Wenn der Prophet den geistreichen Satz gesagt hat: was ein Krug ist, das wird mit Wein gefüllt, muss ihm das Volk darauf erwidern, wie vorgesehen ist, sonst fällt die folgende Rede ins Wasser. Was für eine Vorstellung muss der Autor vom Verkehr Jahwes mit einem Propheten gehabt haben, wenn der erstere letzteren so einübt, wie einen kleinen Knaben, der eine Botschaft ausrichten soll; Jahwe lehrt ja den Jer nicht blos den Inhalt seiner Predigt, sondern auch die Disposition und die Einfädelung des Gesprächs. Diese Midraschisten und Verff. von erbaulichen Prophetengeschichten sind erstaunlich viel kindlicher, als die alten Volksschriftsteller, die die Sagen

von Elia oder Elisa erzählen. Die Volksbücher erzählen, was wirklich geschehen und schlimmsten Falls durch die unbewusst dichtende Phantasie des Volkes mit märchenhaften Zuthaten bereichert ist, diese Prediger erfinden Geschichten, die belehren sollen, haben aber keine Erfindungsgabe, keinen Sinn für das wirkliche Leben, auch kein tieferes inneres Leben, keine Gedanken, die wirklich lehrreich sein könnten, und schreiben dazu für ein Publikum, das noch tiefer steht!

1. Die Befehle Jahwes werden mit Vorliebe im Inf. abs. und nachfolgendem Perf. cons. gegeben; wahrscheinlich klang das feierlicher als ein einfacher Imperativ. Einen Linnengürtel mag Jer als Priesterssohn auch sonst getragen haben. Dass er ihn nicht ins Wasser bringen soll, ist lediglich der Allegorie wegen nötig; so lange Israel als Gürtel von Jahwe getragen wurde (v. 11), so lange ist es auch nicht „ins Wasser", d. h. in Not und Gefahr gekommen (Ps 66 12). **2.** Jeremia führt den Befehl aus „gemäss dem Worte Jahwes" — eine stehende Wendung in den Prophetenlegenden —, ohne die geringste Ahnung davon zu haben, was das Tragen des Gürtels bedeutet. **3.** שֵׁנִית wie 1 13 33 1; hier haben wir aber einen längeren Zeitraum zwischen dem ersten und zweiten Mal anzunehmen, da das Tragen des Gürtels die frühere enge Verbindung zwischen Jahwe und Israel bedeutet. In dieser Zeit hat Jer nichts weiter zu thun, als den Gürtel zu tragen, ohne zu wissen warum. Aber der Jer dieses Autors hat überflüssig viel Zeit, denn jetzt **4** macht er die Reise nach dem Euphrat, die für ihn nicht weniger langwierig und beschwerlich war, wie für uns eine Reise nach Timbuktu oder Shanghai, und verbirgt dort den Gürtel in einer Felsspalte, augenscheinlich an einer feuchten Stelle. Man hat versucht, den Euphrat zu beseitigen, oder behauptet, die Reise sei nicht wirklich ausgeführt. Das erstere ist einfach unmöglich, solange man nicht nachweisen kann, dass ein Ort des Namens פְּרָת nicht allein in der Nähe von Jerusalem existierte, sondern auch so bekannt war, dass niemand zuerst an den Euphrat dachte, wenn in einer jüdischen Schrift der Name Phrath vorkam. Das letztere aber gehört zu den Auslegerkunststückchen, mit denen man jeden Anstoss beseitigen kann — freilich auf Kosten der Ehrlichkeit. Keine Silbe in der ganzen Erzählung verrät, dass der Verf. etwas anderes meint, als was er sagt. Wenn Jeremia den Gürtel nur in Gedanken nach dem Euphrat brachte und nur in Gedanken ihn verdorben fand, während er ihn heil und unverdorben am Leibe trug oder im Schrank liegen hatte, was soll man da von seinem Geisteszustand denken? oder spielen Jahwe und sein Prophet mit einander wie die Kinder, die ja freilich in Gedanken reisen, wohin sie wollen? Oder hat Jer überhaupt keinen Gürtel gekauft? Wozu dann diese lange Erzählung, warum begnügt sich der Autor nicht mit dem simpelen Satz: wie ein Gürtel im Wasser verdirbt, so —, einem Satz, der doch dasselbe leistet wie jene Erzählung? Nein, dem Autor macht es nichts, den Jer ein paarmal für nichts nach dem Euphrat reisen zu lassen, weil dieser Jeremia für ihn nur ein Name ist, eine Figur, die er hin und her schiebt, wie es ihm beliebt, die er auch nach dem Paradiese oder nach dem Monde oder in den dritten Himmel hätte versetzen können, wenn es ihm gut schien. Im Leben Adams und Evas büsst Adam im Jordan, Eva im Tigris; wie Eva den Tigris verlässt, ist sie im Nu bei Adam: die Gesetze der Wirklichkeit existieren für diese theologischen Erdichtungen

noch viel weniger als für die Volksmärchen. אֲשֶׁר קָנִיתָ ist in der LXX übergangen. **5.** „Wie Jahwe mir geboten hatte“ (nota acc. statt צִוַּנִי) gehört auch zu den Wendungen, die ein solcher Autor nie vergisst. **6.** Der Relativsatz ist ja ebenso überflüssig wie die beiden in v. 4; aber Erzählungen dieser Art finden das Umständliche erbaulich, sind auch auf ein Publikum berechnet, für das man gar nicht zu deutlich schreiben kann, vgl. die Erzählung I Reg 13 und ihr Verfahren, den Propheten X und Y auseinander zu halten. Derselbe Relativsatz wird unverdrossen auch **7** wiederholt. Jer findet den Gürtel verdorben, zu nichts mehr tauglich: so hat doch die zweimalige Reise von Palästina nach Babylonien seine Kenntnisse vermehrt! Ein Stück Linnen verdirbt, wenn es viele Tage in nasser Erde liegt, das weiss er jetzt. Würde der Autor nicht zugegeben haben, dass Jer das schon als fünfjähriges Kind ohne Euphratreisen gewusst hat? Gewiss würde er das, aber er hatte eine Einkleidung nötig, ein allegorisches Gerüst, an das er seine paar armen Gedanken hängen konnte, und hat gar nicht darüber reflektiert, ob die ihm dazu dienende Geschichte menschenmöglich sei oder nicht. Hesekiel macht es ja nicht besser, überhaupt sind die Allegoriker seltsame Leute, erzprosaische Menschen, die ein böser Schabernack auf den Pegasus gesetzt und der nüchternen Wirklichkeit, in der sie daheim sind, entführt hat, ohne sie ins wahre romantische Land zu bringen. **8.** Ähnlich wie die Seher der Pseudepigraphen erst lange allegorische Gesichte haben und darauf eine ebenso lange Auslegung der Bilder empfangen, so teilt das „Wort Jahwes“ jetzt endlich dem Jer mit, was sein Thun in den letzten Monaten eigentlich zu bedeuten hatte. **9.** Der Gürtel an sich bedeutet zunächst die Hoffart „Judas und Jerusalems“ oder auch **10** das Volk in seiner Hoffart, in der es sich weigerte, Jahwes Worten zu gehorchen, vielmehr den Göttern diente u. s. w. Das ist ja die Anschuldigung, die die Ergänzer überall erheben und die es allein ihnen ermöglicht, den Untergang des Volkes zu begreifen, denn der Einbildung auf die Thora, die dem Jer ein Hauptanstoss ist und die thatsächlich am Meisten den Untergang verschuldet hat, huldigen diese Theologen selber. Die LXX hat הָעָם und הָרָע nicht und setzt הַזֶּה an den Schluss des vorhergehenden Verses; in v. 10^b liest sie וְיִהְיוּ statt וִיהִי; der hebr. Text ist jedenfalls etwas glätter. יְהִי, es soll werden, erhält wegen seines weiten Abstandes vom Subj. הָעָם das ו der apodosis: das Volk . . . das soll werden. Damit könnte die Deutung zu Ende sein. Aber Autoren dieser Art wird es schwer aufzuhören, und eine allegorische Figur ist biegsam. Daher wird **11** noch das Getragensein des Gürtels gedeutet, was freilich besser zu Anfang (v. 9) geschehen wäre. Israel ist lange an Jahwe angeschmiegt gewesen, wie ein Gürtel an die Hüften eines Mannes, es sollte Jahwes Volk, sein Name, sein Ruhm, sein Prangen sein, d. h. Jahwe wollte sich durch dies Volk bekannt und herrlich machen, weil jedermann an Israels Wohlergehen und Grösse die Macht seines Gottes erkennen sollte. Die nachexilischen Juden schwelgen gern in dem Gedanken, wie sie vor den Völkern glänzen werden, wenn erst Jahwes Verhältnis zu Israel in voller Herrlichkeit hervortreten wird: diesen Glanz und Vorzug vor allen andern Menschen würden sie schon jetzt haben, wenn nur nicht die bösen Väter es zu arg gemacht hätten, aber „die hörten nicht“.

Und das soll ein Prophet geschrieben haben! Der Autor sagt nichts darüber, ob Jer jene Worte Jahwes dem Volke „predigen“ soll; vielleicht hat er es nur vergessen. Statt dessen erhält Jeremia

12 den Auftrag, „ihnen“ — wem? dem „ganzen Haus Israel und dem ganzen Haus Juda“? — zu sagen: „alles was ein Krug ist, wird mit Wein gefüllt!“ Wie es scheint, ist das eine volkstümliche Redensart, sei es, dass damit unverbesserliche Trinker scherzhaft gekennzeichnet werden, sei es, dass der Spruch allgemeiner besagt: jeder thut und erlebt das, wozu ihn seine Natur bestimmt hat. Wenn nun dieser so trivial klingende Satz mit dem pomphaften „so spricht Jahwe, der Gott Israels“ eingeleitet wird, so muss das wohl die Aufmerksamkeit erregen. Man wird sagen: das wissen wir doch selber auch, was soll denn das bedeuten? Man sieht besonders aus Haggai und Maleachi, dass in der nachexilischen Judenschaft Dialoge zwischen einem Propheten und seinen Zuhörern öfter vorkamen; unter den Schriftgelehrten waren Rede und Gegenrede sogar die gewöhnlichste Form der Erörterung. Freilich, wenn zufällig die Zuhörer nicht geantwortet hätten, so hätte auch der Redner nicht fortfahren und die Anwendung geben können, die nun **13** folgt: Jahwe will alle Bewohner des Landes, die Könige, Priester u. s. w. mit Trunkenheit füllen. Dass Jeremia für diesen Gedanken keine geistreichere Einleitung erfinden kann, dass sogar Jahwe selber sie ihm vorsagt, ist ein ganz eigentümliches Zeugnis von dem Geist dieses Autors und dieser erbaulichen Literatur überhaupt. Die Könige u. s. w. werden ja von den Ergänzern mit Vorliebe aufgezählt; es fehlen dies Mal die „Fürsten“ und neben den Bürgern von Jerusalem die Judäer, die jedoch die LXX hat; ist letzteres richtig, so muss das וְ vor אֶת־הַמְּלָכִים gestrichen werden (sonst bedeutet es „und zwar“). Von den Königen wird im Plur. gesprochen, weil ja der Ergänzer nur eine verschwommene Vorstellung von Jeremias Zuhörern hat; eigentlich sind es alle vorexilischen Israeliten. Sind nun die Judäer mit Trunkenheit angefüllt, so will **14** Jahwe sie an einander zerschlagen (die LXX liest schlechter וְהִפַּצְתִּים). Das soll also Jeremia sagen, aber warum fehlt nun hier die Erklärung, die doch so nötig zu sein scheint? Denn was die Anfüllung des Volkes mit Trunkenheit bedeutet, das weiss man doch nicht so ohne Weiteres; und wenn die Israeliten Töpfe sind, so können sie auch ohne Wein an einander zerschlagen werden. Dem Verf. schwebt wohl ein Gedanke vor, wie er 25 27 ausgeführt ist: der Wein ist der Schicksalswein. Aber er hat diesen Gedanken ungeschickt ausgeführt; wenn er noch gesagt hätte: sie werden sich an einander zerschlagen! dann hätte er doch denselben Gedanken, die Androhung des Untergangs, nicht doppelt ausgesprochen. Das נְאֻם־י׳ hat die LXX auch, aber etwas später als der MT. In dem Abschnitt

Cap. 13 15—27

ist die Hand Jeremias unverkennbar und die Änderungen und Zusätze der Späteren leicht zu erkennen und auszuscheiden. Streiten kann man darüber, ob ein einziges längeres oder mehrere kleinere Gedichte vorliegen. Ich nehme lieber das Letztere an; jedoch stehen die kleinen Gedichte in so engem Zusammenhang mit einander, dass sie einen kleinen

Cyklus bilden. Der Cyklus gehört nicht mehr zu den Skythenliedern; die, die „von Norden kommen“ und Jahwes Herde fortführen werden, sind schon lange Israels Buhlen gewesen. Als solche können nur die Chaldäer in Betracht kommen, mit denen schon Hiskia in Verbindung stand und deren Bundesgenossenschaft in der Zeit, als Medien und Chaldäa zu ihrem zuletzt erfolgreichen Ansturm auf Assur ansetzten, die Judäer nachgesucht oder wenigstens ins Auge gefasst haben mögen; ausserdem unterhielt man mit Babel seit alten Zeiten lebhaften geistigen und Handelsverkehr. Den Judäern aber fingen die Chaldäer gefährlich zu werden an seit der Schlacht bei Karchemisch. Demnach dürfte dieser Cyklus zur Zeit Jojakims abgefasst sein, könnte sogar zu den „vielen ähnlichen Worten“ gehören, die Jeremia nach 36 32 dem Inhalt der von Jojakim verbrannten Rolle hinzufügte. Wie mir scheint, würde zu dieser Ansetzung besonders passen, dass Jeremia v. 15 ff. über den Hochmut klagt, von dem er selber in der Verbrennung der Buchrolle eine schlimme Probe zu kosten bekommen hatte, dass er „in Verstecken“ weinen muss, musste er ja doch wirklich im Versteck leben, dass er den König selbst angreift, was er bisher noch nicht gethan hat. Die Lieder noch später anzusetzen, muss man sich hingegen nicht durch die Klage von der Wegführung der Herde verleiten lassen; hier stellt nur der Seher etwas als gegenwärtig hin, was er von der Zukunft erwartet, wie die Klage über den Hochmut, die Bedrohung des Königs und besonders auch der Satz über die Rolle, die bald die ehemaligen Buhlen spielen werden, deutlich genug beweist.

13 15 16, das erste Lied. **15 16**$^{\alpha}$. ***Hört und nehmt zu Ohren Und seid nicht hochmütig! Gebt euerem Gott Ehre, Bevor es dunkelt*** —. Lies nach der LXX v. 15^{a} וְאַל. König Jojakim hat in seinem Hochmut Jahwen die Ehre verweigert, als er sein Wort von sich wies, und er und seine Grossen haben, wie der ehrliche Baruch entsetzt erzählt (36 24), „nicht gebebt und ihre Kleider nicht zerrissen, als sie alle diese Worte hörten“. Ktib will יַחְשִׁךְ, Qre יַחְשִׁיךְ, beides ist möglich; zu dem intrans. Hiph. s. Ges.-Kautzsch^{26} § 53d. „Denn Jahwe redet“ v. 15^{b} ist natürlich Zusatz; Jahwe redet hier eben nicht, die Weissagung steckt nur in dem Nebensatz: „Bevor . . .“, wird aber eben damit als längst gegebene, in jener verbrannten Buchrolle enthaltene, indirekt gekennzeichnet. „Bevor es dunkelt“, bevor das Unglück hereinbricht; wenn man Jahwe Ehre giebt, d. h. seinem Worte glaubt, kann es vielleicht vermieden oder doch gemildert werden. **16**$^{\beta-\varepsilon}$. ***Ja, bevor eure Füsse sich stossen An umdämmerte Berge Und ihr hofft auf Licht und er es macht zum Dunkel, Es verwandelt in Wolkennacht!*** Ein selbst bei Jeremia ungewöhnlich schöner Vers! Nicht blos das Bild von der sich herabsenkenden Dunkelheit an sich ist wundervoll ausgeführt, es liegt auch über den getragenen Worten eine so schwermütige Stimmung, eine so bange Ahnung, wie sie ergreifender gar nicht hätte in Worte gefasst werden können. Eine vorzeitige Nacht, die Nacht des Gewitters, breitet ihre Schatten allmählich über die Landschaft aus, die Menschen geraten in Angst, finden in der Dunkelheit den Weg nicht, straucheln, warten und hoffen, dass das Gewitter vorüberzieht — es zieht nicht vorüber, es wird dunkler und dunkler. Nur ein Meister ersten Ranges konnte gerade diesen Moment vor dem Sturm wählen und in zwei Strichen vollkommen darstellen und dann — aufhören. Der Dichter des Hiob hat wohl auch dies Gedicht gelesen, doch gelingt es ihm bei weitem nicht, es zu erreichen (Hiob 3 9). Lies צַלְמוּת und יָשִׁית (Ktib). Wenn שָׂמָה richtig ist, so wäre אוֹר hier ganz ausnahmsweise als femin. behandelt (denn Hiob 36 32 kommt als völlig korrumpiert nicht in Betracht), aber der Dichter schrieb wohl nur וְשָׂם vgl. יָשִׁית.

17 sehe ich am Liebsten für ein besonderes kleines Lied an, obgleich es nur aus einer Strophe besteht und sachlich sowohl mit dem Vorhergehenden als mit dem Folgenden eng verbunden ist. *In der Verborgenheit weint meine Seele Angesichts des Hochmuts, Und mein Auge zerfliesst in Thränen, Denn fortgeführt wird Jahwes Herde.* Streiche וְדָמֹעַ תִּדְמַע, das in der LXX fehlt und neben dem folgenden דִּמְעָה nicht möglich ist, ebenso die abscheulich prosaische und geistlose Überleitung, die sich der Bearbeiter zu Nutz seines, offenbar von ihm gering geschätzten Publikums erlaubt hat: „wenn ihr es aber nicht hört". גֵּוָה ist kontrahiert aus גַּאֲוָה, das man des Wohlklangs wegen besser wiederherstellt. מִפְּנֵי steht hier nicht blos für מִן, wie bei den Ergänzern, sondern hat seinen vollen Sinn: von dem Angesicht (Anblick) des Hochmuts hinweg. Vor ihm zurückschreckend weint Jeremias „Seele", weint er von Herzen, „in Verstecken". Letzterer Ausdruck hat gewiss keinen sentimentalen Nebensinn, sondern besagt, dass Jer thatsächlich im Versteck lebt; Jojakims über Jahwes Wort sich hinwegsetzender Hochmut hatte ihn dazu genötigt 36 26. Er weint, weil er mit seinem Seherauge „Jahwes Herde", das israelitische Volk, in die Sklaverei geschleppt sieht. Das dritte Lied dieses Cyklus,

13 18 19, hat nur zwei Vierzeiler. **18.** *Sprecht zum König und zur Herrin: Setzt euch tief herab!* vgl. Jes 47 1, *Denn es stürzt von eueren Häuptern Eure prächtige Krone.* Für אֱמֹר lies nach der LXX אִמְרוּ, da für den Sing. kaum eine Adresse aufzutreiben wäre; lies ferner יָרְדָה sowie מֵרָאשֵׁיכֶם vgl. die LXX, denn die Lesart des MT bedeutet: zu eueren Häupten. Der König ist Jojakim, nicht Jojachin, in dessen unglücklicher kurzer Regierung Jeremia keinen Grund mehr gehabt hätte, vor Hochmut zu warnen. Die „Herrin" ist, wie immer im orientalischen Staat, nicht eine von den Frauen des Königs, sondern die Königinmutter, die zweithöchste Person im Reich, vor der sich selbst der König verneigt (I Reg 2 19) und die nach unserer Stelle gleich ihm den goldenen Kronreif trägt; sie hiess in unserem Fall Sebuda (II Reg 23 26). הַשְׁפִּילוּ, macht tief, ist blosses Hülfsverb, das wir durch ein Adverb wiedergeben. **19.** *Die Städte des Südlandes sind verschlossen, Und keiner öffnet; Fortgeführt wird Juda ganz, Fortgeführt vollzählig.* Wenn ganz Juda fortgeschleppt wird, so sind die Städte des Negeb, die poetisch concret für die „letzten judäischen Städte" genannt werden, menschenleer; dass sie verschlossen sind und keiner öffnet, ist wahrscheinlich ein Bild, das von einem Hause hergenommen ist, dessen Bewohner alle gestorben oder geflohen sind und das kein Fuss mehr betritt. Das erste הָגְלָת ist entweder הָגְלְתָה auszusprechen oder als archaistische Form desselben Sinnes (kontrahiert aus hoglajat) anzusehen; für das zweite הגלת und das folgende Wort lies mit der LXX und nach Amos 1 6 9 (welche jungen Stellen Nachahmung der unsrigen sein dürften) גָּלֻת שְׁלֵמָה. Bekanntlich ist weder bei der ersten, noch bei der zweiten Deportation (597 resp. 586) diese Befürchtung ganz in Erfüllung gegangen. גָּלוּת braucht, wie Amos 1 6 9 zeigt, nicht eigentliche Exilierung zu bedeuten, wie ja auch v. 17 dafür נִשְׁבָּה steht. Aber freilich konnte Jer von den Chaldäern wohl eine Wiederholung des assyrischen Verfahrens erwarten, und dass er an die Chaldäer denkt, beweist doch wohl das folgende Lied

13 20–27, wo die בַּת־עַמִּי wieder angeredet wird. **20.** ***Hebe deine Augen auf und siehe, Wie sie kommen von Norden! Wo ist die Herde, die dir gegeben ward, Deine prächtigen Schafe?*** Das letzte Wort des Verses, verglichen mit dem letzten von v. 18, beweist allein schon, dass wir hier ein neues Gedicht haben. Auch die Chaldäer kommen von Norden her, weil sie nicht durch die Wüste marschieren können und überdies im Norden gegen die Ägypter gekämpft hatten, aber sie kommen nicht wie die Skythen aus dem Nordland; Jer weiss natürlich so gut wie der Verf. von Gen 11 2, dass Babel im Osten liegt. Die Herde Jahwes v. 17 wird hier die Herde der בַּת־עַמִּי genannt, die damit eigentlich Herde und Hirt zugleich ist, ersteres als die Volksmasse überhaupt, letzteres als Zusammenfassung des Königs und der beschliessenden Volksgemeinde, die nach 34 8 noch bedeutende Rechte besass. נִתַּן ist Relativsatz. Schreibe רְאִי, שְׂאִי, עֵינַיִךְ vgl. die LXX. **21.** ***Was wirst du sagen, wenn bestellt werden Über dich die Freunde, Und die, an die du dich gewöhntest, Über dich zu Herrschern?*** Die falsche Wortstellung und Punktation rührt davon her, dass man אלופים als „Schüler" deutete. אַלֻּפִים gehört vor וְאַתְּ לִמַּדְתְּ אוֹתָם, wie zu schreiben ist; dieser Relativsatz besagt ungefähr dasselbe wie אלפים und zeigt durch sein וְ selber an, dass ihm etwas Ähnliches voraufgegangen ist. עָלַיִךְ לְרֹאשׁ ist Vervollständigung von יִפְקֹד עָלַיִךְ; für letztere Form liest man indessen besser nach den Konsonanten der LXX יִפָּקְדוּ, da kein „Jahwe" vorhergeht. Die Chaldäer wurden bisher von den Judäern als gute Freunde, als natürliche Bundesgenossen gegen den gemeinsamen assyrischen Unterdrücker angesehen, oder im Bilde: waren die Hausfreunde des verbuhlten Weibes Israel; bald werden die Israeliten zu ihrer unangenehmen Überraschung erfahren, dass sie als Herren auftreten, wird das Weib ihre gering geachtete Beute sein. Der Satz 21ᵇ: „werden dich nicht Wehen ergreifen wie ein gebärendes Weib?" ist, wie bekannt, eine unendlich oft vorkommende Phrase, die aber nicht zu dem Bilde des Propheten stimmt. Denn v. 22 zeigt, dass das Bild von dem verbuhlten, jetzt zur Sklavin gewordenen Weib noch nicht fallen gelassen ist; ein Weib, das geschändet wird, mit einem Weibe, das gebiert, zu vergleichen, wird keinem guten Schriftsteller einfallen. אֵשֶׁת לֵדָה (לֵדָה Inf. constr. statt des gewöhnlichen לֶדֶת), ein Weib des Gebärens, ist ein so unmöglicher Ausdruck (giebt es auch Weiber, die zum Nichtgebären da sind?), dass man mit der LXX אִשָּׁה יֹלֵדָה wird schreiben müssen. **22.** ***Und wenn du sprichst in deinem Herzen: Warum traf mich das? Um deiner vielen Schuld willen wurden deine Schleppen aufgedeckt, Vergewaltigt deine Fersen.*** Die Herren behandeln die ehemalige Freundin als gefangene Sklavin. אֵלֶּה mag Zusatz sein. Die Schleppen deuten an, dass das Weib eine vornehme Person ist. עֲקֵבַיִךְ ist ein decenter Ausdruck für Scham, wie sonst wohl רַגְלַיִם. Über die Grösse der Schuld muss der Prophet, der verhältnismässig selten das Wort עָוֹן gebraucht, noch etwas sagen **23**: ***Wandelt ein Mohr seine Haut, Ein Pardel seine Streifen? So kannst auch du gutthun, Gewöhnt ans Böse,*** lies אַתְּ, תּוּכְלִי, לְמֻדַת, da der Prophet das Bild vom Weibe auch später noch festhält. Das Weib hat sein Schicksal verdient, denn es kann gar nicht mehr anders als schlecht sein. Das Guthandeln ist den Israeliten durch die entgegengesetzte Gewöhnung so abhanden

gekommen, dass es für sie geradezu physisch unmöglich geworden ist. Die Bilder mögen nicht erst von Jeremia geschaffen sein, der Gedanke aber, dass fortgesetztes Sündigen dem Menschen die Willensfreiheit nimmt, ist vorher kaum jemals so deutlich ausgesprochen worden. Dies servum arbitrium ist freilich nichts Ererbtes, keine Folge einer Erbsünde, sondern der Gewöhnung; aber die Gewohnheit ist zur zweiten Natur geworden, die sich nicht mehr austreiben lässt. Das Problem von der Freiheit des Willens ist sonst den alttestamentl. Schriftstellern kaum aufgegangen; man nimmt gewöhnlich an, dass der Mensch in jedem Augenblick sich vollkommener Wahlfreiheit erfreut — am weitesten entfernt von der Ahnung eines servum arbitrium ist Hesekiel (Cap. 18) —, und dass nur ein Eingriff von aussen her, ein guter oder böser Geist, eine „Verstrickung", den einen oder anderen ihrer berauben kann. Die Kuschiten (die Äthiopen der Griechen), die weder mit den Negern, noch mit den (semitischen) Abessyniern etwas zu thun haben, waren von broncefarbener Haut vgl. Jes 18 2; einige Kuschiten gab es wohl immer in Jerusalem als Sklaven oder auch als Kaufleute u. s. w. **24 25.** ***Ich will dich zerstreuen wie fliegende Spreu In den Wind der Wüste, Das ist dein Los, dein zugemessen Teil Von mir, spricht Jahwe.*** Der Zusatz v. 25[b] verrät sich als solchen durch die Sprache (אֲשֶׁר für יַ֫עַן אֲשֶׁר) und durch seine allgemeinen Phrasen. Das erste Wort v. 24 muss wohl in אֲפִיצֵךְ verwandelt werden. מְנָת־מִדַּ֫יִךְ, wie wohl auszusprechen ist (מְנָת ist kontrahiert aus manajat), die Portion deiner Masse, bezeichnet eigentlich die Portion, die der Hausherr im Essen und Trinken den Gliedern der Familie zuteilt. **26 27[a].** ***Ja, auch ich selber decke auf Deine Schleppen dir ins Gesicht, Und gesehen wird werden die Schmach deines Ehebrechens, Die Schande deines Hurens,*** lies קָלוֹן. Da man das „Wiehern" nicht sehen kann, so halte ich dies Wort für einen Zusatz nach 5 8. Jahwe selbst wird, wenn er den Feind ins Land kommen lässt, vor der Welt offenbar machen, dass das ganze Land verbuhlt ist, vor allem aber dem Volk selbst klar machen, dass er ihm zürnt und ihm nicht hilft vgl. 2 28. **27** (von עַל an). ***Auf den Hügeln und im Felde Sah ich deine Greuel; Wehe dir, denn nicht wirst du rein sein Nach wie lange noch!*** Die LXX liest besser וּבַשָּׂדֶה. Im zweiten Distichon ist Jerusalem zu streichen, das ja nicht auf dem Felde den Afterkult betrieben hat. Die „Greuel" sind vermutlich mehr oder weniger obscöne Bilder von Flurgöttern, Phallusbilder, die die Fruchtbarkeit der Natur versinnlichten. Das Land ist so völlig verunreinigt, dass es erst einer langen, gründlichen Säuberung bedarf, die in erster Linie die alles zerstörenden Feinde auszuführen haben werden. Merkwürdig genug ist, dass Jer in einem Gedicht, das doch lange nach der deuteronomischen Reform entstanden sein muss, noch den Afterkult in einer Weise betont, dass man kaum annehmen darf, die Reform habe ihn aus der Landschaft vertrieben. Aber das stimmt überein mit der mehrfach von uns erwähnten Thatsache, dass die Feld- und Hausgötter sich trotz dem Deuteronomium behauptet haben. Ferner ist hervorzuheben, dass Jer eine Reinigung des Landes zwar für eine langwierige Sache, aber doch für möglich hält. Er meint offenbar nicht, dass selbst die vollständige Deportation des Volkes dessen Untergang auf ewig bedeutet; er wird zu der Zeit, als er 13 27

schrieb, schon bestimmtere Vorstellungen von einer Wiederherstellung gehabt haben, solche, wie sie später uns in Cap. 29 ff. entgegentreten. — Hinter לָךְ v. 27b ist nach der LXX ein כִּי einzusetzen.

Cap. 14 1—15 9

bildet jetzt infolge der Thätigkeit der Bearbeiter eine Einheit, die aber von den verschiedensten Dingen, von einer grossen Dürre, von Verhandlungen Jeremias mit Jahwe, von den künftigen Leiden der Belagerung Jerusalems und deren Folgen, von schlechten Propheten, in bunter Mischung handelt. In Jeremias Niederschrift kann der Abschnitt nicht so ausgesehen haben, ist auch keine Einheit gewesen. Die Überschrift des Diaskeuasten

1 enthält eine sonderbare Satzbildung: „welches kam ein Wort Jahwes zu Jeremia wegen der Dürre"; diese findet sich ebenso 46 1 47 1 49 34, doch hat die LXX überall etwas anderes. Ich vermute, dass דְּבַר־יהוה ursprünglich als Haupttitel über der ersten Zeile stand und vom Abschreiber gedankenloser Weise für etwas gehalten wurde, was vergessen und deshalb zwischen den Zeilen nachgetragen war; natürlich hat der Abschreiber ganz mechanisch gearbeitet und gar nicht gewusst, was er schrieb. Die Überschrift hat dann ursprünglich gelautet: Wort Jahwes, das an Jer kam wegen der Dürre. בַּצָּרוֹת soll wohl eine Abstraktform sein vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 86 l, wenn nicht einfach ûth für ôth zu lesen ist; es bedeutet eigentlich „Entziehung", nämlich des Regens; Giesebrecht erinnert an das syrische bziruth maṭra (= בַּצָּרוּת הַמָּטָר). Das erste Gedicht, dessen Abfassungszeit ungewiss ist,

14 2—10, enthält die Schilderung der durch den Wassermangel verursachten allgemeinen Not, eine Bitte des Volks um Rettung und deren kurze Abweisung von Seiten Jahwes. In der ersten Strophe **2** hat der erste Stichos seinen Platz verloren und ist nach v. 2b verschlagen: ***Das Geschrei Jerusalems steigt empor, Es trauert Juda, Und seine Thore verschmachten, Schwarztrauernd an der Erde.*** Die Thore dienen den Städtern als Versammlungsort. קָדְרוּ לָאָרֶץ ist prägnant konstruiert: sie sind schmutzig (und gebeugt) zur Erde hin. Der Vers ist nachgeahmt in Jes 3 26. **3.** ***Und ihre Vorsteher sandten Ihre Diener nach Wasser, Sie kamen, fanden nichts, kehrten zurück, Ihre Krüge leer.*** אַדִּירִים ist oft Bezeichnung der Würdenträger in den einzelnen Gemeinden. Sie senden aber ihre Diener schwerlich zu den Cisternen, denn dass die leer sind, wissen sie selbstverständlich lange, wenn schon alles in den Thoren verschmachtend sich versammelt hat. Vielmehr suchen die Diener entferntere Wasserläufe oder die benachbarten Städte auf vgl. Amos 4 8, und eben darum ist alles an den Thoren versammelt: man schaut aus nach dem Wasser, das sie heimbringen sollen. עַל־גֵּבִים ist also ein ganz verkehrter Zusatz. Streiche auch das zweite מַיִם als unnötiges Interpretament. Für רֵיקָם ist רֵקִים zu lesen. Zu dem masc. Suff. von אַדִּירֵיהֶם s. Ges.-Kautzsch[26] § 135 o. Was in v. 3 noch folgt, ist deutlich Variante zu v. 4b. **4.** ***Und die Bebauer des Ackers sind erschreckt, Weil kein Regen gekommen ist; Bestürzt und beschämt sind die Ackerer Und verhüllen ihr Haupt.*** Das בַּעֲבוּר des MT: wegen des Ackers, schwebt ganz in der Luft; die LXX hat ועובדי gelesen, versteht das Wort aber nach dem Aramäischen (עוֹבָדִי, ἔργα). Ich schreibe וְעֹבְדֵי הָא' חַתּוּ,

wobei der erste Stichos dem dritten parallel wird. בָּאָרֶץ fehlt in der LXX, ist wieder ein unnützer Zusatz. Zu v. 4^{b} stehen die besseren Varianten in v. 3^{b}: hinter בשׁוּ ist וְהָכְלְמוּ einzusetzen, ferner וְחָפוּ zu schreiben. Die Strophe **5 6** hat besonders viel unberufene Zusätze erhalten; sie lautet: ***Denn auch die Hindin auf dem Felde Gebiert und lässt im Stich! Die Wildesel stehen, schnappen nach Luft, Ihre Augen verschmachten.*** Die beiden Zusätze v. 5: denn es ist kein Gras gekommen, v. 6: denn es giebt kein Kraut, sind völlig überflüssig, auch handelt es sich weniger um die Plagen des Hungers, als um die des Durstes. Ein ganz thörichter Einsatz ist v. 6 das עַל־שְׁפָיִם: wenn die Wildesel Durst haben, werden sie die Thalgründe (die denn auch der griechische Übersetzer dafür einsetzt) aufsuchen und nicht die kahlen Anhöhen. Endlich hat Cornill mit Recht כַּתַּנִּים, wie die Schakale, gestrichen; es fehlt noch in der LXX und passt gar nicht hierher, denn auf die Haltung des Kopfes beim Luftschnappen kommt es doch nicht an. Zu dem Inf. abs. וְעָזוֹב als Fortsetzung des Verb. fin. s. wieder Ges.-Kautzsch[26] § 113z. Die folgenden Strophen spricht offenbar das Volk, wenn auch der Bearbeiter nach v. 11 anzunehmen scheint, dass v. 7–9 ein Gebet Jeremias enthalten. **7.** ***„Unsere Schulden zeugen wider uns, So handle um deinet willen! Denn viel sind unsere Abfälle, Gegen dich sündigten wir“.*** אִם fehlt in der LXX und ist mit dem Satz v. 7^{b} nicht vereinbar. Lies ferner nach der LXX לְמַעַנְךָ. Auch der Vokativ יהוה ist metrisch lästig: die Abschreiber sind immer darauf bedacht, dass der Leser doch ja alles verstehen soll. **8.** ***„Du Hoffnung Israels, sein Retter In der Zeit der Not, Warum bist du wie ein Reisender im Lande, Wie ein Wanderer, der zum Übernachten einkehrt?“*** Lies גֵּר für גָּר, denn ein Niedergelassener kann ebenso unter einer allgemeinen Kalamität leiden wie ein Vollbürger; nur einer, der durch das Land reist und höchstens auf eine Nacht „abbiegt“, einkehrt, kümmert sich nicht darum. Jahwe ist doch, will das Volk sagen, dauernd mit Israel verbunden, muss sich also doch für sein Wohl und Wehe interessieren. Oder fehlt es ihm zwar nicht am guten Willen, aber am Können? **9.** ***„Warum willst du wie ein verblüffter Mann sein, Der nicht zu helfen vermag? Bist du doch in unserer Mitte, Lass uns nicht liegen!“*** Ein derber Anthropomorphismus in v. 9^{a}, der aber gewiss die Vorstellungen der Menge von dem Volksgott aufs Getreuste wiedergiebt. Um Jahwes Ehrgefühl anzustacheln, spart man selbst ein drastisches Wort nicht: er würde ja dastehen wie einer, der den Kopf verloren hat, wenn er nicht schleunigst eingriffe! Noch niedriger stehende Völker prügeln ihre Fetische, wenn sie nicht helfen. Aber dass Jer dies nicht für sein eigenes Gebet hat ausgeben wollen, sollte doch wohl einleuchten. Ein thörichter Zusatz in v. 9^{a} ist גִּבּוֹר und das כְּגֶבֶר der LXX wenigstens nicht nötig; die Abschreiber helfen gar zu gern dem Propheten nach, wenn nach ihrer Meinung der Parallelismus defekt ist. So hat denn auch in v. 9^{b} der Satz: du bist doch in unserer Mitte, gehörst doch zu uns, einen Genossen bekommen in dem feierlich-pathetischen: und dein Name ist über uns genannt. Dass Jeremia und Hosea (6 1 ff.) mit dieser ironisch bitteren Polemik gegen den Glauben an Jahwes Gutmütigkeit nicht viel ausgerichtet haben, davon ist die spätere Literatur Zeuge; Deuterojesaias optimistische Trostreden

klangen den nachexilischen Juden viel angenehmer und verständlicher, als die ernsten Zweifel, die Hosea und Jeremia, um von Amos und Jesaia ganz zu schweigen, an Jahwes gutherziger Schwäche laut werden lassen. Eben darum hat auch der Mann, der den Jer zu ergänzen unternimmt, v. 7–9 für ein Gebet dieses Propheten halten können. **10.** ***So spricht Jahwe von diesem Volk: So lieben sie zu schwanken! Ihre Füsse schonen sie nicht, Doch Jahwe mag sie nicht.*** Ob das letzte Sätzchen genau so von Jeremia gefasst ist, mag zweifelhaft sein, denn v. 10ᵇ ist wörtlich aus Hos 8 13 genommen, natürlich nicht von Jeremia; aber etwas wie וַיהוָה לֹא רָצָם muss auch er geschrieben haben, etwa וַאֲנִי לֹא אֶרְצֵם, was dann nachträglich mit dem Citat in genaue Übereinstimmung gebracht wurde. „So lieben sie zu schwanken", hin und her zu taumeln; das eine Mal halten sie sich an ihre Baale, dann wieder gehen sie zu Jahwe, laufen unermüdlich vom einen zum anderen. Mit einem solchen Volk ist nicht auszukommen. Zu נוּעַ vgl. Amos 8 12 4 8, zu חָשַׂךְ רֶגֶל den ähnlichen Ausdruck in 2 25. Die ganze Abweisung erinnert an das wundervolle Gedicht Hos 5 15—6 4, das mit den Worten schliesst: was soll ich dir thun, Israel, eure Liebe ist flüchtig wie Morgengewölk. Der Vers ist, abgesehen von der Entlehnung aus Hos 8 13, ganz in Ordnung, und das כֵּן bedarf weder einer künstlichen Erklärung, noch einer Korrektur, sobald man einsieht, dass v. 7–9 vom Volk gesprochen wird. Der Ergänzer freilich, der nun in

14 11–16 sich wieder einmischt, sieht v. 7 ff. für ein Gebet Jeremias an. Letzterer soll **11** für das Volk nicht beten vgl. 7 16 11 14. Die Gottesmänner haben nach dem Volksglauben Einfluss auf Jahwe. **12.** Das Fasten, gewöhnlich von der Obrigkeit angeordnet 36 9, soll als Selbstpeinigung die Gottheit milder stimmen, vgl. die von einem gewissen humorvollen Hauch durchwehte Erzählung Jona 3 7–9, wo sogar Schaf und Rind fasten, sich in Säcke kleiden und mit Gewalt zu Gott schreien müssen, der sich denn auch erweichen lässt. „Sondern mit Schwert, Hunger und Pestilenz will ich sie aufreiben" — das passt gar nicht zu dem Gedicht über den Wassermangel v. 2–10, sondern bezieht sich auf das Exil, an das der Ergänzer immer denkt. Als ob Jer weiter nichts zu sagen gehabt hätte, als „diesem Volk da" den Untergang wegen Götzendienstes anzuzeigen. מִנְחָה und עוֹלָה bedeuten in der nachexilischen Kultsprache das unblutige und blutige Opfer. Die Fortsetzung **13** variiert 4 10. Der Ergänzer hat eine merkwürdige Vorliebe für die Polemik gegen die Propheten; hier hat er sich die Gelegenheit dazu an den Haaren herbeigezogen, denn der Wassermangel gab gewiss keine Veranlassung zu einem Angriff auf die Propheten. „Dieser Ort" ist Jerusalem vgl. zu 7 3; die LXX hat vorher noch בָּאָרֶץ (an Stelle von לָכֶם). Ausserdem liest sie שָׁלוֹם וֶאֱמֶת wie 33 6, was Hitzig und Graf vorziehen. Eine sichere Entscheidung ist bei dem Stil des Ergänzers nicht möglich. Für letzteren ist wieder charakteristisch die Weitschweifigkeit und unnütze Häufung der Verben in **14**. In v. 14ᵇ ist zu lesen קֶסֶם אֱלִיל וְתַרְמִית. קֶסֶם, eigentlich Entscheidung (durch das Los), dann Wahrsagung überhaupt, wird von den Späteren gewöhnlich in wegwerfendem Sinn gebraucht. Der Verf. mag Hes 13 6 gelesen haben. Indem nun die obligate Drohung mit לָכֵן folgt, zunächst an die Adresse der Propheten **15**, wird

zuerst das Vorhergehende ausführlich wiederholt. Die Strafen, die sie in Abrede gestellt haben, werden sie selber treffen, aber **16** auch das Volk, das ihnen glaubt. Immer dieselben Redensarten in diesen Drohungen, schreibt doch der Ergänzer nur ein vaticinium ex eventu; auch immer dieselben Aufzählungen, hier: sie, ihre Weiber, ihre Söhne u. s. w. vgl. zu 11 22. Und wie 11 21 12 14 ist auch hier v. 15 die Ankündigung der Rede Jahwes mit der Rede selbst in Eins verschmolzen. Endlich ist es dieselbe Übergangsformel, die wir schon so oft lasen, mit der

14 17 18 ein kleines Gedicht Jeremias oder das Bruchstück eines solchen mitgeteilt wird, das schlecht erhalten ist. Die erste Strophe scheint in **17** bis גָּדוֹל zu gehen: ***Nieder fliessen meine Augen in Thränen Bei Tag und Nacht Und dürfen nicht ruhen [vom Weinen] Ob grosser Zerschmetterung.*** Der Text scheint verstümmelt zu sein; ich habe מִבְּכִי für כִּי geschrieben und vor שֶׁבֶר ein עַל eingesetzt. אַל drückt eine subjektive Verneinung aus: sie können, dürfen nicht ruhen, so gern sie es möchten. In der LXX fehlt גָּדוֹל. **17** (von נִשְׁבְּרָה an) **18a**. ***Zerschmettert ist die Jungfrau, mein Volk, Mit sehr schmerzlicher Wunde, Wenn ich hinausgehe aufs Feld, Siehe da Schwertdurchbohrte.*** Zu dem Accus. מַכָּה נַחְלָה (10 19) s. Ges.-Kautzsch[26] § 117 q. Das Gedicht hat mit v. 2–10 nichts zu thun; es handelt von der bevorstehenden grossen Katastrophe. **18bc**. ***Und wenn ich hineinkomme in die Stadt: Qualen des Hungers, Ja, sogar Priester wie Prophet Durchirren das Land.*** Für אֶל־ wird אֶת־ zu lesen sein, da סָחַר den Accus. regiert. Dies Verb steht sonst vom Umherziehen der Kaufleute und hier wohl mit einer geringschätzigen Nebenbedeutung: hausieren gehen, armselig, bettelnd umherziehen. Die Propheten werden von den älteren Schriftstellern häufig als Leute geschildert, die als Parasiten ihr Dasein fristen oder von Geschenken leben; jetzt, in der allgemeinen Not, bleiben die Geschenke aus. Aber selbst den Priestern gehen, wenn alles am Hungertuche nagt, ihre Einkünfte verloren. Mit ולא ידעו (in der LXX ohne וְ) ist nichts anzufangen; vielleicht ist es ein Rest der Fortsetzung, die im Übrigen unleserlich geworden war. Jeremia denkt bei der Stadt (für הָעִיר וְהִנֵּה lese ich einfach הָעִירָה) nicht an eine Belagerung; wenn eine Stadt belagert wird, so geht man nicht so zur Stadt aus und ein. Er stellt sich vor, dass der Feind alles verwüstet und totschlägt; wer einzeln draussen den Feinden begegnet, wird niedergeschlagen, wer sich in der Stadt birgt, muss verhungern. Das Lied erinnert wieder mehr an die Skythenlieder.

14 19–15 4 scheint mir jünger zu sein als 14 11–16. Denn wenn es derselbe Autor geschrieben hätte, so würde er diese Fürbitte Jeremias für das dürstende Volk vor 14 11 gesetzt und damit in organische Verbindung gebracht haben. So aber bilden beide Stücke zwei Dubletten einer und derselben, auf 14 7–9 beruhenden Ausführung, die sich gegenseitig im Wege stehen und von denen die jüngere, 14 19 ff., den Vorzug verdient, insofern sie den Ausgangspunkt, die Regennot, besser im Auge behält und die Drohung mit dem Exil viel geschickter mit jenem Thema vermittelt, auch nicht zu fernliegenden Thematen abgleitet; die Sprache strebt mehr nach poetischer Wirkung. Für jünger halte ich 14 19 ff. schon deswegen, weil dies Stück besser ist als das andere; man kann sich kaum vorstellen, dass 14 11 ff. noch geschrieben wäre, wenn jene Ausführung schon existierte. Aber freilich kann eine solche Entscheidung nur subjektiven Charakter haben. Die erste Hälfte des Stückes, 14 19–22, enthält Jeremias Fürbitte, die zweite, 15 1–4, Jahwes Abweisung.

19. Jahwe hat Juda so geschlagen, nämlich mit der Dürre, dass es aussieht, als sei er seiner überdrüssig geworden. Die zweite Hälfte von v. 19 benutzt 8 14 15, vervollständigt jedoch diese Stelle. Auch in **20** zeigt sich der Einfluss von 8 14, vgl. den ähnlichen Schluss beider Verse. Aber charakteristisch für den nachexilischen Verf. ist es, dass er auch die Schuld der Väter in das Sündenbekenntnis mit hereinzieht. Was er meint, zeigt 15 4ᵇ: die Gottlosigkeit des Manasse und seiner Zeit. **21.** Mit Jahwes Thron der Herrlichkeit ist Jerusalem gemeint vgl. 17 12. Wenn Jahwe dem Volk keinen Regen giebt, so werden die Juden dadurch vor den Heiden zu Narren gemacht, weil sie sich dieses Gottes zu rühmen pflegen. In v. 21ᵇ soll זְכֹר wohl ein korrekter Ausdruck für das etwas anstössige אַל־תָּפֵר sein: Gott kann doch den Bund nicht „brechen", das thun ja nur die gottlosen Menschen! Natürlich ist der anstössige Ausdruck der ursprüngliche und זְכֹר zu streichen. Zuletzt wird **22** noch das Glaubensbekenntnis des Juden, dass Jahwe allein Gott ist und auch die Natur allein beherrscht, ausgesprochen und betont, dass dieser Jahwe Israels Gott ist, von dem man daher Hilfe erwarten darf. Die Götter der Heiden, die ja zum Teil gerade Regengötter sein wollen, sind Nichtse; auch die philosophisch-atheistische Meinung, die man wohl bei Griechen und griechisch gebildeten Juden antraf, dass der Regen ein blosser Naturprozess sei, ist falsch, denn die Himmel können doch nicht von selbst regnen! Jahwe hat ja alles gemacht, den Himmel und den Regen. Der Autor lässt in der Hauptsache Jeremia ebenso beten, wie Jeremia in v. 7–9 das Volk, nur dass er ihn feierlicher, weniger naiv und drastisch, aber auch weniger poetisch reden lässt; er hat kein Arg aus der Ironie der Verse 7–9. Übrigens ist das hier abgehandelte Thema seit Alters in der Geschichte der semitischen Religion von ausserordentlicher Wichtigkeit. Elia stützt sich bei seinem Kampf mit dem Baal hauptsächlich auf den Nachweis, dass Jahwe nach Gefallen den Regen zurückhält oder giebt I Reg 17 18; Hosea sieht sich in seiner Bekämpfung der Bauerngötter zu dem ausdrücklichen Versprechen veranlasst, Jahwe werde künftig den Himmel „besprechen" (incantare), damit dieser die Erde und sie wieder das Korn bespreche, d. h. Jahwe werde künftig für den richtigen Regen sorgen (Hos 2 23). Eine Regentheologie, für Israel so wichtig wie für christliche Concilien die Homousie. In Cap. 15 1–4 erhalten wir nun Jahwes Antwort, wobei sich wieder, wie es scheint, der Autor bemüht, seinen Vorgänger (14 11 ff.) zu übertreffen. Er huldigt **1** der Meinung, dass ein Gottesmann um so grösser ist, einer je älteren Zeit er angehört; nicht blos Mose, sondern auch Samuel sind noch grössere Fürbitter, als Jeremia einer sein könnte. Mose gewann durch sein Gebet den Sieg über Amalek Ex 17, Samuel über die Philister; des letzteren Erfolg aber kennt erst die nachexilische Quelle I Sam 7, gewiss noch nicht Jeremia. Unser Autor mag ausserdem noch an Stellen wie Hes 14 12 ff. Hi 42 7 ff. gedacht haben; vgl. ferner noch zu Ps 99 6 f. In der Religionsgeschichte lässt sich oft beobachten, dass die lokalen Numina der dämonistischen Periode später einen Teil ihrer Bedeutung auf die Heiligen, auf Menschen von fürbittender Kraft vererben; den grossen leeren Raum, der zwischen den Menschen und dem Einen Gott (oder gar dem reinen Sein) entsteht und den

einst das lebendige Gewimmel der kleinen unsichtbaren Nothelfer bevölkerte, füllt das religiöse Bedürfnis der Menge, die ihre Helfer immer in der Nähe haben muss, sachte wieder an mit Engeln und Dewas einerseits, mit fürbittenden Patriarchen, Propheten, Märtyrern, Heiligen, Büssern, Buddhas andrerseits. אֵין נַפְשִׁי אֶל, ich fühle nichts für sie. Die LXX hat von אֶל an folgenden Text: אֱלֵיהֶם שַׁלַּח הָעָם הַזֶּה וְיֵצֵאוּ, „ich mag nichts von ihnen wissen, schicke das Volk da fort, lass sie gehen!" Das ist volkstümlicher und kräftiger als der MT; letzterer ist vermutlich abgeändert wegen der Besorgnis, irgend ein einfältiger Leser könnte das אֲלֵיהֶם auf Mose und Samuel beziehen. Die Überleitung von v. 1 zu **2** ist eine von denen, die nur am Schreibtisch gelingen. Wie ist es denkbar, dass eine solche Scene sich in der Wirklichkeit abspielen könnte: Jeremia sagt zu dem Volk: geht hinaus, und das Volk fragt: wohin denn? Was für eine kindliche Phantasie! Vermutlich stellt sich ja der Autor vor, die Ausweisung werde am Tempel vor sich gehen; aber dass er annehmen kann, die Menge werde auf Jeremias Befehl den Tempelvorhof verlassen und dann noch dazu fragen, wohin sie gehen solle, übersteigt doch die Grenzen erlaubter Naivität. Aber der Verf. hat diese unmögliche Frage nötig, um die effektvolle Drohung anzuknüpfen: wer zum Tode (bestimmt ist, gehe hinaus) zum Tode u. s. w. vgl. 43 11. Unter הַמָּוֶת ist hier, wie öfter, das „grosse Sterben", wie man im Mittelalter sagte, die Pest, zu verstehen. In **3** scheint dem Verf. Hes 14 21 vorzuschweben, wo von vier strafgerichtlichen Mächten die Rede ist. In v. 3^b ist לֶאֱכֹל hinter die Vögel des Himmels zu setzen. הַשְׁחִית bedeutet augenscheinlich ein Zertreten durch die grossen Vierfüssler. Dies alles ist Ausmalung des אֵין מְקַבֵּר von 14 16. Die Vierzahl der göttlichen Rachescharen hat sich erhalten vgl. Apoc. 6 1–8, doch mehr nach Hesekiels Ausführungen (die Rosse der Apocalypse nach Sacharja). **4.** Ktib will זַוְעָה, Qre זְוָעָה; ersteres ist ursprünglicher, da das Verb זוע, sich schütteln, zu Grunde liegt: ich mache sie zu etwas, bei dessen Anblick man sich (vor Entsetzen) schüttelt vgl. Ps 64 9^b. Manasse ist vor allem der Böse gewesen, der für den Untergang Judas verantwortlich ist, ähnlich wie Jerobeam I. für die „Sünde Israels", das Schisma. מֶלֶךְ יְהוּדָה kann nur ein nachexilischer Jude hinzusetzen; auch das „in Jerusalem" ist charakteristisch: auch Koheleth spricht so (1 12 2 7), und in dem Prophetenmärchen Jona heisst der assyrische König der König von Ninive (Jona 3 6). Es ist auch ganz begreiflich, dass die Juden in einer Zeit, wo die Grenzen der Staaten sich von einem Tage zum anderen veränderten, wo sie selbst kein Land in festen Umrissen besassen und in der Fremde auch wohl überwiegend in den Städten wohnten, sich lieber an die Hauptstadt hielten, wenn sie eine Herrschaft benennen wollten; aber dass sie es mit Juda auch so machen, ist merkwürdig genug. Hinter עַל ist nach der LXX ein כָּל einzuschalten. An diesen langen Einsatz schliesst sich wieder in

15 5–9 ein Gedicht von Jeremias Hand, im MT mittelst eines כִּי, in der LXX besser ohne dieses. **5.** ***Wer wird sich deiner erbarmen, Jerusalem, Und wer dich bemitleiden? Und wer abbiegen [zu dir], Nach deinem Wohlsein zu fragen?*** Jerusalem ist als ein Mensch gedacht, der abseits vom Wege wohnt, erkrankt und verlassen ist. Deuterojesaia hat dies Gedicht wohl schon gekannt

vgl. Jes 51 19. Hinter יְסוּר mag אֵלַיִךְ ausgefallen sein, da eine Hebung fehlt. שָׁלוֹם לָךְ ist gesagt für שְׁלוֹמֵךְ, vielleicht, weil die Grussformel und die Frage nach dem Befinden nachgebildet werden soll. **6.** ***Du hast Mich verstossen, sagt Jahwe, Rückwärts gehst du, Da strecke ich meine Hand aus und verderbe dich, Bin müde, mitleidig zu sein.*** אַתְּ und אֹתִי haben den Nachdruck, weil sie das Paradoxe der Aussage hervorheben sollen: der Niedrigere hat den Höheren „verstossen"; sonst verstösst Jahwe das Volk. Die Impff. consec. in v. 6ᵇ übersetzt die LXX richtig mit dem Futur, mag übrigens וְאַטֶּה statt וָאַט אֶת־ gelesen haben. Dass hier nicht etwas Vergangenes geschildert, sondern die Zukunft geweissagt werden soll, ist an sich wahrscheinlich und wird durch v. 8f. völlig ausser Zweifel gesetzt. Es ist ohnehin bedenklich, ein Gedicht Jeremias in die Zeit nach dem Untergang Jerusalems zu setzen. Hinter יָדִי ist עָלַיִךְ nach der LXX und aus metrischen Gründen zu tilgen. **7.** ***Ich will euch worfeln mit der Worfgabel In den Thoren des Landes, Mache kinderlos, verderbe mein Volk Ob seiner bösen Thaten.*** Lies וְאֶזְרֵכֶם. In den Thoren des Landes, d. h. in den judäischen Städten vgl. 14 2, siebt Jahwe das Volk, wobei alle schlechten Elemente wie die Spreu „in den Wind der Wüste" (13 24) zerstreut werden. Im vierten Stichos ist die Lesart der LXX מֵרָעֹתֵיהֶם dem Satz des MT: „von ihren Wegen bekehrten sie sich nicht" weit vorzuziehen; לוֹא שָׁבוּ ist offenbar erst zugesetzt, als die richtige Lesart in das farblose דַּרְכֵיהֶם verderbt war. Dass der prophetische Dichter von der Zukunft spricht, geht aus der folgenden Strophe 8ᵃ hervor, die ja weder auf die Überwältigung Jojachins, noch auf die Zedekias zutrifft: ***Zahlreicher sind mir seine Witwen Als Sand des Meeres, Ich bringe über Mutter und Kind Den Verwüster am Mittag***, d. h. plötzlich, ganz unerwartet vgl. zu 6 4. Dieser Zug beweist Nichtkenntnis des späteren Verlaufs der Katastrophen von 597 und 586, beiden gingen langwierige politische Zettelungen und Kämpfe vorher. לָהֶם fehlt in der LXX und überfüllt den Stichos. אֵם בָּחוּר ist höchst sonderbar; wenn das etwa heissen soll: der בָּחוּר ist in der Schlacht gefallen, nun ist die Mutter schutzlos, so wäre wenigstens das „am Mittag" nicht mehr nötig, wäre auch wohl statt Verwüster ein anderes Wort, etwa Schmerz, Trauer, gebraucht. Ich schreibe וָעוּל für בָּחוּר. **8ᵇ 9ᵃ.** ***Ich lasse auf sie fallen plötzlich Angst und Bestürzung, Es verschmachtet, die sieben gebar, Haucht ihre Seele aus.*** עִיר kommt vielleicht noch Hos 11 9 vor. Die Gebärerin von sieben Kindern ist ein sehr glückliches Weib (vgl. I Sam 2 5), jetzt ist sie das allerunglücklichste, denn ihre Kinder werden getötet. Der Artikel vor dem Zahlwort ist doch wohl zu streichen. Auch diese Strophe hebt das Unerwartete der Katastrophe hervor. **9ᵝ⁻ᵉ.** ***Es geht unter ihre Sonne, während es noch Tag ist, Sie wird zu Schanden und erbleicht, Und ihren Rest gebe ich dem Schwerte Vor ihren Feinden.*** Das Ktib hat die Sonne wohl zum femin. gemacht, weil es unter dem Einfluss apokalyptischer Vorstellungen (Jes 24 23 60 19) annahm, dass die folgenden Verben בּוֹשָׁה וְחָפֵרָה sich auf die Sonne beziehen, während sie wie das Suffix von שִׁמְשָׁהּ auf „die Mutter von sieben" gehen; lies mit Qre בָּא. Für שְׁאֵרִיתָם scheint mir שְׁאֵרִיתָהּ notwendig zu sein: ihre sieben Kinder und deren Kinder. Das נְאֻם־יי, nach v. 6 überflüssig, fehlt in der LXX und wird auch durch das Metrum ausgestossen.

Cap. 15 10—21

ist ein jeremianisches Gedicht, aber der Text ist in einem äusserst verwahrlosten Zustande. Der Prophet beklagt sich bitter über die Anfeindungen von aller Welt, über das traurige Los, das ihm durch seinen Beruf zugefallen ist, über Jahwe selbst, der ihn im Stich lässt, erhält dann aber von Jahwe eine zwar ernste, doch tröstende, aufrichtende Antwort.

10. *Wehe mir, meine Mutter, dass du mich geboren hast, Den Mann des Haders für alle Welt! Ich lieh nicht aus und man lieh mir nicht, Alle verfluchen mich.* Statt כִּי liest die LXX מִי: als welchen hast du mich geboren! אִישׁ מָדוֹן ist wohl Variante zu אִישׁ רִיב. Statt der unsinnigen Wortabteilung am Schluss ist zu lesen כֻּלְּהֶם קִלְלוּנִי. Jeremia wird von jedermann verflucht, als wäre er sein Schuldner oder sein Gläubiger; letzteres ist wahrscheinlich eine sprichwörtliche Redensart. Dass einzelne ihn sogar töten wollten, hörten wir 11 18f. Zu dem ĭ von יְלִדְתִּנִי s. Ges.-Kautzsch[26] § 44 d. **11** ist ganz unverständlich. Die LXX hat am Anfang אָמֵן für אָמַר. Das folgende אִם־לֹא scheint die LXX nicht gelesen zu haben, wenigstens nicht das לֹא, muss auch für שרותך etwas anderes gehabt haben; das לְטוֹב steht bei ihr in v. 11ᵇ. Ihr Konsonantentext hat vermutlich so ausgesehen אמן יהוה אם אשרו אם לא, dabei hat sie אשרו im Sinne von ישרו genommen (wenn sie nicht letztere Form gehabt hat). Den MT übersetzt man: wenn ich dich nicht frei gelassen habe zum Guten! Ob שריתך (Qre) das wirklich bedeuten kann, ist sehr zweifelhaft. Auch שְׁאֵרִיתְךָ, das vom Qre beabsichtigt zu sein scheint, giebt nichts Brauchbares. Das Ktib שרותך ist überhaupt nicht zu übersetzen; שָׁרַר kommt nicht vor, שָׂרַר giebt keinen Sinn, ist auch intrans.; was ein Substantiv שרות bedeuten könnte, wäre schwer zu sagen. Die zweite Vershälfte übersetzt man ganz verschieden. Die nächstliegende Übersetzung ist wohl: wenn ich nicht auf dich stossen lasse ... den Feind. Das ist weder an sich verständlich, noch mit der ersten Vershälfte in Einklang zu bringen. Die Erklärer schwanken, ob Jeremia angeredet werde oder das Volk, ob der Vers drohe oder eine Verheissung enthalte. Die LXX nimmt keines von beiden an; sie lässt den Jeremia sagen, er sei bei Jahwe zum Besten des Feindes eingetreten. Offenbar passt ein solcher Gedanke allein in den Zusammenhang. Da man zur vollen Gewissheit schwerlich gelangen kann, so versuche ich es mit Folgendem: אָמֵן יְ אִם אָשַׁמְתִּי . . . לְטוֹב לָאֹיֵב: *Amen, Jahwe, wenn ich mich verschuldete! Wenn ich nicht bei dir eintrat Zur Unglückszeit, zur Notzeit Zum Guten für den Feind!* Amen will Jer zu dem Fluch der Leute sagen und damit den Fluch auf sich nehmen, wenn er ihnen etwas zu Leide gethan, wenn er nicht vielmehr immer für die jetzigen Feinde zu Jahwe gebetet hat. Ähnlich beteuert er 17 16, dass er niemals anderen etwas Böses angewünscht habe; vgl. auch Ps 35 13f. **12.** Der MT lautet: zerbricht man (oder intrans.: zerbricht) Eisen, Eisen aus dem Norden, und Kupfer? Das ist heller Unsinn; warum soll man nicht Eisen zerbrechen können, wenn es auch aus dem Norden kommt? Die LXX hat: wird erkannt werden (הידע) Eisen und Überzug (צִפּוּי) von Kupfer? Wenn man בְּצִפּוּי schriebe: im Überzug von Kupfer, so hätte das wenigstens einen Sinn. Aber was das im Zusammenhang mit v. 10f. oder mit v. 13f. bedeuten könnte, das wüsste ich

nicht zu sagen. Ich schlage folgenden Text vor: הֲזֹרַע בַּרְזֶל בְּאֶצְלִי מִצְחִי נְחֹשֶׁת, aus dem sich die Konsonanten des MT und der LXX ableiten lassen: ***Ist ein Arm von Eisen an meiner Schulter, Meine Stirne Erz?*** Zu der ersten Hälfte vgl. Hiob 31 22, zu der zweiten Hes 3 9; der ganze Satz ist ähnlich der Frage Hiob 6 12: ist mein Fleisch ehern, meine Kraft von Stein? Wahrscheinlich liegen überall sprichwörtliche Redensarten zu Grunde. Der Sinn ist: ich habe nicht die Kraft, die Gegner abzuwehren und ihre Schmähungen zu ertragen. Hat sich doch Jer 11 19 ein harmloses Lamm genannt. **13 14** sind bei 17 3 4 zu behandeln; dass sie nicht hierher gehören, ist ziemlich allgemein anerkannt. **15ª** muss das zweite Distichon zu dem ersten in v. 12 liefern: ***Du selbst weisst es, Jahwe, Gedenke mein und sieh nach mir.*** Jahwe weiss, wie viel Jer zu leiden hat v. 10 und dass er das nicht verdient hat v. 11 und es nicht auf die Dauer aushalten kann v. 12; vgl. ausserdem wieder 17 16. זָכַר und פָּקַד wie in Ps 8 5. Die LXX lässt die ersten beiden Wörter aus, vielleicht deshalb, weil sie hinter v. 14 nicht passen. Die folgende Strophe umfasst den Rest von **15** nebst den beiden ersten Wörtern von v. 16: ***Räche dich mir an meinen Verfolgern, Nicht warte mit dem Zorn! Wisse, dass ich um deinetwillen Schmach empfange Von den Verächtern deines Wortes.*** Für הִנָּקֵם liest die LXX נַקֵּנִי, dem aber נְקֹם zu Grunde liegen dürfte. Der MT ist besser; Gott soll sich selber rächen, allerdings dem Jeremia zu gut, denn um Gottes willen muss er leiden. Dagegen ist nach der LXX תִּקָּחֵנִי zu streichen: wie könnte Jer sagen: raffe mich nicht nach deinem langsamen Zorne hin! Jahwe würde doch den Jer nicht hinraffen, sondern die Feinde, und selbst diese werden in unserem Gedicht des Mordanschlages nicht beschuldigt. Für לְאֶרֶךְ ist aber wohl תַּאֲרֵךְ zu schreiben. Für נִמְצְאוּ liest die LXX viel besser מְנַאֲצֵי; vielleicht wäre das folgende Wort besser in den Sing. zu setzen: דְּבָרְךָ. Wie man Jeremias Gotteswort verachtet, hörten wir 5 13 6 10 8 9. Der Sinn des MT: „fanden sich deine Worte, so ass ich sie“, fällt aus dem Zusammenhang heraus, und dass Jahwes Wort von Jer mit Wonne verschlungen wurde, passt zu dem, was er selber überall und gleich hinterher von sich aussagt, wie die Faust aufs Auge. Die Urheber des Ktib haben bei den דְּבָרִים vermutlich an die ganze göttliche Offenbarung, an das Gesetz gedacht, das ja allerdings für den frommen Juden süsser als Honig ist (Ps 19 11); Jer denkt aber an die Ausrichtung der Weissagung vom Untergang: er ist „voll vom Grimm Jahwes und ermüdet ihn auszuhalten“ (6 11). Es ist mir unverständlich, wie jemand sagen kann, die LXX seien „im Nachteil“, weil die Übersetzer, die vom Ktib abhängig sind, dem Ktib folgen; die LXX vertritt Eine Recension und zwar die ältere, das Ktib und seine Nachfolger eine andere und zwar die jüngere, und die letzteren können alle zusammen die LXX nicht überstimmen; wenn der Text der LXX ebenso gut ist wie der des Ktib, so ist sie immer „im Vorteil“, hier aber ist ihr Text besser und der des Ktib von einer ganz unangebrachten Erinnerung an Hes 2 8—3 3 beeinflusst. **16** (von ואכלם an). ***Tilge sie aus, und es sei mir zur Wonne Und zur Freude meines Herzens, Dass dein Name über mir genannt ist, Jahwe der Heere!*** Lies nach der LXX כַּלֵּם für וָאֹכְלֵם und sprich וִיהִי. דְּבָרְיךָ ist eine unrichtige Glosse, denn die Unheilsbotschaft ist für Jeremia keine

Wonne und Herzensfreude, sondern eine Qual. Dagegen wäre es für ihn das höchste Glück, in seiner Beschützung durch Jahwe der Heere (אֱלֹהֵי fehlt in LXX und überfüllt das Metrum) und in der Rache, die Jahwe an den Verächtern seines Wortes nimmt, den thatsächlichen Beweis dafür zu erhalten und von aller Welt anerkannt zu sehen, dass er Jahwes Prophet ist. Jahwes Prophet zu sein, den Namen Mann Jahwes öffentlich zu führen, ist der höchste Vorzug, der einem Menschen zu Teil werden kann, nur hat Jer dieses Vorzugs bis jetzt nicht froh werden können, weil ihn alle hassen und beschimpfen. Das wird nun wunderbar ergreifend in den folgenden Strophen ausgeführt. **17.** ***Nicht sass ich und jauchzte Im Kreis der Scherzenden, Ob deiner Hand sass ich einsam, Denn mit Grimm fülltest du mich.*** Die Stellung des וָאֶעְלֹז hinter יָשַׁבְתִּי, dessen Ergänzung es bildet (ich sass jauchzend), mag in die gegenwärtige Wortfolge verändert sein, weil בְּסוֹד allerdings von יָשַׁבְתִּי abhängt, aber die durch das Metrum indicierte ursprüngliche Wortfolge wirkt poetischer. Die „Hand" ist wie Jes 8 11 ein Ausdruck für die Gewalt, mit der die gottgewirkte Ekstase das menschliche Medium des Gotteswortes „packt". Einen anderen Ausdruck für dieselbe Sache und zugleich für den Inhalt und Charakter eines solchen Augenblicks bietet das letzte Sätzchen, dem wir schon 6 11 in ähnlicher Fassung begegneten (die LXX hat auch hier מְלָאתִי), das den Zustand der Psyche des Propheten unheimlich malt. Jeremia würde, wenn er seiner Natur folgen dürfte, so gern an fröhlicher Geselligkeit teilnehmen, aber er sieht sich von ihr ausgeschlossen durch den Druck von oben her, durch Visionen und Auditionen, die Zorn verkündigen; sein Herz ist erfüllt, seine Seele gespannt von den düstersten Erwartungen. Wie könnte er mit den scherzenden Jünglingen sich harmloser Freude hingeben, wenn er sie erschlagen vor sich sieht! **18.** ***Warum ward mein Schmerz ewig Und meine Wunde unheilbar? Wahrlich, du wurdest mir wie ein Lügenbach, Wasser, die nicht verlässlich sind.*** מֵאֲנָה הֵרָפֵא ist eine Erklärung für אֲנוּשָׁה und zu streichen. Das Bild vom Lügenbach wird Hiob 6 15 ff. weiter ausgeführt: wer durch die Wüste wandert, rechnet darauf, an dem und dem Ort Wasser zu finden; betrügt ihn diese Erwartung, so muss er umkommen. So hat Jeremia auf Jahwes helfendes Eingreifen gerechnet, aber er hat sich darin getäuscht. Ein starker Vorwurf! Jetzt giebt ihm Jahwe Antwort **19ª**. Der Ergänzer hat gemeint, sie durch sein geliebtes: „darum so spricht Jahwe" besonders einführen zu müssen, und das Ungeschickte seines „Darum" offenbar gar nicht gefühlt. Das Metrum zeigt, dass Jeremia selber den Leser für klug genug hält zu merken, dass das Folgende von Jahwe gesprochen wird: ***Wenn du dich herwendest, wende ich dich her, Vor mir sollst du stehen, Und wenn du Edles ohne Gemeines hervorbringst, Wie mein Mund sollst du sein.*** Aus der gestellten Bedingung: wenn du dich herwendest, geht hervor, dass Jeremia v. 18 mit von Jahwe abgewandtem Gesicht gesprochen hat, wie einer, der sich zurückziehen möchte; überhaupt muss man sich diese oft leidenschaftlich erregten Gedichte als mit lebhaften Gesten vorgetragen denken; ja, als Jer dies Gedicht concipierte und aufs Papier warf, hat sich in seinem Geist ein lebhaftes Drama zwischen ihm und Jahwe abgespielt. Vgl. ausserdem zu Hiob 6 28 29. Wenn sich Jer wieder herwendet als einer, der zu

weiterem Dienst bereit ist, so nimmt Jahwe ihn an und lässt ihn „vor sich stehen", wie die obersten Beamten vor dem Könige, der bevorzugte Knecht vor dem Herrn und wie Gottesmänner vor Gott stehen vgl. I Reg 17 1. Man sieht, dass Jeremia nahe daran war, sein Amt verzweifelt von sich zu werfen. Aber da tritt ihm Jahwes Majestät vor die Seele; er spürt, dass er in Begriff war, nicht blos eine lästige Bürde, sondern den höchsten Vorzug, den ein Mensch erhalten kann, die höchste Stellung und das wichtigste Amt von sich zu stossen. Er fühlt, dass es für ihn eine Vergünstigung sein wird, wieder zugelassen zu werden; nicht er hat Bedingungen zu stellen, sondern Jahwe; wenn dessen Bedingungen erfüllt werden, so darf Jeremia wieder — Diener sein. Die Hauptbedingung ist, dass er nur Edles, nichts Niedriges (aus seinem Munde) hervorbringt; wenn er das thut, so soll er — nicht „Jahwes Mund", aber — wie Jahwes Mund sein, soll sein Wort als Jahwes Wort und er selber als dessen Bevollmächtigter gelten. Da man dem Jer keine Phrasen zutrauen darf, so ist in dieser Bedingung wohl ein Tadel wegen der vorher (v. 18) von ihm gesprochenen Worte enthalten. Ein Mann, der sich daran erfreuen will, dass Jahwes Name über ihm genannt ist, der darf nicht sprechen, wie ein gewöhnlicher Mensch, darf nicht murren oder gar aufbegehren. Das ist von Jahwe zugleich gütig und ernst gesagt. Jeremia aber vollzieht in diesem wunderbaren Gedicht eine Selbstreinigung an sich. Nachdem er, von der Verzweiflung übermannt, seinem bitter und leidenschaftlich erregten Gefühl den Zügel hat schiessen lassen, wird er von der höheren Stimme zur Besinnung zurückgeführt. Und er unterdrückt nichts von diesem ergreifenden Vorgange, weder das Wort der Qual, noch den Tadel, den das Daimonion in ihm darüber ausspricht. Eine wahrhaftige Seele, ein echter Gottesmann und zugleich ein Dichter von Gottes Gnaden! **19**[b]: „sie sollen sich zu dir wenden, du aber sollst dich nicht zu ihnen wenden" halte ich für unecht. Zunächst schon darum, weil es zu früh kommt, mehr aber noch deswegen, weil damit allem widersprochen würde, was wir sonst hören. Die „Verächter des Wortes Jahwes", die Hochmütigen (13 15 17) werden sich Jeremia nicht zuwenden, sondern ihn verfolgen und selber zu Grunde gehen, Jeremia aber wird sich zu ihnen wenden, sich um sie bemühen, so viel er nur kann. Der Halbvers ist ein übel angebrachtes Spiel mit dem Worte שׁוּב, sein Verf. ein Mann, der zu Jeremia und den anderen Grössen des Altertums wie zu höheren Wesen aufschaut und es für richtig halten würde, dass man ihm ähnliche Ehren erwiese, wie z. B. Hiskia dem Jesaia in Jes 37 2 oder Obadja dem Elia I Reg 19 (vgl. auch Jer 37 3). **20**[a]. ***Und ich mache dich für dies Volk da Zur unersteiglichen Mauer, Und stürmen werden sie wider dich*** (lies עָלֶיךָ), ***Doch dich nicht überwinden.*** נְחֹשֶׁת, neben בְּצוּרָה unnütz, in der LXX hinter letzterem Wort stehend, also dort schwerlich ursprünglich, metrisch nicht möglich, ist ein Citat aus 1 18. Jetzt erst kommt die Verheissung für Jeremia. Er soll sich aus den Angriffen auf seine Person nichts machen; man wird ihm nichts anhaben können. Dies Bewusstsein hat ohne Zweifel den Jeremia von jetzt an nicht mehr verlassen. Das zweite Distichon ist 1 19 benutzt, ebenso der Anfang der Schlussstrophe **20**[b] **21**, die Zusätze erhalten hat: ***Denn ich bin mit dir, Dir zu helfen, Dich zu reissen aus der Hand der***

Bösen, Aus der Faust der Tyrannen. Schreibe אָנֹכִי für אֲנִי und streiche nach der LXX נְאֻם־י׳ וְהִצַּלְתִּיךָ, sowie וּפְדִתִיךָ, das in LXX FA fehlt und ohnehin das Schicksal des vorhergehenden Verbums teilen muss. Natürlich ist auch die Pausalaussprache zu ändern, demnach: לְהוֹשִׁיעֲךָ וּלְהַצִּילֶךָ. Die עָרִיצִים sind wohl der König Jojakim und jene Grossen, die dem Jer feindlich gesinnt waren.

Cap. 16

ist ein sehr interessantes Capitel, aber nicht von Jeremia geschrieben, wenn auch in v. 5-7 einige echte Strophen verwertet sind. Denn überall finden wir die Ausdrücke und Wendungen der Ergänzer, ihren breiten Stil, ihre strengen Ansichten über das vorexilische Volk und ihre harten Drohungen mit deren bekannter Begründung. Jedenfalls sind zwei Ergänzer thätig, wie schon öfter beobachtet werden konnte, da v. 14 und 15 den Zusammenhang unterbrechen; auch v. 19–21 scheint von dritter Hand herzustammen. Die Einleitung des MT (die der LXX ist kürzer)

1 führt wie oft (z. B. 13 3 8) Jer redend ein. Jer soll **2** „an diesem Ort“ (vgl. zu 7 3) weder Weib noch Kind haben. Es ist möglich, dass dieser Satz sich auf eine Äusserung Baruchs stützt; Jer scheint in der That nicht verheiratet gewesen zu sein, wird auch nach seiner unfreiwilligen Übersiedelung von „diesem Ort“ nach Ägypten nicht mehr geheiratet haben. In **3** gleitet wieder der Autor von dem „so spricht Jahwe“ in unmerklichem Übergang in die direkte Rede hinein; hier stört es freilich nicht so wie 11 21 12 14 14 15. Das Hiph. הוֹלִיד für „zeugen“ wie im Priestercodex, während die älteren, aber auch manche jüngeren Schriftsteller יָלַד sagen. Ob der Verf. יִלֹּדִים, gebürtig, beabsichtigt hat, ist die Frage; יְלוּדִים ist natürlicher. Er schreibt entsetzlich weitschweifig, aber vielleicht klingt ihm das schwungvoll. **4.** „Seuchensterbungen sollen sie sterben“. Das מְמוֹתֵי wahrscheinlich aus Hes 28 8. Der „Mist auf dem Acker“ pflegt bei diesen Drohungen nicht zu fehlen; vielleicht ist nach 8 2 יֵאָסְפוּ für יִסָּפְדוּ zu schreiben. Auch „Schwert und Hunger“ wird immer repetiert, und der Schluss: „ihre Leichen verfallen den Vögeln u. s. w.“ ist wörtlich so 7 33 zu lesen. Die Ergänzer schwelgen in diesen abschreckenden Bildern, während dem Jeremia bei dem Gedanken an das bevorstehende Unheil das Herz blutet. In der LXX sind die beiden Sätze v. 4b umgestellt. **5.** Wenn das כִּי, mit dem der MT das beliebte „so spricht Jahwe“ einführt, ursprünglich ist (in der LXX fehlt es), so ist das ein leiser Wink, dass der Autor im Folgenden jeremianische Worte citiert, die seine eigenen Ausführungen stützen sollen und sie allerdings, wenn sie nicht einen ganz anderen Geist hätten, besser stützen könnten, als die Versicherung, dass sie von Jahwe herrühren. Das Gedicht Jeremias ist diesmal stärker als gewöhnlich mit Zusätzen der Ergänzer vermehrt, um es den Ausführungen der vorhergehenden Verse etwas mehr anzunähern, doch fehlt zum Glück ein gut Teil noch in der LXX. Die erste Strophe lautet: *Nicht komme in das Haus ausgelassenen Kreischens, Noch gehe zu klagen, Denn ich nehme weg meinen Frieden Von diesem Volk da.* מַרְזֵחַ ist nach Amos 6 7 das Kreischen der Zecher und man hat keinen Grund, es hier anders zu verstehen. Der lärmenden Trinkgesellschaft steht zur Seite das Haus der Totenklage. Jeremia soll sich weder an den Freuden (vgl. 15 17), noch an den Leiden seines Volkes mehr beteiligen, denn die Katastrophe steht

vor der Thür. Wieder ein Vers von unheimlicher Gewalt! Ein älterer Zusatz: „bezeige ihnen kein Mitleid“ weist sich durch sein לָהֶם, das in dem Gedicht selber beziehungslos ist, als unecht aus. Die beiden anderen Zusätze „spricht Jahwe“ und „die Gnade und das Erbarmen“, letzterer eine Erklärung von שְׁלוֹמִי, sind noch jünger als die LXX. Jahwes „Friede“ ist natürlich nicht sowohl „Gnade und Erbarmen“, als der durch Jahwe aufrecht erhaltene gegenwärtige Bestand der Gesellschaft. Auch wird Jahwe dem Jer schwerlich verbieten, Mitleid mit dem Volk zu haben und zu zeigen; er soll nur nicht mehr so mit den anderen leben, als bleibe der jetzige Zustand bestehen, als könne man sich noch der Freude des Lebens hingeben und müsse den beklagen, den der Tod hinwegrafft. Von **6** fehlt wieder die erste Hälfte in der LXX; der Satz, dass die Grossen und die Kleinen sterben werden, gehört nicht in den Gedankengang des Gedichts, die Bemerkung: sie werden nicht begraben werden, zeugt von einem vollkommenen Missverständnis der Meinung des Propheten. Denn Jer spricht nicht von der Strafe des versagten Begräbnisses, sondern schildert den fürchterlichen Zustand der Friedlosigkeit, wo die Menschen, für ihr eigenes Leben zitternd, nicht daran denken, die von Sitte und Herkommen geforderten Bräuche bei einem Todesfall zu vollziehen, und die Toten ohne Sang und Klang begraben. Die erste Strophe lautet: ***Nicht wird man klagen um die Toten, Noch sich ritzen Und nicht für sie sich kahl scheeren [Noch sich Einschnitte machen].*** Der vierte Stichos ist leider ausgefallen; er wird eine weitere Handlung aus der grossen Zahl der symbolischen Trauerriten genannt haben, z. B. וְלֹא יִשְׂרְטוּ שָׂרֶט. Im ersten Stichos müssen, wenn nicht zwischen v. 5 und 6 eine Strophe ausgefallen ist, diejenigen genannt sein, denen die Trauer gilt; lies daher לְמֵתִים für לָהֶם. Im zweiten und dritten Stichos werden die Verben nach der LXX in den Plur. zu setzen sein. Alle jene Handlungen sind ein Ausdruck dafür, dass man mit dem Toten vereint bleiben will; eigentlich sollte man sich selber auch töten, aber durch das ihm geopferte Haar (vgl. zu 7 29) und Blut bleibt man wenigstens in magischer Verbindung mit ihm. Unser Prophet erwähnt diese Riten ganz harmlos, wie auch andere ältere Propheten thun (Amos 8 10 Micha 1 16). Dagegen fanden allmählich die Freunde des Gesetzes heraus, dass diese Selbstweihung für die Toten mit der Weihung für Jahwe in Widerspruch stehe, und verboten sie (Dtn 14 1 Lev 19 28 21 5). **7.** ***Und nicht wird man Brot brechen dem Trauernden, Ihn zu trösten ob des Toten, Noch ihn trinken lassen den Tröstungsbecher Wegen seines Vaters und seiner Mutter.*** Lies mit Giesebrecht nach der LXX לֶחֶם für לָהֶם, ferner לְאָבֵל für עַל־אָבֵל (Hieronymus); streiche אוֹתָם als unnötigen und noch dazu falschen Acc. zu יַשְׁקוּ, dessen Objekt sich aus dem vorhergehenden נַחֲמוֹ ergänzt. Ähnlich wie noch heute die Trauergäste die jüdische Witwe zu hindern suchen an der Zerreissung ihrer Kleider, so suchen sie zur Zeit des Jeremia den Sohn davon abzubringen, den Eltern in den Tod nachzufolgen, indem sie ihn durch Darreichung von Speise und Trank in das Leben zurückführen, dem er sich (scheinbar) durch Verweigerung der Nahrung entziehen will. Wenn aber, will Jeremia sagen, das Schwert über allen schwebt, denkt keiner daran, einen anderen dem Leben zu erhalten, der es ja doch auch nur symbolisch von sich

wirft und überdies in einer solchen Zeit auch wohl selber auf die Ausführung jenes sinnvollen, aber gewiss längst seiner ursprünglichen Bedeutung entkleideten Spiels verzichten wird. Die Landesnot wird alle Bande der gesellschaftlichen Ordnung und Sitte zerreissen; man wird die Leichen so beseitigen, wie es Am 6 9 10 geschildert wird. Dem ersten Stichos unseres Gedichtes (in v. 5a) widmet der Ergänzer in **8** noch eine kleine Paraphrase, die herzlich überflüssig ist. Aber sie soll ihm dazu verhelfen, ein paar andere Ausdrücke anzubringen, die hier nicht fehlen dürfen, obgleich sie zum Teil schon 7 34 benutzt sind. Jahwe der Heere, der Gott Israels, heisst es **9**, vertilgt aus „diesem Ort" die „Stimme des Bräutigams und der Braut" u. s. w. und zwar „vor eueren Augen und in eueren Tagen": so drückt ein grundprosaischer Mensch das aus, was Jeremia mit zitternder Seele und zuckendem Herzen in lebendigen Bildern ausstreut. Wenn uns Jeremia so packt, dass seine Zeit für uns Gegenwart wird, dass wir mit ihm schaudern und uns ängstigen, macht uns sein Ergänzer plötzlich klar, dass es sich ja eigentlich um längst vergangene Dinge handelt und um Menschen, die ihre gebührende Strafe vor so und so viel hundert Jahren empfangen haben. In **10** wieder die kindliche Anknüpfung mittelst Frage und Antwort wie 13 12 15 2; Jahwe regelt den Verlauf des Gesprächs von vornherein. Das Volk spricht so, als ob ihm die Drohungen ganz etwas Neues und nicht längst bekannte und mit Hohn zurückgewiesene Dinge seien, und Pseudojeremia wiederholt **11** mit einer wunderbaren Geduld die trivialen Anklagen wegen des Götzendienstes und des Ungehorsams gegen die Thora, dessen sich schon die Väter und **12** noch mehr die Zeitgenossen Jeremias in ihrer „Herzenshärtigkeit" (3 17) schuldig gemacht haben sollen (7 26). Dann die übliche Drohung mit dem Exil **13**: Jahwe wird die Juden in ein gänzlich unbekanntes Land „schleudern" (Nachahmung von Jes 22 17 vgl. Jer 7 15). Babylonien war nichts weniger als ein unbekanntes Land; die Phrase geht mit dem Prediger durch. Dies auch in der Versicherung, dass die Juden im Exil „Tag und Nacht" fremden Göttern dienen müssen. In einem fremden Lande muss man dessen Göttern insofern „dienen", als man die im ganzen socialen Leben sich geltend machenden Bräuche zu respektieren, unter Umständen im Schwur vor Gericht, bei Kauf und Verkauf sich der Namen der herrschenden Gottheiten zu bedienen, vielleicht auch Abgaben an die Heiligtümer zu entrichten hat; dagegen kann vom eigentlichen Kult gar nicht die Rede sein, denn zu diesem hätte man die fremden Kolonisten nicht einmal zugelassen, wenn sie gewollt hätten. Übrigens beweist allein schon Hesekiels Schrift, dass die Chaldäer den Juden die Ausübung der Jahwereligion durchaus nicht verkümmerten, und dasselbe hätte der Autor aus Baruchs Mitteilungen entnehmen können (29 7); die ganze Drohung ist hier viel mehr Phrase als I Sam 26 12, woher sie genommen sein mag. Der Schluss von v. 13 verrät die späte Abfassung auch in der Sprache; חֲנִינָה ist eine junge Bildung, für אֲשֶׁר hätte ein älterer Schriftsteller כִּי oder mindestens יַעַן אֲשֶׁר geschrieben. אֶתֵּן des MT ist wohl besser als יִתְּנוּ der LXX. Die Verse

14 15 sind identisch mit 23 7 8, selbstverständlich mit kleinen Abweichungen. Die Verse passen gar nicht in unseren, dagegen sehr gut in den Zusammenhang

von 23 1–8. Wie sie hierher geraten sind, weiss ich nicht. Haben einmal Cap. 16 und 23 neben einander gestanden? Es ist mit manchen Stücken, besonders mit den grösseren Einsätzen, allem Anschein nach viel hin und her geschoben worden. Dagegen werden in

16–18 die Drohungen fortgesetzt, aber freilich in einer Weise, dass diese Verse von einer anderen Hand abgeleitet werden müssten, wenn wir einen besseren Schriftsteller vor uns hätten. Denn in v. 13 sind die Juden schon in Babylonien, in **16** dagegen noch in Palästina und sollen erst gefangen werden. Die Feinde und Fänger kommen zuerst als Fischer — vielleicht nach Amos 4 2 —, „danach" als Jäger. Das „danach" scheint anzudeuten, dass der Autor zwei Wegführungen auseinander halten will; die erste Wegführung, unter Jojachin, war nur ein Fischfang, dem noch mancher Fisch entkommt, die zweite, unter Zedekia, holte auch den letzten Judäer aus den Felsenspalten heraus, in die sich das Volk verkriechen muss, da es Jes 2 19 7 19 vgl. Jer 4 29 so geweissagt ist. In v. 16[b] müsste רַבִּים die Bedeutung „Schützen" haben und צַיָּדִים Apposition dazu sein, wenn es nicht wegen v. 16[a] wahrscheinlicher wäre, dass רַבִּים als Adj. hinter צַיָּדִים stehen muss; es liegt vermutlich nur ein schlecht berichtigtes Abschreibeversehen vor. **17** begründet die Drohung noch einmal. Der erste Satz wie Amos 9 8. Drohung und Begründung werden noch einmal in **18** zusammengefasst. רִאשׁוֹנָה fehlt in der LXX; es ist vollkommen sinnlos, da ein „hernach" fehlt und natürlich aus v. 14 15, die für diesen Autor hier gar nicht existieren, nicht entlehnt werden darf; wahrscheinlich ist es aus einer Dittographie von משנה durch Konjektur hergestellt. Für meine zu Jes 40 2 ausgesprochene Meinung, dass Deuterojesaia auf unsere Stelle Bezug nehme, sage ich pater peccavi; unser Autor ist viel jünger. Die Sünde der Juden, die ihre Expatriierung veranlasste, war die Entweihung des Erblandes Jahwes (vgl. 2 7 3 9). Die Entweihung geschah durch „die Leichen (נְבֵלָה ist Collect.) ihrer Scheusale" vgl. Lev 26 30; die toten Götzen sind Aas, Aas aber verunreinigt den Ort, wo es sich befindet. Eine gut rabbinische Beweisführung für die Notwendigkeit des Exils, aber keine prophetische. Wieder von einer anderen Hand müssen

19 20 abgeleitet werden, da sie im Ton und Inhalt stark vom übrigen Capitel abweichen. Unter Anrufung Jahwes als der Stärke und Zuflucht des Frommen wird **19** versichert, dass ihn künftig die Heiden aus der ganzen Welt aufsuchen und bekennen werden, dass ihre Väter „nur Lüge erbten". Es ist möglich, dass der Verf. dieser Verse mit dem von 10 1–3[a] 5[b] 10 12–16 identisch ist, der Jahwe das „Erbe Israels" nennt. Dazu würde auch die Frage **20** passen: „sollte der Mensch sich Götter machen, wo sie doch keine Götter sind?" Zu v. 20[b] vgl. 2 11. Nicht an v. 19 20, sondern an v. 18 schliesst sich

21 an, der im Stil Hesekiels und des sog. Heiligkeitsgesetzes im B. Leviticus den götzendienerischen Juden droht, dass sie Jahwe kennen lernen sollen. Dreimal das Verbum יָדַע! Die LXX hat eine bessere Wortstellung, indem sie אֶת־יָדִי von מוֹדִיעָם abhängig macht. Für בַּפַּעַם liest sie wohl besser בָּעֵת (vgl. zu 10 18). Der Satz: sie werden erkennen, dass mein Name Jahwe ist, empfängt seinen dürftigen Sinn aus einer emphatischen Cumulation alles dessen, was sich

im Lauf der Zeit an und um diesen Eigennamen angesetzt hat: Jahwe der Heere, Gott Israels u. dgl.; eigentlich stammt aber dieser pathetische Satz wohl aus dem vulgären Leben: ihr sollt mich, den NN., kennen lernen.

Cap. 17

ist eine seltsame Sammlung von Gedichten, Sprüchen und Reden, von denen dem Jeremia das Wenigste angehört und zwischen denen meist kein Zusammenhang besteht. Es nützt deshalb auch nichts, im Allgemeinen darüber zu reden oder auch nur den Inhalt anzugeben. Das erste Stück,

17 1–4, fehlt in der LXX, vielleicht nur deshalb, weil der Schreiber ihrer Vorlage oder der Übersetzer sich zu erinnern glaubte, das Stück schon gebracht zu haben, aber in 15 13 14 hat auch die LXX nur zwei von den vier Versen, nämlich v. 3 4. Der Text ist in einem schlimmen Zustande, sodass vielleicht nicht mit voller Sicherheit entschieden werden kann, ob das Gedicht von Jeremia stammt oder nicht. Ich gehe von der Meinung aus, dass es zu seinen älteren Dichtungen, den Skythenliedern, gehört. Wie es an seinen jetzigen Platz geraten ist, das können wir nicht mehr wissen. Man kann etwa annehmen, dass Jeremia es bei dem Diktat der ersten Buchrolle 36 1 ff., die nicht allzulang werden durfte, überging und es bei der Wiederherstellung der Rolle nachträglich aufnahm.

1ᵃ⁻ᵟ. ***Die Sünde Judas ist geschrieben Mit eisernem Griffel, Mit diamantener Spitze gegraben Auf die Tafel ihres Herzens.*** Vielleicht thäte man besser, לִבְּכֶם zu schreiben, da im Folgenden das Suffix der 2. pers. steht. Ob der Prophet יְהוּדָה und nicht vielmehr יִשְׂרָאֵל oder עַמִּי geschrieben hat, bleibe dahingestellt. Der Vers besagt: wenn du auch noch so weit entfernt bist, dich schuldig zu fühlen (vgl. 2 35), dein Gewissen klagt dich doch an. In der zweiten Strophe **1ᵋ–3ᵃ** spricht Jer von den Zuständen in der Landschaft wie in Cap. 2–4; schon darum liegt die Annahme nahe, dass das Gedicht der früheren Periode entstammt, obwohl der Prophet allem Anschein nach stets mit der Landschaft, wo die Güter seiner Familie lagen, in Fühlung blieb. Die zweite Strophe wird noch von den Verben der ersten beherrscht: ***Auf die Hörner eurer Altäre, Auf [jeden] grünen Baum, Auf die Hügel, die hohen, Die Berge im Feld.*** Lies עַל־קַרְנוֹת nach den parallelen Ausdrücken, ferner הַגְּבָעוֹת, da auch das Adject. den Artikel hat; vor עֵץ setze ich כָּל־ ein, das hinter עַל leicht ausfallen konnte, aber notwendig ist. Dass die Aussprache הֲרָרִי בַּשָּׂדֶה sinnlos ist, sollte keines Beweises bedürfen; was soll man sich denn unter Jahwes Berg im Felde vorstellen? als Anrede an den Berg Zion wäre der Ausdruck doch abgeschmackt, da der Zion nicht im Felde liegt und, wenn er es thäte, nicht danach benannt werden könnte; auch Jahwes Bergland, Palästina, liegt nicht „im Felde". Selbstverständlich ist mit den alten Übersetzern הֲרָרֵי zu punktieren und der Ausdruck ebenso zu verstehen wie 13 27; über die Präposition zwischen dem Stat. constr. und dem abhängigen Nomen s. Ges.-Kautzsch[26] § 130 a. Also: an allen grünen Bäumen, allen (einsamen) Bergen ist Israels Sünde zu lesen, nämlich die Sünde des hurerischen und oft blutigen Kults der Baale. Den Anfang von v. 2 nimmt eine Glosse zu v. 1ᵇ ein: „wenn ihre Söhne an ihre Altäre und Ascheren denken": dann zeigt sich nämlich, dass Judas Sünde dem Herzen, d. h. hier: dem Gedächtnis, eingeprägt ist; die Zeitgenossen des Glossators wissen noch davon, wohl auch deswegen, weil sie noch allerlei Kultstätten aus der Vergangenheit kennen. Die Ascheren (Sing. אֲשֵׁרָה) sind

Pfähle neben den Altären und dienen dazu, die Gegenwart des Numens zu versinnlichen. Dass dieser Satz sich innerhalb des eigentlichen Textes nicht konstruieren lässt, zeigen die künstlichen Erklärungsversuche oder Textänderungen der Exegeten. Die Altäre in Mazzeben zu verwandeln wäre ganz falsch, da die Glosse gerade auf die Altäre in v. 1 Rücksicht nehmen muss. Was jetzt noch folgt, findet sich auch in 15 3 4. Ob die dritte Strophe **3** (von חֵילְךָ an) = 15 13 von jeher unmittelbar auf v. 2 folgte und dazwischen nichts verloren gegangen ist, lässt sich bei dem Zustand des Textes nicht feststellen; sachlich bildet sie eine gute Fortsetzung zu v. 1 2, stilistisch vermisst man einen Übergang. Die starke Verschiedenheit der drei Recensionen des hebr. und des griechischen Textes giebt, wie gewöhnlich da, wo wir über mehrere Recensionen verfügen, Anlass zu wenig erbaulichen Reflexionen über die Sicherheit des uns überlieferten Textes. In der ersten Vershälfte verdient 15 13 MT den Vorzug. In der zweiten Vershälfte ist mit 17 3 das ו vor בְּכָל־ zu streichen, hingegen nach 15 3 חטאת mit dem Suffix zu versehen. Das erste Wort lautet 17 3b במתיך, 15 3b MT לא במחיר, LXX מחיר; keine von den beiden Lesarten des MT giebt einen Sinn, denn die „Höhen" bilden keine Parallele zu Vermögen und Schätzen, gaben auch, wenn es Höhenheiligtümer sein sollen, dem Feind wenig zu rauben, und der Ausdruck „nicht um einen Kaufpreis" ist im Zusammenhang einfach lächerlich: könnte man etwa sein Geld für Geld verkaufen? ohnehin ist das לֹא augenscheinlich schlankweg hinzugesetzt. Dagegen passt die Lesart der LXX vortrefflich; ich schreibe daher: אֶתְּנָה מְחִיר. Die Strophe lautet: ***Dein Vermögen und deine Vorräte Gebe ich der Plünderung preis Als Lohn für deine Sünden In allen deinen Grenzen.*** Nach Hos 2 7 schaffen die Baale dem Volk seine Vorräte, Korn, Most, Flachs u. s. w.; alle diese angeblichen Gaben der Flurgötter wird Jahwe dem Volke nehmen, wie ähnlich auch Hos 2 11 gedroht wird. Auch nach dieser Strophe scheint das Gedicht zu den Skythenliedern zu gehören, die den Bauern drohen, dass der Feind ihre Ernte, ihre Schafe und Rinder u. s. w. fressen soll vgl. z. B. 5 17. Es fragt sich, ob diese Annahme auch durch die Schlussstrophe **4** bestätigt wird. V. 4 enthält zunächst einen Satz, der nach berichtigtem Text lautet: „und du wirst deine Hand los lassen von deinem Erbe, das ich dir gegeben habe" (lies mit J. D. Michaelis u. a. nach Dtn 15 2 יָדְךָ für וּבְךָ), aber dieser Satz fehlt in 15 14 MT und LXX, ist prosaisch und im Metrum nicht unterzubringen, ist also eine Randglosse, die das Folgende auf das babylonische Exil deutet. Diese Deutung ist jedoch falsch, denn einem Jeremia kann man nicht zutrauen, dass er Babylonien ein unbekanntes Land genannt hätte. Der Prophet denkt vielmehr an Wegschleppung der Einwohner in die Sklaverei und zwar durch die Skythen, deren Land auch dem Jer unbekannt ist: ***Und ich lasse dich dienen deinen Feinden In einem Lande, das du nicht kennst, Denn ein Feuer ist entfacht in meinem Zorn, Das für immer brennt.*** Lies וְהַעֲבַדְתִּיךָ nach 17 4 und der LXX von 15 14, denn bei dem וְהַעֲבַרְתִּי in 15 14 MT würde ein עָלֶיךָ vermisst und wäre מֵאֶרֶץ nötig. Dagegen fehlt in 15 14 richtig das prosaische und metrisch überschüssige אֲשֶׁר. Ebenso ist קֹדְחָה 15 14 besser als קְדַחְתֶּם 17 4 vgl. die Stelle Dtn 32 22, die von der unserigen beeinflusst sein dürfte. Endlich ist 17 4 עַד־עוֹלָם

statt עֲלֵיכֶם 15 14 zu lesen. Es ist schwer begreiflich, dass die grosse Menge von Schreibfehlern, eigenmächtigen Abschreiberzusätzen und Glossen in sämtlichen ATl. Texten, von denen wir zwei (nur zwei!) Recensionen besitzen, nicht von Anfang an den Theologen die Augen über die Zuverlässigkeit des Textes geöffnet hat und dass sich noch jetzt nicht selten ein Lärm erhebt, wenn man ein אֲשֶׁר streicht oder ein Suffix verändert oder gar eine Glosse aus dem Text weist.

17 5–8 enthält zwei zusammengehörige Sprüche über den Fluch des Vertrauens auf Menschen und den Segen des Gottvertrauens. Sie sind, wie Ps 1, der sie benutzt, in poetischem Stil abgefasst, der jedoch auf ein strenges Versmass verzichtet, wenn v. 7^b echt ist. Streicht man aber diesen leeren Stichos, so erhält man zwei gleichgebaute Achtzeiler, von denen je der erste Stichos zwei, die übrigen drei Hebungen haben. Der Redaktor sieht das Gedicht für ein Gotteswort Jeremias an, aber die Einleitungsformel: so spricht Jahwe, hat hier so wenig Berechtigung wie z. B. 9 22. Ob Jeremia oder ein anderer diese Sprüche verfasst hat, darüber mag es keine absolute Entscheidung geben; will sie jemand dem Propheten zuschreiben, so kann man ihm das nicht wehren, obgleich Jeremia selber trotz seines Gottvertrauens sich für den unglücklichsten Menschen auf Gottes Erdboden hielt und den Tag seiner Geburt verfluchte. Jedenfalls ist aber nicht denkbar, dass Jeremia diese Sprüche jenem Buch einverleibt hätte, das Baruch vorlesen sollte, oder auch dem neuen Buch, das er mit Zusätzen von derselben Art, wie sie das erste Buch charakterisierte, bereicherte; denn mit seinem Prophetenamt haben sie nichts zu thun, und wenn man einem ganzen Volk den Untergang weissagt, so denkt man gewiss nicht daran, ein solch idyllisches Friedensgemälde mitten unter die Bilder von der grossen Zertrümmerung zu setzen. Geht das Volk zu Grunde, so kommt auch „der Baum am Wasser“ nicht heil davon. Es ist daher geraten, diese Sprüche nicht für das Charakterbild des Jeremia zu verwerten, sie eher für ein fremdes Gedicht zu halten, das man durch Eintragung in das Jeremiabuch vor dem Untergange zu schützen gedachte und das mit seiner Betonung der Vergeltungslehre viel eher nach-, als vorexilisch ist. Der erste Achtzeiler

5 6 zerfällt deutlich in zwei Hälften. In **5** könnte אָרוּר heissen: verflucht sei, heisst aber hier: verflucht ist. גֶּבֶר ist ein absichtlich poetischer Ausdruck, dagegen nähert אֲשֶׁר sich wieder der prosaischen Sprache. Der Gegensatz zwischen בָּשָׂר und der höheren Welt der רוּחַ ist uralt, dagegen der Gedanke, dass man sich auf die Kraft der Menschen nicht verlassen kann und soll, erst die Frucht der jesaianischen Prophetie, die dem Menschen den Verzicht auf Selbsthilfe und Menschenhilfe und das Abwarten des göttlichen Thuns vorschreibt. Jesaia thut das jedoch wesentlich mit Rücksicht auf die Lage seiner Zeit und auf seinen Glauben an einen grossen Weltplan Jahwes, in den die Judäer nicht hineinpfuschen sollen; hier ist daraus ein gemeingültiger Satz geworden und wird ganz allgemein das Vertrauen auf das „Fleisch“ mit dem Abweichen des Herzens von Jahwe in Zusammenhang gebracht. Das entspricht einer Entwicklung, die sich ewig wiederholt: zuerst die konkrete Vorschrift für einen gegebenen Fall, dann deren Verallgemeinerung zu einer absoluten Regel, zuerst der Prophet, dann der Theologe. In der zweiten Hälfte **6** wird das אָרוּר expliciert und das verfluchte Dasein eines Mannes, der sich auf Menschen verlässt, veranschaulicht an dem עַרְעָר in der Steppe. Nach dem Gegensatz in v. 8 zu urteilen, muss ע' eine Pflanze bedeuten, die man jedoch nicht näher kennt. Die LXX hat „wilder Tamariskenstrauch“. Es wird eine Pflanze sein, die „nackt“, kümmerlich aussieht, also nicht die immergrüne Tamariske, eher ein dornenartiges Gewächs. Die folgenden Sätze beziehen sich zunächst auf

den גֶּבֶר, aber so, dass sie auch auf jene Pflanze zutreffen. Er wird nicht „sehen“, d. h. erleben, „dass Glück kommt“. חֲרֵרִים, ἅπ. λεγ., von חָרַר, glühen, vgl. צְחִיחָה Ps 68 7; וְלֹא תֵשֵׁב, ein verkürzter Relativsatz, vertritt ein zweites Adjektiv: „und unbewohnbar“; יָשַׁב, wohnen, für: bewohnt sein, wie v. 25. Ps 1 schildert den Gottlosen ganz anders, nämlich als Übertreter der Thora und frivolen Religionsspötter, lässt auch durchblicken, dass es den Gottlosen gar nicht so schlecht geht, kündigt ihnen darum die Ausrottung im Endgericht an. Der zweite Achtzeiler,

7 8, kann sich in der Charakterisierung des frommen Menschen **7** kürzer fassen. Der ist „gesegnet“ (בָּרוּךְ bedeutet natürlich hier nicht: gepriesen), weil er auf Jahwe vertraut. V. 7ᵇ wiederholt einfach den vorhergehenden Stichos; auch ist es nicht gerade eine Empfehlung für ihn, dass er mit וְהָיָה beginnt wie der folgende Satz v. 8, es aber ganz anders braucht. Der Stichos ist von jemand hinzugesetzt, der v. 7ᵃ zu kahl fand und mit einem leeren Wortgeklingel nachhelfen zu können glaubte. Die Explikation des בָּרוּךְ in **8** ist vom Verf. von Ps 1 zum Teil wörtlich abgeschrieben, doch so, dass der Psalmist bescheidener Weise unserem Verf. die poetischsten Stichen belässt und sich mit den gewöhnlicheren Wendungen begnügt; er wendet sie an auf den Mann, der Tag und Nacht im Gesetzbuch studiert und vor den Religionsverächtern den gebührenden Abscheu hegt, auf den Schriftgelehrten und dessen Jünger. Jemand will die Abhängigkeit des 1. Ps.s von unserem Gedicht damit beweisen, dass in der nachexilischen Zeit 350 (?) Jahre, in der vorexilischen seit dem Deuteronomium 35 Jahre für Abfassung von Ps 1 zur Verfügung stehen, also die Wahrscheinlichkeit für die nachexilische gegenüber der vorexilischen Zeit sich wie 10 zu 1 verhalte. Wenn unsere Kommentare in die Hände von Laien kämen, so würde man das nicht nacherzählen dürfen, ohne unseren geringen wissenschaftlichen Kredit vollends zu zerstören. Dabei ist noch ganz unwahrscheinlich, dass unser Gedicht selber etwas mit Jeremia zu thun hat. Ein Baum, der am Wasser gepflanzt ist, seine Wurzeln zum (lies אֶל für עַל) Bach oder, wohl besser, zur künstlichen Wasserzuleitung (יוּבַל nur hier) entsendet, der fürchtet sich nicht (lies יִרָא mit dem Ktib und der LXX), wenn Hitze kommt, sein Laub (עָלֵהוּ ist Kollekt.) bleibt grün; selbst im Jahr des Wassermangels (14 1) ist er unbekümmert und „weicht nicht“, lässt nicht ab, Frucht zu bringen. Das Bild ist sehr schön und für den, der an eine gerechte und ausreichende Vergeltung in dieser Welt glaubt, sehr erquicklich — aber dass Jeremia in einer Zeit, wo alles aus den Fugen ging, ein solch idyllisches Bild ausmalen konnte, ist so unwahrscheinlich, wie nur möglich. Wie kann selbst der Frömmste „unbekümmert“ sein, grünen und Frucht bringen, wenn die allgemeine Verwüstung über seinen Wohnsitz und sein ganzes Volk hereinbricht, auch wenn er selber verschont bleiben sollte? Jer ist doch bis zum Tode betrübt über die Zerschmetterung seines Volkes, die sogar noch gar nicht da ist, noch kommen soll: wird er, wenn er auch Leben und Habe rettet, sich wie ein Baum am Wasser vorkommen? Wie Jer darüber wirklich denkt, das kann man aus seinem rührenden Trostwort an Baruch Cap. 45 ersehen (ich reisse aus, was ich gepflanzt habe, sagt Jahwe zu Baruch, bringe Unheil über Alle,

und du wolltest grosse Dinge verlangen? begnüge dich mit der Rettung deines Lebens!) Eher als v. 5–8 kann ich

17 9 10 dem Jeremia zuschreiben. Man könnte diese beiden gehaltvollen Disticha etwa als Reflexionen auffassen, die er gelegentlich in Form brachte und aufzeichnete, als Schnitzel, die er sich für künftige Verwendung aufhob, oder auch als Bruchstück eines Gedichtes, das von seiner Fortsetzung losgerissen ist. Das letztere scheint mir hier der Fall zu sein; ich halte v. 9 10 für die erste Strophe des Gedichtes, das v. 14 ff. fortgesetzt wird. Die Strophe **9 10**ª lautet: *Hinterhaltig ist das Herz und heillos, Wer mag es kennen? „Ich Jahwe erforsche das Herz, Prüfe die Nieren.“* מִכֹּל mag zugesetzt sein, da der erste Stichos überladen ist. Die LXX liest עָמֹק, tief, d. h. unergründlich, für עָקֹב; beides kommt sachlich so ziemlich auf dasselbe hinaus, aber עָמֹק mag ursprünglich sein, denn auch der Verf. von Ps 64 7 scheint es gelesen zu haben. Es fragt sich nun, ob das erste Distichon sagen will: man kann anderen Leuten nicht ins Herz sehen, oder: der Mensch kann sein eigenes Herz nicht völlig ergründen. Mich dünkt, im ersteren Fall würde es heissen: das Herz der Menschen. Der Verf., nach meiner Meinung Jeremia, spricht nicht über die Schlechtigkeit anderer Menschen, sondern über die Unberechenbarkeit des Herzens überhaupt, auch seines eigenen Herzens. Dann erinnert das erste Distichon an das Wort des Jahwisten Gen 8 21, dass das Menschenherz böse sei von Jugend auf, betont aber noch mehr die Unfähigkeit des Menschen, sich selber recht zu kennen, zu wissen, was für schlimme Triebe im Herzen schlummern können. Der Mann, der dies schreibt, muss an seinem eigenen Herzen Erfahrungen gemacht haben, die ihm Rätsel aufgaben. Er denkt, wie es scheint, an heillose Regungen, die mit seinem Willen zum Guten nicht in Einklang standen, an Versuchungen zum Bösen, die ein älterer Autor auf die Einflüsterung eines bösen Wesens zurückgeführt hätte, an solche Augenblicke, wo das זולל 15 19, das Gemeine, sich plötzlich hervordrängt und, wie Goethe sagt, „uns bändigt“. Gewiss war kein Mensch zu einer solchen Beobachtung und Entdeckung mehr geschaffen als Jeremia, der einerseits stark von Regungen und Stimmungen beeinflusst wird und andererseits eine so lautere, wahrhaftige Seele hat, dass er weder sich noch sogar der Welt seine Verirrungen verhehlt. Vielleicht ist es ein Nachklingen jenes inneren Sturms, von dem 15 10 ff. Zeugnis ablegt, gewesen, das diesen Gedanken hervorbrachte. Und dieser Gedanke ist wieder ein Schritt zu der Entdeckung des servum arbitrium, zu dessen völliger Erfassung freilich die Zeit noch nicht gekommen war: das „Gesetz in den Gliedern“ wurde erst gefunden, nachdem man sich an einem anderen Gesetz vergeblich abgemüht hatte. Wie aber Jer in 15 10 ff. von Jahwe zur Besinnung gebracht wird, so antwortet ihm auch hier Jahwe, dass es doch einen gebe, der des Menschen Herz kennt, nur einen, Jahwe selber. Das ist für einen frommen Menschen ein Trost, denn erstens ist doch Jahwe der Zeuge des guten Willens, wenn im Menschen das Böse, das er nicht will, einmal durchbricht, und zum anderen liegt darin der Gedanke, dass Jahwe dem Guten beisteht und ihn schützen wird vor den dunklen bösen Trieben; s. weiter zu v. 14 ff. **10**ᵇ ist eine Glosse, die aus 32 19ᵇ beigeschrieben ist und sich schon durch das ְ am

Anfang („und zwar um zu geben") als zugesetzt erweist. Die Glosse passt aber herzlich schlecht, denn der Weg und die „Frucht der Handlungen" sind ja nicht einmal für den Menschen etwas Verstecktes und Unbekanntes, und wenn Jahwe nach ihnen richtet, so wäre es gar nicht nötig, dass er Herz und Nieren prüft. Auch kommt es v. 9 10ª auf das Belohnen und Strafen gar nicht an.

17 11 ist wieder ein Maschal, von dem man nicht weiss, was es im B. Jeremia soll. Der dreihebige Vierzeiler lautet: *Ein Rebhuhn, das brütet, ohne* (die Eier) *gelegt zu haben, Ist der, der Reichtum erwirbt, aber mit Unrecht; In der Hälfte seines Tages muss er ihn aufgeben, Und an dessen Ende wird er ein Narr sein.* Das Bild im ersten Distichon beruht augenscheinlich auf einem Volksaberglauben, der dem Rebhuhn Eierdiebstahl zuschreibt. Unrecht Gut gedeihet nicht, will der Autor sagen. ימו des Ktib ist besser als יָמָיו des Qre, denn das Suffix von אַחֲרִיתוֹ bezieht sich auf יוֹם. Nach Jeremia wird auch das rechtmässig erworbene Gut bald die Beute der fremden Räuber werden. So wenig wie dieser Spruch hat auch das Psalmbruchstück

17 12–13 etwas mit Jeremia und seinem Buch zu thun. In **12** wird „der Ort unseres Heiligtums", der Berg Zion oder Jerusalem, ein „Thron der Herrlichkeit" wie 14 21 und „eine Erhabenheit von urher" vgl. Hes 20 40 genannt. Ersterer Ausdruck geht von der Vorstellung aus, dass Jahwes Majestät und himmlisches Weltregiment auf dem Zion vertreten sei. Streng genommen erwarten die Juden die Herabkunft des כָּבוֹד, der Lichtglorie, erst von dem grossen eschatologischen Tage vgl. z. B. Jes 24 23 4 5 6 60 19 20 Ps 85 10, doch wird auch öfter die künftige Herrlichkeit antecipando schon für die Gegenwart in Anspruch genommen vgl. zu Ps 99 6 7. Der zweite Ausdruck besagt für die späteren Juden insofern dasselbe, als מָרוֹם zugleich den Himmel bedeutet (vgl. 25 30). ראשון, neutrisch zu verstehen, bezieht sich wahrscheinlich auf die in den Einschiebseln in Gen 22 2 ff. (Land des Moria) zum Ausdruck gebrachte junge Haggada, dass der Tempelberg seine Heiligkeit nicht erst der Vision Davids II Sam 24 17 ff. oder der Jahwelade, sondern schon dem Vater Abraham verdanke. Nicht der Tempel selbst, sondern die Stätte des Tempels wird hier der uralte Vertreter des Himmels genannt. In der LXX fehlt מראשון und מקום, aber wohl nur infolge eines Versehens, da מרום und מקום sich so ähnlich sind. **13** ist aus allen möglichen Entlehnungen zusammengesetzt. Der Anfang stammt aus 14 8, das Sätzchen: alle, die dich verlassen, werden zu Schanden, erinnert an Jes 1 28 29, der Schluss an Jer 2 13. Der mittlere Satz, der nach dem MT lautet: meine Abgefallenen werden im Lande aufgeschrieben werden, ist sichtlich verderbt. Mit Ewald und Cornill lese ich יִכָּלְמוּ für יִכָּתֵבוּ, als Parallele zu יֵבֹשׁוּ, und spreche das erste Wort, das Ewald unnötig in יְסוּרֶיךָ verwandelt, יְסוּרַי oder lieber וְסוּרַי aus: und die Abgefallenen im Lande werden beschämt werden. יָסוּר wäre eine singuläre, obgleich nicht unmögliche Form, סוּר ist Part. pass. Qal; וְסוּרַי ist deshalb vorzuziehen, weil ein „und" nicht gut entbehrt werden kann (zu dem Stat. constr. vor בְּ s. Ges.-Kautzsch[26] § 130 a). אֶת־יְהוָה wäre hier eine unnütze Glosse; es gehört wahrscheinlich in der Aussprache אַתָּ יהוה nach v. 14. Die beiden Verse müssen

in einer Zeit entstanden sein, wo viele Juden in Palästina ihre Religion verleugneten, vielleicht also erst im 2. Jahrh., obgleich in vereinzelten Fällen dergleichen auch früher vorgekommen oder doch einzelnen von ihren Gegnern nachgesagt sein mag.

17 14–18 ist ohne Zweifel ein echtes Gedicht Jeremias, wahrscheinlich die Fortsetzung von v. 9 10. Der Text ist verwahrlost. **14.** ***Heile du mich, Jahwe, Damit ich geheilt sei, Hilf mir, damit mir geholfen sei, Denn du bist mein Hoffen.*** Da nachher das gewöhnliche Metrum Jeremias auftritt, so muss es auch hier innegehalten sein. Ich setze daher für das einfache יהוה das אַתָּה יְהוָה am Schluss von v. 13 ein und schreibe וְאֵרָפֵאָה. Es liegt dann ein Nachdruck auf dem du: nur du kannst mich heilen, ich kann es nicht. Warum Jer Heilung und Hilfe (vgl. 3 22 f.) verlangt, das geht aus dem Folgenden hervor: er wird wegen seiner Unglücksweissagungen hart angegriffen. Aber verdient er die Hilfe Gottes? Hat er nicht vielleicht Unedles, זולל 15 19, vorgebracht? ist doch das Herz „hinterhaltig und heillos“ v. 9. Aber Jahwe hat gesagt, dass er Herz und Nieren kenne v. 10, Jahwe wird ihm helfen, denn er ist seine Hoffnung: lies תּחלתי für תְּהִלָּתִי, das keinen rechten Sinn giebt und besten Falls nur eine leere Phrase ist. Jahwe hat seinem Propheten 15 19-21 versprochen, dass er ihm, wenn er nur Edles hervorbringe, beistehen werde. Die folgende Strophe **15** ist verstümmelt, wenn der Vers echt ist. Aber ich glaube viel eher, dass er nach Jes 5 19 zugesetzt ist, denn er lässt sich mit dem Zusammenhang nicht in Einklang bringen. Wenn man zu Jeremia sagt: wo ist denn das Wort Jahwes? es möge doch eintreffen! so ist das doch nur eine Äusserung des Unglaubens, der leichtfertigen Skepsis, es ist doch kein Angriff auf den Propheten, nicht die von v. 16 vorausgesetzte Beschuldigung, dass er selber auf das Unheil hinarbeite, eher das Gegenteil davon, denn wer die Unheilsweissagung für Wind hält, der spottet über den Weissager und glaubt am Allerwenigsten daran, dass dieser selber etwas zur Beschleunigung des Unheils vermöge. Es ist auch gar nicht nötig, etwas einzusetzen zwischen v. 14 und **16**[a]: ***Ich habe doch nicht gedrängt Wegen Unheils hinter dir her Und den Unglückstag nicht herbeigewünscht, Du selber weisst es.*** Lies וְאָנֹכִי und mit Giesebrecht רָעָה statt רֹעֶה. אוץ ist mit אַחֲרֶיךָ verbunden und prägnant gebraucht für: ich habe, hinter dir herlaufend, dich gedrängt. Jeremia hat es nicht gemacht, wie die Sage es von Jona erzählt; er hat zwar den Unglückstag angekündigt, aber Jahwe nicht bestürmt, ihn nun auch kommen zu lassen, hat ihn nicht beschleunigen wollen. Das ist die Abwehr der Verdächtigung, dass er absichtlich das Unglück „berufe“, dass er ein bösartiger Magus sei. Die ihn so verdächtigen, sind abergläubische Leute, aber das werden die meisten Bewohner von Jerusalem (und Anathoth, s. zu 11 18 ff.) gewesen sein, und die Furcht, das ewige Rabengekrächze dieses Schwarzsehers und מַזְכִּיר עָוֹן könne das Schicksal herbeiziehen, könne Jahwe zum Dreinschlagen überreden, veranlasste sie zu ihren wütenden Beschimpfungen 15 10 ff. und sogar zu Anschlägen auf sein Leben 11 18 ff. **16**[b] **17.** Aus metrischen Gründen ist הָיָה v. 16[b] an die Spitze zu stellen: ***Es war, was aus meinen Lippen kam*** (vgl. 15 19), ***Vor deinem Angesicht: Werde mir nicht zum Zusammenbruch, Du meine Zuflucht in der Not!***

Streiche אַתָּה in v. 17^{b} nach der LXX. Jeremia hat keine bösen Wünsche für das Volk vor Jahwe gebracht, sondern nur gethan, was Jahwe ihm befohlen hat; weil Jahwe das weiss, wird er auch nicht wollen, dass Jeremia in Folge seiner Pflichterfüllung zu Grunde gehen muss. Mir scheint, dass dies ergreifende Gedicht, das sich eng an 15 10ff. anschliesst und in dem, wenn v. 9 10^{a} dazu gehört, auch die Selbstprüfung nicht fehlt, mit v. 17 zu Ende ist. Denn der jetzige Schluss **18** kümmert sich nicht allein nicht um das Metrum, sondern widerspricht auch dem unzweifelhaft echten 16. Verse in gröbster Weise. Was Jer in v. 16f. unter Anrufung von Jahwes Zeugnis von sich abweist, gerade das thut v. 18, er wünscht den bösen Tag herbei, ja wünscht den Gegnern doppelte Zerschmetterung. In 15 15f. handelt es sich um Jahwes Sache und Jahwes Rache, hier spricht Jer nur von sich und den ungerechten Anschuldigungen derer, die sich vor der Wirkung seiner Weissagungen fürchten. Hier kann er nur darum bitten, vor der Erbitterung jener Leute geschützt zu werden, nicht aber den Tag des Unheils für sie herbeiwünschen, der nur über die „Verächter des Wortes Jahwes“ kommen muss. Auch in 11 21–23 sind die schlimmen Drohungen erst vom Ergänzer hinzugefügt; s. weiter noch zu 18 21ff. In v. 18^{b} sprich הָבִיא (späte Orthographie für הָבֵא). שִׁבָּרוֹן stammt wohl aus Hes 21 11 und kommt bei Jer nicht vor. Die Drohung mit doppelter Strafe lieben die Späteren vgl. 16 18.

17 19–27 ist eine Rede, die Jeremia in allen Thoren der Stadt halten soll, um die Könige von Juda und alle Juden zu ermahnen, sich um ihres Lebens willen vor dem Lasttragen am Sabbath zu hüten. Wenn sie danach thun, so soll es davidische Könige geben, soll Jerusalem ewig bleiben und der Tempelkult in Aufschwung kommen; wenn sie nicht danach thun, soll es Jerusalem so gehen, wie Amos früher (Am 1 2) den Städten Damaskus, Gaza u. s. w. gedroht hat. Das Stück ist längst als unecht erkannt; es spricht die Sprache der Ergänzer und bewegt sich um die Interessen, die Tritojesaia, Nehemia und ihre Nachfolger verfechten. Der Anfang

19 gerade so wie 2 2 vgl. 7 2 13 1. Jeremia soll in das Thor (LXX: die Thore) der בְּנֵי־עָם, Qre בְּ־הָעָם, LXX בְּ׳ עַמְּךָ, durch das die Könige von Juda aus- und eingehen, sowie in alle Thore Jerusalems treten, soll also die folgende Predigt wiederholt halten; ähnlich wird er ja 11 6 in die Städte Judas geschickt. Was mit dem zuerst genannten Thor gemeint ist, wissen wir nicht; unter den Thoren der Stadt, des Tempels und der Königsburg wird es sonst nicht erwähnt. Der Name „Thor der Leute vom Volk“ scheint zu der Bemerkung, dass die judäischen Könige es benutzen, nicht zu passen, es müsste denn ein Thor der Königsburg gewesen sein, durch das die Leute zu gehen hatten, die zum Könige wollten, und das andererseits die Könige passierten, wenn sie vom Zion in die Stadt gingen. An sich sollte man nach dem Brauch der Ergänzer die erste und Hauptrede sich eher als Tempelrede denken; aber sollte der Autor gemeint haben, dass die Könige und die übrigen Laien (בְּנֵי־הָעָם könnte im Gegensatz zu den Priestern und sonstigen Kultbeamten stehen) durch dasselbe Thor in den Tempelvorhof eintraten? Das „Ein- und Ausgehen“ der Könige spricht eher für ihre eigene Wohnung, ganz besonders auch der Umstand, dass vom Lasttragen am Sabbath geredet wird und speciell vom Lasttragen „aus eueren Häusern“. **20.** Die Könige Judas werden an-

geredet, als wenn sie alle in derselben Zeit gelebt hätten; besser hätte der Autor gar nicht verraten können, dass er der alten Zeit ganz fern steht und sich nicht einmal bemüht, im Geist der angenommenen Situation zu reden. Aber ebenso sollte 3 6 Jeremia sehen, was das vor hundert Jahren zerstörte Reich Israel gethan habe, und wurde er 13 1 ff. zweimal nach dem Euphrat hin- und zurückgeschickt, um zu erfahren, dass die Feuchtigkeit dem Linnen schadet: lauter Beweise, dass diese Theologen zu dem historischen Roman, den sie uns bieten, nur die kindlichste Schulung mitbringen. Das Suffix von אֲלֵיהֶם müsste man eigentlich auf die Könige beziehen, aber es meint natürlich die nachher angeredeten Personen, obgleich sie noch nicht genannt sind. „Die durch diese Thore gehen" wie 7 2 22 2. Erst recht kindlich mutet uns die Kunst des Autors an, wenn er nun **21** die Könige und die übrigen Juden auffordert, am Sabbathtage keine Last zu tragen und in die Thore Jerusalems hineinzubringen. Ob das die Könige bisweilen thaten? Der Autor kann sich gar keine rechte Vorstellung mehr von einem Könige machen; für ihn ist das ein Mensch, der ebenso gut wie alle Juden beständig im Gesetzbuch liest und nichts anderes zu thun hat, als dessen Vorschriften pünktlich zu befolgen. Mag auch manches auf die persönliche Unfähigkeit des Verf.s, sich von der Vergangenheit ein einigermassen richtiges Bild zu machen, zurückzuführen sein, so ist er doch wohl ein Mann aus den unteren Ständen des Volks, der von der Lebensweise der höher Stehenden überhaupt keinen rechten Begriff hat. בְּנַפְשׁוֹתֵיכֶם, bei euerem Leben, bei Lebensgefahr, wie im Deuteronomium 'לִּ, unser „bei Leibe". Wer am Sabbath Last trägt, der muss sterben! Natürlich ist das alles zur Beherzigung der Zeitgenossen des Verf.'s geschrieben, zu dessen Zeit die von Nehemia mit vieler Mühe durchgesetzte Sabbathsheiligung (Neh 13 15ff.) wieder vernachlässigt sein muss; so schlimm wie zu Nehemias Zeit scheint es allerdings nicht mehr zu stehen, da der Verf. sonst den Königen den Auftrag hätte ertheilen lassen, auch die Entweihung des Sabbaths durch Fremde zu verhindern. Charakteristisch ist aber, dass er das Hauptgewicht auf die Reinhaltung Jerusalems von Sabbatharbeit legt; er richtet zwar die Mahnung an alle Juden, hebt aber doch die Thore der heiligen Stadt hervor. Dass sowohl hier wie Neh 13 15ff. das Hereinbringen von Lasten betont wird, ist so zu erklären: die Juden besorgten die eigentlichen Feldarbeiten ausserhalb Jerusalems an den sechs Wochentagen, benutzten aber den Sabbath gern zur Einbringung der Früchte, offenbar in der Meinung, dass das keine eigentliche Arbeit sei und den Sabbath nicht entweihe. Sie folgten dabei der Sitte der älteren Zeit, die auch den Sabbath nicht zu entweihen glaubte, wenn man an ihm solche Geschäfte erledigte, die nicht als eigentliche Arbeit erschienen und für die der Bauer an den Wochentagen keine Zeit hatte (vgl. II Reg 4 23). Aber die Schriftgelehrten hatten inzwischen herausgefunden, dass man am Sabbath von allem Geschäft ruhen müsse (Gen 2 2 3). Man nimmt an diesem Beispiel wahr, wie das Gesetz seine Fangfäden immer enger um das bürgerliche Leben schnürt und wie immer neue Bestimmungen durch logisch-juristische Deduktion und Exegese aus den älteren Gesetzen und Einrichtungen entwickelt werden. Denn הַשַּׁבָּת, femin., bedeutet eigentlich die

Woche (genauer: Zeitabschnitt), der Tag der Woche κατ' ἐξοχήν ist der Tag, der diesen Zeitabschnitt mit einem Opfermahl beschliesst, und wegen dieses Opfers war ursprünglich die vorhergehende Ruhe nötig, die den Schweiss und Geruch und die Ermüdung der Arbeit beseitigen und dem Bauern und Handwerker die Zeit geben sollte, sich zu der frohen Mahlzeit zu rüsten. Fremde Sklaven und Tagelöhner, die am Mahl nicht teilnahmen, hat man früher arbeiten lassen, weil sonst das Deuteronomium wohl nicht das Gegenteil verordnet hätte (Dtn 5 14f. vgl. dagegen zu Jes 58 3[b]). Aber allmählich bringt man, wie es offenbar Gen 2 2f. geschieht, den Namen Sabbath mit dem Verbum שָׁבַת zusammen und deduciert daraus die Notwendigkeit völliger Ruhe; das Ruhen, das nur Mittel zum Zweck sein sollte, wird an sich, ohne Rücksicht auf den positiven Kultakt, für notwendig erklärt, ähnlich wie auch die übrigen Vorbereitungs- („Heiligungs"-) Bräuche nach und nach fast wichtiger werden, als der Zweck, dem sie dienen, das Opfer. Die Erscheinung, dass Bräuche und Lehrsätze, die anfangs nur Mittel der Ordnung und der Verständigung sind, sich später, wenn sie in Regel und System gebracht werden, zu selbständigen Werten entwickeln und oft den ursprünglichen Zweck in den Hintergrund drängen, findet sich in allen Religionen, übrigens auch in allen anderen geistigen Lebensgebieten. Nichts ist herrschsüchtiger als die Theorie des Laien, der nichts selber schafft und das Lebendige nur dadurch bewältigen kann, dass er es fesselt. Welch ein schöpferischer, wohlthätiger Gedanke war es, der die Ruhe an jedem siebenten Tage schuf, und welche Zwangsjacke hat das System daraus gemacht! **22.** Worauf das „Heraustragen von Lasten aus den Häusern" beruht, das ist weniger deutlich; vielleicht ist damit auf die Gewohnheit der Handwerker hingezielt, die in den Arbeitstagen fertiggestellten Sachen am Sabbath an die Kunden abzuliefern. Am Sabbath selber brachte etwa, um an der Arbeitszeit nichts zu verlieren, der Walker die frisch gewaschenen Kleider, die am Sabbath getragen werden sollten, oder lieferte der Töpfer das neue Geschirr ab, das noch sauber und unentweiht war. Das ist dem strengen Autor anstössig, ebenso die sonstigen kleinen Verrichtungen, für die man in der Woche keine Zeit zu haben glaubte. Denn der Sabbath soll, wie der jüngere Dekalog Dtn 5 Ex 20 sagt, „geheiligt", d. h. dem Kult geweiht sein. Am Schluss von v. 22 erwähnt der Verf. die Väter. Sofort stellt sich **23** wieder mit tödlicher Sicherheit die beliebte Predigt von deren Ungehorsam und hartem Nacken ein! Es ist, als ob der Autor gar nicht anders könnte; das Wort „Väter" löst diese Litanei so mechanisch aus, wie der Zeiger der Uhr den Glockenschlag. Die Ausdrücke sind dieselben wie 7 24; in der LXX ist die Übereinstimmung noch grösser, da sie sogar das ganz unpassende מֵאֲבוֹתֵיהֶם hat: welcher geistreiche Einfall mag den Abschreiber oder einen Leser bewogen haben, das hierher zu verpflanzen? und von solchen Leuten sind wir hinsichtlich des Textes abhängig! In **24** wird das Sabbathsgebot erst noch einmal feierlich wiederholt; besonders der Eingang ist feierlich mit seinem Inf. abs. שָׁמֹעַ, der archaistischen Form תִּשְׁמְעוּן und dem נְאֻם־יי, der dürftige Inhalt fällt dann allerdings stark ab. Das Qre בּוֹ ist natürlich dem Ktib בָּה vorzuziehen (in der LXX fehlt das Wort). Dann bringt

25 die Verheissung für den Fall des Gehorsams: durch die Stadtthore, durch die am Sabbath keine Lasten mehr getragen werden, sollen Könige, die auf dem Thron Davids sitzen, einfahren, und die Stadt wird „ewig wohnen“ (vgl. v. 6). Dieselbe Verheissung in kürzerer Form 22 4. וְשָׂרִים ist wohl mit Graf u. a. zu streichen, da die Beamten nicht auf Davids Thron sitzen. Aber man sollte das Recht haben, auch die Aufzählung: sie, ihre Beamten, der Mann von Juda u. s. w. streichen zu dürfen. Denn der Verf. hätte, wenn die so beliebte Aufzählung einmal nicht fehlen durfte, doch sagen müssen: sie werden nicht aufhören, aus- und einzuziehen; in der jetzigen Fassung verheisst er ja doch etwas, was schon jetzt alle Tage geschieht. Aber vor seiner schwachen Vorstellungskraft steht alles Vergangene nebelhaft da, und die Gegenwart mischt sich überall ein. Der Gedanke selber ist freilich noch merkwürdiger: wenn man am Sabbath keine Lasten trägt, wird Königtum und Stadt ewig existieren. Natürlich würde der Verf., wenn man ihn zur Rede stellen könnte, noch eine Menge anderer Bedingungen anzuführen gewusst haben: er macht es eben wie mancher Prediger, der immer das, was er gerade behandelt, als das Allerwichtigste hinstellt, weil er nur durch Übertreibung zu wirken vermag. Interessant ist die Bemerkung, dass die Könige mit Wagen und Rossen fahren; die Benutzung der Luxuswagen, denn an Kriegswagen ist hier nicht zu denken, gilt Jes 22 18 II Sam 15 1 I Reg 1 5 als ein Vorrecht der Könige und so offenbar auch hier. **26.** Wenn man am Sabbath keine Lasten trägt, wird auch der Tempelkult wieder recht aufblühen. Ganz Juda wird dazu beisteuern. Indem der Verf. die verschiedenen Landstriche Judas aufzählt, genau dieselben wie 32 44, beschreibt er wohl das Gebiet, das in seiner Zeit wenigstens zur kultischen, wenn auch vielleicht nicht ganz zur weltlichen Jurisdiktion Jerusalems gehörte. Die meisten Angaben sind klar: die „Umgebungen Jerusalems“ sind wohl die Ortschaften, die noch unter der Verwaltung der Hauptstadt stehen, ein zweites Amt ist das Land Benjamin, drei weitere das Gebirge Juda, die westlich daran stossende Niederung und das Südland, südlich von Hebron. Nur die „Städte Judas“ sind mir weniger klar: sollen sie alle übrigen Bezirke ausser Jerusalem zusammenfassen? In 32 44 scheinen sie nur die letzten drei Ämter zu umfassen. Vielleicht ist der Komplex וּמִסְּבִיבוֹת bis הַנֶּגֶב hier aus 32 44 nachgetragen, wenn man nicht lieber umgekehrt die Städte Judas streichen will. Auch das Folgende macht den Eindruck des Zusammengesetzten: es werden kommen solche, die Brandopfer u. s. w. bringen, und solche, die Lobopfer bringen; das erste Mal מְבִאִים, das zweite Mal מְבִאֵי. Wahrscheinlich ist das letztere aus 33 11 eingesetzt. מִנְחָה, das in älterer Zeit jede Opfergabe, blutige wie unblutige, bedeutet, ist hier offenbar schon term. techn. für das unblutige Opfer wie im Priesterkodex. Wieder lässt der Verf. den Jeremia etwas verheissen, was nach seiner eigenen Meinung zu dessen Zeiten schon geschah. Aber eben in seiner Zeit wird dies alles wohl die Forderung der Frommen, jedoch noch keine volle Wirklichkeit gewesen sein, sowenig damals das alte Königtum existierte. Übrigens spricht er recht bescheidene Forderungen aus; Tritojesaia verlangt Jes 60, dass die fernsten Weltgegenden Opfer und Weihrauch, ja alle ihre Reichtümer nach Jerusalem

bringen sollen. Das mag zum Teil mit dem Ausgangspunkt, der Sabbathheiligung in Jerusalem, zusammenhangen, wird aber auch durch die nüchterne, phantasielose Art dieses Autors bedingt sein. **27.** Zum Schluss noch, ganz wie im Deuteronomium, die Drohung für den Fall des Ungehorsams. Die Drohung selbst ist eine Nachbildung von Amos 1 4 7 14 2 2 (Am 1 9–12 2 4 5 sind selber junge Einsätze), nur das Schlusssätzchen: „und wird nicht verlöschen" hat der Verf. selbst gemacht, aber es passt auch nicht. Für וּבָא sollte man וְהֵבִיא erwarten.

Cap. 18

bringt zwar zwei jeremianische Gedichte, aber eingehüllt in allerlei weitschweifige Einleitungen und Schlussreden der Ergänzer. Zu dem ersten Gedicht v. 13–17 bildet

18 1–12 die Einleitung. An dem Beispiel des Töpfers, der missratene Gefässe wieder zusammenschlägt, muss Jeremia, d. h. natürlich eigentlich der geneigte Leser, begreifen lernen, dass Jahwe ebenso verfährt mit Völkern, die nichts taugen. Auf Grund dieser Belehrung soll dann Jeremia die Juden zur Umkehr mahnen, wird aber von ihnen die Antwort erhalten, dass sie bei der Härtigkeit ihres bösen Herzens verbleiben wollen, und das wird ihm dann die Gelegenheit geben, das Gedicht v. 13–17 zu sprechen. Eine sehr kindliche Haggada über Ursprung und Veranlassung des Gedichts.

1. Die Überschrift wie 7 1 11 1 14 1. Auch die Aufforderung an Jeremia **2**, zum Töpfer zu gehen, ähnlich wie andere Aufträge Jahwes 2 2 u. s. w. Nach dem Verbum יָרַד zu urteilen, wohnt der Töpfer und vermutlich die kleinen Leute überhaupt in den niedriger gelegenen Stadtteilen. Vielleicht punktiert man besser קוֹם, Inf. abs., wie 2 2 13 2 19 1. **3.** Der Töpfer ist gerade dabei, ein Werk (מְלָאכָה in abgeleiteter Bedeutung) auf der Töpferscheibe zu machen. Wie die letztere zur Zeit des Autors beschaffen war, wissen wir nicht, aber es mag ein bescheidener Apparat gewesen sein, da nach **4** die Arbeit leicht misslang: „und verdarb das Gefäss, das er machte, so machte er ein anderes Gefäss daraus, so wie es ihn gut dünkte es zu machen". כַּחֹמֶר בְּיַד הַיּוֹצֵר ist natürlich als aus v. 6 versehentlich hierher geraten zu streichen; die LXX hat dafür בְּיָדָיו, das ursprünglich sein kann und dann mit נִשְׁחַת zu verbinden sein wird: wenn der Töpfer das eben geformte, aber noch weiche Gefäss von der Scheibe nahm, so konnte es ihm in den Händen verderben, z. B. eine verschobene Form annehmen. Dann ballte er es zusammen und fing von Neuem an. Für עֵינֵי הַיּוֹצֵר hat die LXX besser blos עֵינָיו. Die Perfekte drücken aus, dass er es immer so machte. Sollte Jer, da die Handwerker im Morgenland gewöhnlich unter freiem Himmel arbeiten, das nicht schon hundert Mal als Kind gesehen haben? Aber er muss es noch einmal sehen, damit Jahwe **5** eine Anknüpfung für eine Predigt hat, die gleich im Anfang **6** an Jer vorbei sich an das Haus Israel richtet. Die Predigt selber ist so trivial wie möglich: Israel ist in Jahwes Händen wie Thon in denen des Töpfers. Andere Autoren begnügen sich, die letztere, doch offenbar sprichwörtliche Redensart einfach anzuführen (Jes 45 9 64 7 29 16 u. s. w.); unser Verf. macht eine Geschichte daraus, wobei er dem Jer dasselbe geringe Auffassungsvermögen zuteilt, das er seinen Lesern zutraut, und dann wird das der Text für einige theologische Sätze, die viel besser an der wirklichen Weltgeschichte verdeutlicht

wären. **7. 8.** Das Thema lautet: die Menschen sind in Gottes Hand wie
Töpferthon, daraus folgt erstens, dass Jahwe sie, wenn sie es verdienen, zum
Untergang verurteilen, aber, wenn sie sich bekehren, sein Urteil auch wieder
zurücknehmen kann. Die beiden רֶגַע v. 7 und 9, eigentlich: ein Nu — ein Nu,
entsprechen unserem bald — bald. Zu den Verben v. 7^b vgl. 1 10 (נְתשׁ fehlt
auch hier in der LXX): ob unser Verf. mit dem von Cap. 1 identisch ist? In
v. 8^a ist der Relativsatz: das ich über es geredet habe, der in der LXX fehlt,
augenscheinlich nur eine an den falschen Platz geratene Variante zu dem
Relativsatz in v. 8^b. Die Perfekte in v. 8 sind gebraucht wie in v. 4. Der Verf.
mag an solche Geschichten denken, wie eine im B. Jona erzählt wird (wenn
auch dies Buch jünger sein mag als er); aus der wirklichen Geschichte ein Bei-
spiel aufzutreiben, hätte ihm auch nicht allzu schwer fallen können, da es un-
erfüllte Weissagungen genug gab, die nicht alle als Lügenweissagungen gelten
konnten, sondern zum Teil so gedeutet werden mussten, wie v. 8 thut. Aber
dem Autor ist freilich zuzutrauen, dass er nur einer Theorie folgt. Denn
eigentlich geht er ja von jener abstrakten und atomistischen Vergeltungslehre
aus, die Hesekiel Cap. 18 für die Individuen entwickelt und die Elihu im B.
Hiob, Ps 32 u. s. w. predigen. In Wahrheit bekehrt sich auch ein „Volk oder
Königreich“ nur im Märchen (Jona) so schnell, wie es hier angenommen wird.
Jeremia aber würde nicht einmal an die Ernsthaftigkeit einer solchen General-
bekehrung in einem Nu geglaubt haben, wenn er sie auch erlebt hätte; es ist
unbegreiflich, wie man diese oberflächlichen Sätze einem Jeremia zutrauen
kann. **9.** Zweitens kann Jahwe beschliessen, ein „Volk oder Königreich“
zu bauen und zu pflanzen, wie es 1 10 hiess; aber ein solcher Beschluss kann
10 ebenso rasch aufgehoben werden, wenn das Volk thut, was nach Jahwes
Urteil böse ist. Der Verf. hat augenscheinlich kein Arg daraus, dass der
Jahwe, von dem er spricht, sehr kurzsichtig ist. Er legt dem Jer eine ganz
abstrakte Predigtrhetorik in den Mund, lässt ihn Paradigmen abwandeln, die
in Wirklichkeit gar nicht vorkommen. Das Qre הָרַע ist natürlich richtig; die
deuteronomistische Phrase, deren sich der Verf. bedient, versteht unter dem,
was in Jahwes Augen böse ist, bekanntlich den Abfall vom legitimen Kult.
11. Der Verf. hat schon wieder vergessen, dass er v. 6–10 bereits das Haus
Israel anreden liess. Jetzt soll Jer diesem oder genauer den Judäern sagen,
dass der v. 7 angeführte Fall auf sie zutrifft, und sie auffordern, es zu machen
wie das hypothetische Volk und Königreich von v. 8. יוֹצֵר ist gewählt, um auf
den Töpfer anzuspielen. Für וְעַל lies וְאֶל. In der LXX fehlt der Satz: so
spricht Jahwe, und das Wort דַּרְכֵיכֶם (s. zu 1 15). Aber jene Mahnung
geschieht nur der Form wegen, eine sachliche Bedeutung hat sie nicht. Denn
das Exil ist ja gekommen, also ist von vornherein nichts zu machen gewesen.
Ebenso musste in 11 6 ff. Jeremia das Volk zum Gehorsam auffordern, weil
das Schema es so verlangt, aber der Untergang des Volkes war schon aus-
gemachte Sache, weil — es eben untergegangen ist. Und gerade so wie 13 13
sagt Jahwe dem Jer nicht blos aufs Genaueste vor, was er sagen soll, sondern
giebt **12** auch zum Voraus die Antwort des Volkes an. Mit welchen Gefühlen
hätte der wirkliche Jeremia an seine Arbeit gehen müssen, wenn er eine

solche Instruktion erhalten hätte! Aber der Jer ist für unseren Autor nur eine Drahtfigur. Er entlehnt dem wirklichen Jer freilich ein paar Brocken, das „verzweifelt! vielmehr ...“ stammt ja aus 2 25. Im Übrigen spricht aber das Volk so von sich, wie sonst die Ergänzer von ihm sprechen und wie kein Mensch von sich selber sprechen würde. Stand denn dem Verf. gar kein Wort zu Gebote, das im Munde des Volkes einigermassen möglich gewesen wäre? Aber es ist ihm nur um einen Übergang zu thun zu dem Liede Jeremias, das er bringen wollte, und seine erstaunliche Ungeschicklichkeit hat wenigstens das Verdienst, den ungeheueren Unterschied zwischen Jeremia und Pseudojeremia wieder einmal in ein helles Licht zu stellen. Das Lied,

18 13–17, wird natürlich eingeleitet von dem unvermeidlichen: darum so spricht Jahwe. Die erste Strophe **13** lautet: ***Fragt doch unter den Völkern, Wer hat solches gehört? Schauerliches hat gethan im Übermass Die Jungfrau Israel.*** Vgl. 2 10 5 30 23 14. Nach den beiden letzten Stellen verwandelt man die junge Abstraktform שַׁעֲרֻרִית wohl besser in den Plur. des Adj. שַׁעֲרֻרוֹת, den auch die LXX gelesen zu haben scheint. Die zweite Strophe hat augenscheinlich einen verdorbenen Text. Wörtlich würde **14** lauten: verlässt von dem Felsen des Feldes der Schnee des (oder: den) Libanon oder werden ausgerissen Wasser, fremde, kalte, rinnende? Der „Fels des Feldes“ ist natürlich kein „ragender“ Fels: wie sollte dieser Begriff in das Wort Feld kommen? Aber wenn auch: was hat der Fels des Feldes mit dem Libanon zu thun, bezieht er seinen Schnee von ihm? oder liegt der Libanon im Felde? Die Vergleichung von 17 3 21 13 führt zu nichts, da dort von ganz anderen Dingen die Rede ist als vom Libanonschnee. Ich habe früher יַעֲזֹב in יָזוּב verwandelt, wie auch Cornill thut; aber abgesehen davon, dass der Fels des Feldes nicht gut ein Libanonfels sein kann, so müsste auf die Frage: fliesst der Schnee vom Libanon herab? mit Ja geantwortet werden, während man ein Nein zu erwarten hat. Sehr einleuchtend ist mir Cornills Verwandlung von שדי oder, nach der LXX, שדים in שִׂרְיֹן; der Sirjon oder Hermon, der südlichste und höchste Berg des Antilibanos, ist der natürliche Partner des Libanons. Aber dann sollte auch für מצור ein Wort stehen, das mit שֶׁלֶג parallel geht; ich halte es für verschrieben aus כְּפוֹר, Reif. Das erste Distichon lautet demnach: ***Verlässt der Reif den Sirjon, Der Schnee den Libanon?*** Antwort: nein, sie bleiben diesen Bergen treu, diese sind immer weiss. Die LXX hat vor שֶׁלֶג noch ein אִם, das vielleicht ursprünglich ist. Im zweiten Distichon muss יִנָּתְשׁוּ so viel bedeuten wie יִנָּשְׁתוּ, mag es, wie Coccejus u. a. annehmen, durch Metathesis aus letzterem Wort entstanden oder einfach für letzteres verschrieben sein. Dass מַיִם זָרִים sinnlos ist, liegt auf der Hand; ich spreche dafür מֵי מְזָרִים aus: die Wasser der Nordsterne. Die Sterne haben nach semitischem Glauben einen bestimmenden Einfluss auf das Wetter; nach Jdc 5 20 helfen die Sterne den Israeliten durch Regengüsse gegen die Kriegswagen der Städtekönige. Die Nordsterne aber, bei denen vielleicht hauptsächlich an den Arctur zu denken ist, bringen die Kälte (s. zu Hi 37 9). Den Nordsternen geht der Regen niemals aus, so wenig dem Libanon der Schnee untreu wird, sie haben jeden Winter, wenn sie am Horizont auftauchen, neues Wasser für die Erde.

Es ist möglich, dass auch im zweiten Stichos von v. 14b ein Sternbild genannt und ihm irgend ein dauernder Besitz oder eine Eigenschaft zugeschrieben wird, indessen kommt man zur Not mit dem jetzigen Text aus: ***Oder versiegen die Wasser der Nordsterne, Die kalten, rinnenden?*** Wie es scheint, will diese Strophe sagen: die Natur bleibt sich immer gleich, Israel hingegen ist unerhört wankelmütig, vgl. das Bild von den Zugvögeln 8 7, ferner 2 32. Dass das unerhört Schaurige Israels Treulosigkeit ist, folgt aus **15**, dessen כִּי auf v. 13 zurückgreift: ***Denn mein Volk hat mich vergessen, Dem Nichtigen opfern sie, Und sie kamen zu Fall auf ihren Wegen, Auf ungebahntem Pfade.*** Die zweite Vershälfte ist stark überladen. Schwerlich hat Jer שְׁבִילֵי עוֹלָם geschrieben; das aramäische Wort שְׁבִיל kommt nur noch in der jungen Stelle Ps 77 20 vor, und „Pfade der Vorzeit" konnte die Pfade des vorexilischen Volks, d. h. dessen Verehrung der Baale, nur ein nachexilischer Jude nennen; es ist sogar wahrscheinlich, dass ש' עוֹלָם hier wie in nachbiblischer Zeit die „Pfade der Welt" bedeutet; der Ausdruck ist also eine Glosse zu דַּרְכֵיהֶם. נְתִיבוֹת verwandele ich mit CORNILL in נְתִיבָה und betrachte dies Wort als die bessere Variante zu דֶּרֶךְ. Nach der LXX ist וַיִּכָּשְׁלוּ zu lesen; לָלֶכֶת kann erst nach dem Eindringen jener Glosse in den Text gekommen sein. Das Volk benahm sich so, als ob Jahwe eine ungangbare „Wüste" sei 3 31, in Wahrheit gerieten sie mit ihrer Verehrung jener Numina, die שָׁוְא sind und nicht helfen können, auf ungebahnte Pfade, auf denen sie zu Fall kommen mussten. Das wird weiter noch **16** durch einen Satz ausgeführt, der eigentlich die Absicht ausdrückt, aber natürlich die Folge ausdrücken will: ***Um ihr Land zu machen zum Entsetzen, Zum ewigen Gezische; Jeder, der vorbeikommt, entsetzt sich Und schüttelt das Haupt*** — nachgeahmt 19 8. Das Kopfschütteln ist ein Gestus des Unwillens und Hohns vgl. Hi 16 4 Ps 22 8; zu dem בְּ vor ראשׁוֹ s. GES.-KAUTZSCH[26] § 119q. In dem יָשֹׁם wird das vorhergehende שַׁמָּה wiederholt; dergleichen kommt bei Jer oft vor und erinnert an die gleiche Anadiplosis in den Wallfahrtsliedern Ps 120—134, scheint daher zu den Eigentümlichkeiten der Volkspoesie gehört zu haben, denn auch Jeremias Lieder sind in Form und Ausdruck echt volkstümlich. **17.** ***Wie ein Ostwind will ich sie zerstreuen Vor dem Feinde, Mit dem Rücken und nicht dem Gesicht sie ansehen Am Tage ihres Unheils.*** Jemanden „mit dem Rücken ansehen" muss ein volkstümlicher Ausdruck sein, der ausser der Verweigerung der Hilfe noch die Verachtung bedeutet. Die LXX hat wohl an dem starken Anthropomorphismus Anstoss genommen, lässt daher עֹרֶף וְלֹא־פ' weg und verbindet וְאַרְאֵם, wie sie nun sprechen muss, mit dem Folgenden. Für אוֹיֵב liest sie vielleicht besser אוֹיְבֵיהֶם. Das zweite Gedicht,

18 18–20, ist zwar vom Ergänzer mit dem Vorhergehenden verbunden, hat aber nichts damit zu thun. Das Subj. von וַיֹּאמְרוּ sind natürlich die Leute, die v. 12 reden, und der Ergänzer stellt folgenden Zusammenhang her: nach ihrer frechen Antwort v. 12 hält Jer ihnen die Rede v. 13-17, die freilich gar keine Rede ist, darauf stecken sie die Köpfe zusammen und verhandeln mit einander das, was v. 18 ff. kommt. Diese Kombination fällt dahin mit der ganzen Situation, die der Midraschist erdacht hat. Die erste Strophe des

jeremian. Gedichts lautet **18**: *„Auf und ersinnen wir Anschläge Wider Jeremia, Denn nicht geht dem Priester die Thora aus, Noch der Rat dem Klugen."* Der Ergänzer, der das Objekt gern nachklappen lässt, wird daran schuld sein, dass מַחֲשָׁבוֹת nicht unmittelbar hinter נַחְשְׁבָה steht, wie es sollte (vgl. 11 19). Jeremias Gegner ermuntern sich gegenseitig zu einem Anschlage auf ihn; der könne ihnen, meinen sie, nicht fehlschlagen, denn dem Priester fehle es nie an Thora u. s. w. Es ist, sollte man denken, einleuchtend, dass v. 18ᵇ weder besagen will noch kann, die Redenden suchen ihre „gottgesetzte Autorität", die „Belehrung" des Volkes, die „Predigt", den „politischen Rat", der den Priestern, Propheten und weisen Ältesten übergeben sei, Institutionen, an die der das Volk „durchwaltende" Geist Gottes geknüpft sei, gegen Jeremias „subjektive" Prophezeiungen zu verteidigen. Wenn Jer diese objektive Alttestamentliche Theologie gekannt hätte, so wäre er doch nicht so boshaft gewesen, sie seinen Gegnern in den Mund zu legen; hätte er es doch gewollt, so hätte er es wohl in einer Form gethan, dass es ein Mensch aus seinen Worten herauslesen könnte, der in die Tiefen unserer Exegese noch nicht eingedrungen ist. Wenn die Gegner sagen: wir wollen Pläne gegen ihn schmieden, wollen ihn mit der Zunge schlagen, so werden sie dazwischen nicht erbauliche Lehrsätze aus der Lehre von der Kirche vortragen. Der mit כִּי eingeleitete Satz ist nichts weniger als erbaulich und „objektiv" gläubig, sondern eine sprichwörtliche Redensart: ein Priester ist nie um eine Thora verlegen, wenn der Fall auch noch so neu und schwierig ist, ein Kluger nie um einen Rat, ein Prophet nie um ein Orakel; sie wissen sich alle aus der Klemme zu ziehen oder ein erstrebtes Ziel zu erreichen. Hier bedeutet der Satz: die Gegner werden schon eine Thora, einen Gottesbescheid finden, einen klugen Plan aushecken können, durch den sie Jeremia zu Fall bringen. Auch die Priester und Schriftgelehrten (die „Weisen" unserer Stelle) des neuen Testaments verfolgen eine ähnliche Taktik gegen Jesus. Da das Metrum überladen ist, so darf man vielleicht annehmen, dass der Prophet, dem das Wort nicht ausgeht, hier nicht ursprünglich ist. Zwar lässt ja der Ergänzer den Jer beständig auf die Propheten schelten, aber Jer selbst spricht selten von ihnen, und wo er es thut, nicht in einer Weise, als ob die Propheten eine übermässig grosse Rolle gespielt hätten. Gewiss gehört der Prophet in das volkstümliche Sprichwort hinein, aber Jer hat ihn schwerlich hier mit hereingezogen; ein Prophet, der von sich sagte, es werde ihm schon das „Wort" nicht fehlen, würde sich ja damit selber als Schwindler hinstellen, denn man kann wohl eine passende Thora suchen und finden, ebenso einen klugen Anschlag, wenn man sich Mühe giebt, aber das „Wort" muss ja von Gott kommen. Will man aber דָּבָר wider alle Wahrscheinlichkeit als Schlagfertigkeit, Beredtsamkeit deuten, so standen die Sopherim zu Jeremias Zeit den Nabis gewiss nicht nach — die Deuteronomisten sind nur zu beredt —, dazu handelt es sich nach dem Zusammenhang nicht um einen projektierten Redekampf; Hananja will Cap. 28 den Jeremia persönlich nicht angreifen. **18ᵇ. 19.** *„Auf und schlagen wir ihn mit der Zunge, Stellen Fallen all' seinen Worten!" Merke Jahwe und höre Auf die Stimme meiner Bestreiter!* Spricht der erste Stichos nicht dennoch

von einer Disputation, in der die Gegner den Propheten besiegen wollen? Nein, denn dagegen hätte Jer nicht vor Jahwe Klage erhoben, hätte höchstens um seinen Beistand bitten können. „Mit der Zunge schlagen" bedeutet: durch Anklagen vernichten; so machen es thatsächlich die Priester und ihre Gesinnungsgenossen in der Cap. 26 geschilderten Scene. Im zweiten Stichos lässt die LXX אַל aus, aber es scheint mir, dass weder ihr noch der hebräische Text besonders gut zum Zusammenhang passt. Wenn die Gegner erst von jetzt an auf Jeremias Worte merken wollen, warum sind sie dann so über ihn ergrimmt? und wollen sie nicht auf sie achten, so ignorieren sie ihn ja und lassen ihn laufen. Wahrscheinlich ist נַקְשִׁיבָה, durch das folgende הַקְשִׁיבָה beeinflusst, ein Schreibfehler für נְנַקְשָׁה: wir wollen all' seinen Worten (לְכָל־) Fallen stellen (streiche וְאַל). So ergiebt sich ein ganz ähnlicher Sinn wie 20 10. Hat man den unbequemen Propheten durch verfängliche Fragen oder listige Provokationen zu gefährlichen Äusserungen veranlasst, so kann man diese oder jene Thora gegen ihn zur Anwendung bringen oder ihn bei den Machthabern als staatsgefährlich denuncieren: „vielleicht lässt er sich verlocken und wir werden seiner mächtig" (20 10). Ist diese Herstellung von v. 18[b] so richtig, wie sie wenigstens passend ist, dann ist in v. 19[a] das אֵלַי zu streichen, das aber ohnehin störend ist: Jahwe soll hören, was die Gegner planen und bereden. Das יְרִיבָי des MT ist natürlich viel besser als das רִיבִי der LXX. **20.** ***Soll für Gutes Böses gezahlt werden? Gedenke, dass ich vor dir stand, Um Gutes für sie zu reden, Deinen Grimm zu wenden!*** Lies in v. 20[a] טוֹב und רָע, da das Verbum im Mascul. steht, und streiche v. 20[b] מֵהֶם als unnötig und den Stichos überfüllend. Die Begründung כִּי ... לְנַפְשִׁי streicht GIESEBRECHT mit Recht als Variante zu v. 22[b] (die LXX hat noch mehr Varianten). Das Gedicht ist damit zu Ende; es gehört in eine Reihe mit 11 18–20 15 10–12 15–21 17 14–17, wenn es auch darum nicht in derselben Zeit geschrieben sein muss. Überall bewährt sich Jer als כֶּבֶשׂ אַלּוּף, als ein Mann, der niemals angreift, sondern sich nur verteidigt und sich dabei noch prüft, ob er etwas Unrechtes gethan oder auch nur gedacht habe. Seine giftigsten Gegner sind die „Weisen", die Vertreter der Thora, die Schriftgelehrten. Für sie war er ein höchst unbequemer Gegner, weil er ihre Thoraweisheit nicht bewundern, an eine wirkliche Besserung des Volkes durch die kultische Reform nicht glauben wollte (8 8 9 13 23) und ihr zum Trotz bei seinen düsteren Prophezeiungen beharrte. Mit der geschärften Empfindlichkeit der verletzten Eitelkeit empfanden sie das Gefährliche seiner Kritik ihrer Weisheit und organisierten nun eine Überwachung des arglos freimütigen Mannes, um ihm aus seinen eigenen Worten eine Schlinge zu drehen. Er aber ist sich bewusst, niemals gegen irgend jemanden Böses beabsichtigt zu haben, ja für seine Feinde bei Jahwe eingetreten zu sein. Dies Bewusstsein hätte er nicht haben können, wenn er solche Rachgefühle in sich getragen hätte, wie sie

18 21–23 zu Worte kommen. Aber diese wutentbrannten Verwünschungen stammen ebenso gut wie 11 21–23 und 17 18 vom Ergänzer, der den Geist Jeremias gar nicht begreift, der einfach blind für den Vertreter der wahren Lehre, als den er Jer betrachtet, Partei nimmt und auf die Gegner loswettert, als seien das allzumal verruchte Gottlose gewesen. Ebenso haben bekanntlich die Christen später dieselben Leute, für die Jesus

um Vergebung bittet, wie Bösewichter gefasst und noch in ihren Nachkommen verfolgt. Der Ergänzer beginnt

21 natürlich seine Halbprosa wieder wie 11 21 mit einem Darum, das hier ungewöhnlich schlecht angebracht ist. Dem Pseudojeremia genügt es nicht, dass seine Gegner selbst bestraft werden, auch ihre Kinder sollen dem Hunger und Schwert überliefert werden vgl. 11 22. Der Ausdruck הִגִּיר עַל־יְדֵי־חֶרֶב ist wohl aus Hes 35 5 entlehnt vgl. Ps 63 11. מָוֶת ist die Pest; Hunger, Schwert und Pest sind ja die ständigen Drohworte des Ergänzers vgl. z. B. 15 2. Die Exegese verspottet sich selbst, wenn sie diese fürchterlichen Verwünschungen und Wutausbrüche geniessbar findet, weil Jer vorher für die Verwünschten „priesterliche (!) Fürbitte“ eingelegt habe. Auf diese Weise liessen sich ja die abscheulichsten Greuel entschuldigen; solche salbungsvollen Phrasen haben auch die nicht gespart, die ihre ketzerischen Mitmenschen lebendig verbrannten. **22.** Das Hilfsgeschrei für die Angst und Not, die es auspressen. גְּדוּד ist der feindliche Haufe, der bei der Erstürmung der Stadt in das Haus eindringt, um zu morden und zu rauben. Alle diese Verwünschungen deshalb, weil die Gegner, wie der Autor mit bekannten Psalmworten (z. B. Ps 35 7 f.) sagt, dem Jer eine Grube (lies שׁוּחָה nach der Variante in v. 20) gegraben haben u. s. w. und ihn, wie **23** der Verf. annimmt, töten wollen. „Vergieb ihnen ihre Schuld nicht!“ תֶּמְחִי ist eine, bei dem nachexilischen Autor nicht besonders auffallende aramäische Form, die indes die Punktatoren nach Kräften hebräisch (vgl. Neh 13 14) vokalisiert haben, s. Ges.-Kautzsch[26] § 75 ii. Das Ktib וְהָיוּ wird vom Qre mit Recht in den Jussiv וְיִהְיוּ verbessert. Der Schlusssatz lautet: thue es an ihnen zur Zeit deines Zornes! weil das den Gegnern Angewünschte schlimmer ausfällt, wenn Gott es im Affekt, statt in ordentlichem Rechtsverfahren ausführt (vgl. zu 10 24 f.). Wenn irgend etwas den Eindruck dieser Stelle mildern kann, so ist es der Umstand, dass solch kräftige Verwünschungen einem Juden, überhaupt dem antiken Menschen, leicht auf die Lippen kommen; solche Phrasen waren bei jedem Zank zu hören, und Zankscenen waren in der nachexilischen Zeit nicht selten, kam es doch sogar an Fasttagen zu Prügeleien (Jes 58 4). Unserem Autor scheinen die Verwünschungen ein gewisses Vergnügen zu machen; schliesslich thut er ja auch den Zeitgenossen Jeremias damit so wenig zu Leide, wie das „humane“ Deuteronomium mit seinem Ausrottungsgebot den Kanaanitern zur Zeit Moses, denen auch kein Zahn mehr weh that. Dass er sie aber dem Jeremia in den Mund legt, entspricht dem niederen Niveau, auf das er überall den Propheten stellt, weil er eben selber kein höheres kennt.

Cap. 19 1—20 6

ist ganz ein Werk der Ergänzer und enthält ausser der einen und anderen Entlehnung keine Silbe von Jeremia. Der Prophet soll zum Scherbenthor gehen, dort den Untergang der Stadt verkündigen und diese Ankündigung durch das Zerbrechen eines mitgenommenen Kruges veranschaulichen 19 1–13. Nachdem dies geschehen, wiederholt Jer diese Ankündigung im Tempel, wird deswegen von Paschchur geschlagen und in den Block gelegt und weissagt bei seiner Entlassung am folgenden Tage diesem Beamten die babylonische Gefangenschaft 19 14—20 6. An diesen Erzählungen sind mindestens zwei Hände beteiligt;

11. Jahwe will „dies Volk und diese Stadt" so zerbrechen, wie man (die LXX liest יִשָּׁבֵר, das nach der Gewohnheit jüngerer Schriftsteller mit dem Accus. konstruiert ist) ein Töpfergefäss zerbricht, das nicht wieder repariert werden kann (lies הֵרָפֵא). Eine schwache Nachahmung von Jes 30 14, um so unglücklicher, als der Autor gar nicht der Meinung ist, dass „diese Stadt" gar nicht wiederhergestellt werden soll. Wahrscheinlich hat ihn, nachdem ihn die Lektüre Deuterojesaias auf die Geschichte vom Töpfer gebracht hatte, die Ideenassociation zu Jes 30 14 geführt und zur Konception von 19 1–11 angeregt; das „Scherbenthor" bot dann eine willkommene Gelegenheit, der pathetischen Handlung auch einen wenigstens dem Namen nach passenden Hintergrund zu geben. V. 11[b] ist aus dem unechten Zusatz 7 32[b] genommen und zwar erst nach der Abfassung der LXX, die diesen thörichten Zusatz noch nicht kennt. Von **12 13** könnte allenfalls v. 12[a] noch dem älteren Autor angehören, alles übrige ist aber nach Form und Inhalt deutlich wieder ein jüngerer Zusatz, und Giesebrecht mag Recht haben, dass v. 12 f. ebenfalls in der ursprünglichen LXX fehlten. וְלָתֵת: „nämlich zu machen diese Stadt wie das Thophet", das ja mit dem Thal Benhinnom zusammen nach dem Zusatz v. 5 künftig Thal des Blutbades heissen soll. Nach v. 13 sollen die Häuser Jerusalems und der Könige von Juda werden wie die Thophetstätte; zu diesem Satz ist הַטְּמֵאִים eine Beschränkung, wenn der Text richtig ist (die LXX liest מִטֻּמְאֹתָם): „nämlich die unreinen"; diese Näherbestimmung wird weiter erklärt durch v. 13[b]: „was anbelangt die Häuser, auf deren Dächern man dem ganzen Himmelsheer opferte, dabei Trankopfer ausgiessend anderen Göttern". Das ist ein richtiger Glossenstil; die Ausdrücke erinnern an 7 18 8 2. Der Verf. will vielleicht erklären, warum einige Häuser der Stadt der allgemeinen Zerstörung entgangen sind. An die Erzählung in 19 1–4[a] 8–11[a] hat, wie es scheint, derselbe jüngere Autor, der die Zusätze vom Thal Benhinnom hinzufügte, in

19 14–20 6 eine andere angeschlossen, die von einer Misshandlung des Propheten durch einen Tempelbeamten Paschchur und von Jeremias Weissagung gegen diesen berichtet und aus dem aramäisch gedeuteten Namen jenes Beamten herausgesponnen ist. Dass sie von dem jüngeren Autor herrührt, geht schon daraus hervor, dass der Verf. es **14** für nötig hält, weitläufig anzuknüpfen, und doch nicht genau anknüpft, sofern er vergisst zu bemerken, dass Jer den ihm gegebenen Auftrag ausgeführt habe, dass er ferner von Jer in der 3. pers. redet, während wenigstens nach der LXX Jer in 19 1 (wie 18 5) in der 1. pers. von sich spricht, und dass er das Thophet als die Stätte erwähnt, wo Jer vorher gesprochen haben soll. הִנָּבֵא kommt hier zum erstenmal vom Reden Jeremias vor, wird aber 20 6 auch von Paschchur ausgesagt. Der Inhalt der Rede, die Jer **15** im Tempelvorhof halten muss, wird nur flüchtig und nachlässig angegeben (lies מֵבִיא עַל־הָאָרֶץ); der Verf. verrät selber durch den Ausdruck: alles Unheil, das ich geredet habe, dass er nur ein Ergänzer ist: warum spricht denn überhaupt Jer noch, wenn schon alles gesagt ist? Aber er muss freilich sprechen, damit die Geschichte 20 1–6 sich ereignen kann. Seine Worte hört **1** Paschchur, Sohn Immers, der Priester, der zugleich oberster Aufseher (נָגִיד scheint Apposition zu פָּקִיד zu sein) im Tempel ist und nach v. 2

die Befugnis hat, Ruhestörer in den Block zu stecken. Wer ist dieser Paschchur? Der Name kommt noch 21 1 für einen anderen Mann, 38 1 ausserdem für einen dritten vor; mit dem letzteren, dem Vater Gedaljas 38 1, wird er von den älteren Erklärern, Gesenius, Hitzig u. a., identificiert, jedoch ohne Beweis. Der Name mag oft genug vorgekommen sein, da er in der nachexilischen Zeit, in den Büchern Esra, Nehemia und Chronica, als Geschlechtsname auftritt aus dem letzteren Grunde kann er aber hier auch frei erfunden sein. Es ist zunächst schon ein wenig sonderbar, dass sein Vater Immer heisst, also den Namen trägt, den ein anderes Priestergeschlecht führt, das Esra 2 37 38 10 20 22 Neh 7 40 41 immer vor dem Geschlecht Paschchur aufmarschiert, auch I Chr 9 12 neben Paschchur steht. Sodann hat das Amt unseres Paschchur nach der Exilierung Jojachins Zephanja inne (29 25 f.); dessen Vorgänger war aber nicht er, sondern Jojada, den man nicht dadurch aus der Welt schaffen kann, dass man ihn mit dem Hohenpriester Jojada zur Zeit des — Joas identificiert. Wann soll also Paschchur die Würde des Oberaufsehers bekleidet haben? Man kann sich ja wieder damit helfen, dass man ihn zu einem Vorgänger des Jojada macht. Aber des Bedenklichen ist reichlich viel, um nicht den Argwohn hervorzurufen, dass die hier erzählte Geschichte eine Dichtung ist wie 13 1 ff. 18 19, zu der eine etymologische Spielerei mit dem Namen Paschchur die Veranlassung gab. נִבָּא hat einen Accus. bei sich wie 25 13 28 6. 2. Jeremia wird wie ein wahnsinniger Nabi behandelt. Der Verf. hat also auch die Stelle 29 26 zu seinem Midrasch benutzt. Das obere Benjaminsthor des Tempels wird ja wohl in irgend einer Verbindung mit dem Benjaminsthor in der nördlichen Stadtmauer (37 12 38 7) stehen; vielleicht dass eine gerade Strasse von letzterem zu jenem hinaufführte. Zu der unverkürzten Form וַיַּכֶּה (statt וַיַּךְ), die in den Büchern späterer Redaktion sehr häufig ist, vgl. Ges.-Kautzsch [26] § 49 e. וַיִּתֵּן אתו statt וַיִּתְּנֵהוּ, Zeichen später Sprache. In der LXX fehlt v. 2ª „Jeremia, den Propheten“, indessen lässt sich besser die Weglassung als die Zusetzung des Obj. explicitum erklären, das übrigens wieder ein Beweis für den sekundären Charakter dieses Stückes ist. Eher könnte in 3 וַיְהִי מִמָּחֳרָת, das auch in der LXX fehlt, von jemandem zugesetzt sein, der eine Zeitangabe für wünschenswert hielt, während sonst Zeitangaben in dieser Art Erzählungen zu unterbleiben pflegen. Jer bedankt sich für seine Gefangensetzung oder eigentlich für seine Entlassung mit einer kräftigen Verwünschung, die mehr dem Geist dieser Midraschisten als dem des Jer entspricht. Zunächst giebt er dem Paschchur im Namen Jahwes einen anderen Namen, den der Erzähler einfach einem Skythenliede 6 25 entlehnt. Diese Umnamung ist anderer Art als die des Thals Benhinnom und des Thophet 7 32 19 6. Letztere wird ohne weiteres Zuthun Jahwes oder Jeremias einfach durch das Blutbad, das sich in ihm abspielt, herbeigeführt. Dagegen sieht man gar nicht ein, warum „Jahwe“ grade den Paschchur „Grauen-Ringsum“ nennt, den doch kein anderes Schicksal trifft als die anderen alle, wenn nicht sein Name selbst einen Gegensatz zu der neuen Benennung enthält, das Ganze also auf einen Wortwitz hinausläuft. Es ist einerlei, ob wir den Namen deuten können oder nicht und ob der Autor ihn richtig oder so willkürlich gedeutet hat, wie das in volkstümlichen Etymologien

an der Tagesordnung ist. Vermutlich hat er, wie J. D. Michaelis annimmt, mit dem סָבִיב das aramäische Wort סְחוֹר, ringsum, das er aus Paschchur heraushörte, ersetzen wollen; dem מָגוֹר mag eine Form von פוּשׁ gegenüberstehen, das 50 11 in einem Bilde zur Veranschaulichung von שָׂמַח und עָלַז dient; und aus diesem etymologischen Spiel scheint die ganze Erzählung wie so manche andere im AT herausgewachsen zu sein. 4. Der neue Name wird nun gründlich, obgleich in ungeschicktem Stil erklärt; ein „Grauen-Ringsum" kann einer sein, der für seine Umgebung ein Grauen ist, und ebenso einer, für den die Umgebung ein Grauen ist: Paschchur wird einerseits sich und seinen Freunden zum Grauen werden und andererseits mit eigenen Augen seine Freunde grauenvoll umkommen sehen. Damit könnte der Autor aufhören, aber Schriftsteller dieser Art sind gar zu beredt und können nichts unterdrücken, nicht einmal das, was den Effekt verdirbt. Es ist doch klar, dass der Verf. viel wirkungsvoller abgeschlossen hätte, wenn er es bei der persönlichen Bedrohung Paschchurs hätte bewenden lassen. Statt dessen nun noch die allgemeine Bedrohung des ganzen Volkes. Die LXX hat zwischen ראות und ואת noch ein וְאִתְּךָ und lässt בָּבֶלָה weg. In v. 4 haben wir zweimal das Verbum נָתַן, in 5 ebenfalls zweimal, doch fehlt in der LXX das אֶתֵּן v. 5b; ebenso fehlt ihr: „sie werden sie plündern und nehmen". Ob der MT oder die LXX das Ursprüngliche bietet, kann kein Mensch wissen. 6. In der LXX fehlt der Vokativ פַּשְׁחוּר und תָּבוֹא וְשָׁם; auch hier ist es gleichgültig, ob sie oder der MT im Recht ist. In v. 4 fallen, wie es scheint, alle Freunde bei oder unmittelbar nach der Erstürmung der Stadt, in v. 6 kommen sie und Paschchur als Gefangene nach Babel, sterben dort und werden dort begraben — auf solch kleine Ungenauigkeiten kommt es nicht an. Dass Paschchur seinen Freunden „geweissagt" hat, kommt uns ganz unerwartet; in der Erzählung selber spricht er kein Sterbenswörtlein. Aber nach diesen spätlebenden Autoren hat es im vorexilischen Volk so viel Nabis gegeben, wie zu ihrer Zeit Rabbis. Nach dieser langen öden Strecke stossen wir in

Cap. 20 7–18

wieder auf eine Oase jeremianischer Dichtung. Das erste Gedicht schliesst sich unmittelbar an 18 18-20 an; es umfasst, die Zusätze mit eingerechnet,

20 7–12. Es ist eines der kühnsten und ergreifendsten Gedichte Jeremias. Jahwe hat ihn überedet und genötigt, sein Prophet zu werden, aber Jahwes Wort hat ihm nur beständigen Spott und Vergewaltigung eingetragen. Und dennoch kann er sich gegen seine Aufgabe nicht wehren. Aber er kann es nicht länger ertragen, von allen, selbst von seinen Freunden, angefeindet zu werden. Jahwe muss ihm helfen.

7. ***Du hast mich verlockt, Jahwe, und ich liess mich verlocken, Packtest mich und bliebst Sieger; Ich ward zum Gelächter den ganzen Tag, Jeder spottet meiner.*** פִּתָּה ist ein sehr starker Ausdruck; פָּתָה heisst: offen, offenherzig, dann einfältig sein, das Piel: jemanden übertölpeln, verführen, bethören. Jahwe hat den jungen (1 6) unerfahrenen Jeremia verlockt, da musste er wohl verlockt werden! er hat ihn „gepackt" (vgl. zu Jes 8 11), ihn gezwungen, sein Prophet zu werden. Die Verzweiflung presst ihm die Anklage gegen Jahwe aus, dass er sich seine Unerfahrenheit zu Nutze gemacht habe. Die Folge ist

nun, dass er von aller Welt verhöhnt wird. Das ist wohl in einer Zeit geschrieben, wo die Lage verhältnismässig günstig war, sodass kein Mensch an den Untergang glauben wollte, also wohl noch vor dem Auftreten der Chaldäer 604. **8.** ***Denn so oft ich rede, muss ich schreien, Frevel und Gewalt! rufen, Denn es ward mir mein Reden zur Schmach Und zum Hohn den ganzen Tag.*** Wahrscheinlich ist דְּבַר־יהוה aus דְּבָרַי entstanden, das sich besser zum Rhythmus schickt. Zu אֶזְעָק sind ebenfalls die beiden folgenden Nomina hinzuzudenken; das אֶשָּׂחֵק, das die LXX dafür hat, wäre nicht so übel, wenn nur das Niph. nicht sonst ungebräuchlich wäre. Die Gegner sind vom Spott zur Gewalt fortgeschritten, man lacht, wenn er vom Untergang spricht, man schlägt ihn, wenn er mahnt und rügt. **9**[a]. ***Und sprach ich: ich will nicht mehr daran denken Und nicht mehr reden, So ward es wie ein brennendes Feuer, Wie Entzündung meiner Gebeine.*** בִּשְׁמוֹ und בְּלִבִּי sind (sachlich nicht unrichtige) Glossen, von denen die letztere noch in der LXX fehlt. עָצֻר ist jedenfalls unrichtig, schon weil es femin. sein müsste; auch ist das Bild „eingeschlossen, gehemmt, zurückgehalten" schwerlich passend. Die LXX übersetzt φλέγον, hat also etwas wie צָרֶבֶת (Prv 16 27) gelesen. Ich schreibe כִּצְרַב עַצְמֹתַי (כ für ע), obgleich צָרָב im Kanon sonst nicht vorkommt. Jeremia kann seine Pflicht nicht loswerden; er hat es schon versucht, er wollte stillschweigen, aber dann war es ihm, als müsste er zu Grunde gehen, er war „voll von Jahwes Grimm". Amos hört Jahwe reden und muss sprechen, so gewiss der, der den Löwen brüllen hört, sich fürchten muss (Am 3 8), Jer wird gepeinigt von seinen Gesichten (4 19–21), von seinem Vorherwissen der künftigen Geschicke und muss davon reden, sonst verbrennt es ihn von innen heraus. Das sind ebenso gewaltige wie für uns wichtige Selbstzeugnisse der Propheten, die besser als lange theologische Auseinandersetzungen beweisen, dass die Prophetie nicht auf dem Nachdenken und der Kombination beruht, dass ein psychischer Drang und Zwang die Propheten zum Reden nötigt, über den sie mit dem nüchternen Tagesbewusstsein nicht Herr werden können. **9**[b] **10**[a]. ***Aber ich bin ermattet, es auszuhalten, Und kann's nicht tragen, Denn ich hörte das Zischeln Vieler, Grauen ringsum.*** Ertragen kann Jer nicht mehr die Folgen, die Reden wie Schweigen nach sich zieht; dass er jedoch mehr an die Folgen des Redens, als an die des Schweigens denkt, das ohnehin nur Ausnahme ist, zeigt der folgende Satz; nur sein Reden veranlasst ja jenes gehässige Zischeln, wirkt jenes Grauen, das ihn umgiebt. Die beiden ersten Stichen sind reichlich kurz; vielleicht ist zu Anfang וַאֲנִי statt des blossen וְ zu schreiben; hinter אוּכַל ist sodann nach der LXX לְשֵׂאת einzusetzen. Das zweite Distichon findet sich Ps 31 4 als Randcitat wieder; merkwürdiger Weise will die LXX nirgends das Wort מָגוֹר kennen. Was man zischelt, sagt **10**[bc]: „***Zeigt an, ja lasst uns ihn anzeigen, All' seine Vertrauten! Achtet auf ihn, vielleicht handelt er thöricht Und wir werden seiner mächtig!***" Der Schlusssatz: „und wir wollen unsere Rache an ihm nehmen" schiesst über und ist wohl zugesetzt. Im MT ist die Rede der Gegner auseinandergerissen; ich lese daher mit der LXX שְׁלֹמוֹ, שִׁמְרוּ und צַלְעוֹ. צלע wird als צֵלָע, Rippe, Seite, und als צֶלַע, Fall, gedeutet. Giesebrecht behauptet wohl mit Recht, dass zu צֶלַע, Fall, das Verb שָׁמַר nicht

passt. „Bewahrt seine Seite“ will sagen: bleibt ihm stets zur Seite, schleicht ihm überall nach, vielleicht „wird er verlockt“ oder besser: „handelt er thöricht, unbesonnen“ (lies יִפָּתֶה) und wir haben ihn in der Gewalt. Gerade die, die er für seine Freunde hält, sollen das thun, vgl. 11 19: ich war wie ein zutrauliches Lamm. Das Spionieren und Denuncieren war also bereits in Jeremias Zeit in hohem Grade ausgebildet, und ein unbedachtes Wort konnte in Lebensgefahr bringen vgl. 26 20 ff. Der arglose Jer musste einen solchen Zustand doppelt schlimm empfinden. Was noch folgt, nimmt sich aus wie ein Nachtrag, den Jer hinzufügte, als sich die Aufregung, die aus v. 7–10 spricht, etwas gelegt hatte: **11**^{a}. *Aber Jahwe wird mit mir sein* — lies וְהָיָה יהוה אִתִּי — *Wie ein schrecklicher Held, Darum werden meine Verfolger zu Fall kommen Und nicht obsiegen.* Dass עָרִיץ in neutralem Sinne steht, dürfte für das Alter der Stelle sprechen. Der folgende Vierzeiler **11**^{b} muss, wenn er echt ist, gelitten haben; ich setze versuchsweise hinter יוכלו ein יָכְלְמוּ ein, als wegen der Ähnlichkeit mit jenem Verb ausgefallen, und schreibe יֵבשׁוּ: *Sie werden beschämt und zu Schanden werden sehr, Weil sie unklug gehandelt, Ewige Beschämung haben sie* — lies עוֹלָם לָהֶם —, *Die nicht vergessen wird.* Die Unklugheit besteht darin, dass die Feinde in Jeremia nicht Jahwes Sendboten erkennen und respektieren. Dagegen ist der jetzige Schlussvers **12** mit 11 20 identisch und nicht von Jer selber, sondern von einem Leser als Citat hinzugefügt, um so mehr, als v. 11 einen guten Abschluss hat und in v. 12 die metrischen Verstösse von 11 20 getreulich wiederholt und noch durch ein paar Gedächtnisfehler vermehrt werden (zweimal רָאָה in Einem Vers ist sicher nicht richtig).

20 13 ist ein Psalmvers, der nicht in den Zusammenhang hineingehört und offenbar nur am Rande beigeschrieben ist. Jeremia ist eigentlich niemals aus Verfolgung und unwürdiger Behandlung herausgekommen, und wenn er nicht persönlich litt, so peinigte ihn das Schicksal seines Volkes. Und wen hätte er zu diesem Lobgesang auffordern sollen? von ihm will ja niemand wissen. Der „Arme“ ist der Dulder der Psalmen. Beischriften dieser Art finden sich in allen alttestamentlichen Büchern, sogar in der Thora (z. B. Gen 49 18). Dagegen wird

20 14–18 kein Leser für unecht halten. Es ist ein Ausbruch wütender Verzweiflung, den kein anderer hätte erfinden und einem Propheten in den Mund legen können. Jer verflucht den Tag seiner Geburt, verflucht den Mann, der seinem Vater die frohe Kunde von seiner Geburt brachte, fragt, warum er geboren sei, wenn seine Tage in Schande enden sollen. Bekanntlich hat der Dichter des Hiob hierin ein hervorragendes Beispiel für seinen Satz, dass die Frömmigkeit keineswegs immer mit Glück belohnt werde, gefunden und das Gedicht in Hi 3 benutzt. Das Gedicht ist übrigens entweder in sehr entstellter Gestalt auf uns gekommen oder von Jer selber nicht ganz ausgearbeitet und geglättet; letzteres wäre bei seinem fürchterlichen Inhalt ganz begreiflich. Der vielfache Gebrauch des Artikels und Relativums scheint darauf hinzuweisen, dass Jer sich begnügte, die Gedanken aufs Papier zu werfen, die Form aber nicht ausführen mochte.

14. *Verflucht der Tag . . ., An dem ich geboren bin, Der Tag, wo meine Mutter mich gebar, Sei nicht gesegnet!* Der erste Stichos ist unvollständig. In v. 14^b sollte der Artikel vor יוֹם stehen; die LXX hat ihn. Dass die Strophe

unausgefeilt ist, sieht man daran, dass der Schluss: er sei nicht gesegnet! eine zu matte Parallele zu אָרוּר bildet, für die Jer bei der Ausarbeitung gewiss einen kräftigeren Ausdruck gefunden hätte. Der Dichter des Hiob scheut sich vor dem furchtbaren אָרוּר und schreibt יֹאבַד dafür. 15. *Verflucht der Mann, der frohe Botschaft brachte Meinem Vater, sagend: Geboren ist dir ein männliches Kind, Ihn sehr erfreute!* Ein merkwürdiger Fluch! Seinen Vater oder seine Mutter kann ja kein Mensch verfluchen, so verflucht Jer den Boten, der von den Frauengemächern dem Vater die frohe Botschaft brachte, dass ihm ein בֵּן, ja, damit es ganz deutlich sei, ein בֵּן זָכָר (vielleicht sprach Jer זָכָר aus), ein männliches Kind, geboren sei. Es ist übrigens psychologisch wohl zu begreifen, dass man den Boten hasst, wenn er auch noch so unschuldig an der Sache selber ist; der Mahdi liess den Boten kreuzigen, der ihm die Nachricht von einer verlorenen Schlacht brachte — an dem Sieger konnte er seine Wut nicht auslassen. 16. *Der soll sein wie die Städte, die umkehrte Jahwe ohne Mitleid, Soll hören Geschrei am Morgen Und Lärm am Mittag!* Worauf bezieht sich diese Verwünschung? Nach dem gegenwärtigen Text auf den Boten v. 15. Aber zunächst ist zu bemerken, dass der Ausdruck „jener Mann“ ganz und gar wie eine Glosse aussieht. Sodann ist es doch durchaus unwahrscheinlich, dass das Gedicht sich so lange mit jenem Boten beschäftigen sollte, dass er geradezu die Hauptperson wird. Ferner ist unbegreiflich, dass ein einzelner Mann mit Städten verglichen wird, die Jahwe zerstört hat. Endlich würde nachher (v. 17) dem Boten vorgeworfen, dass er das Kind nicht im Mutterleibe getötet hat — als ob es denkbar wäre, dass irgend ein Mensch, wenn es auch der eigene Ehemann gewesen wäre, dazu das Recht gehabt hätte. Ein Arzt hätte allenfalls das Kind auf die angegebene Weise töten, hätte auch den Boten von v. 15 machen können, aber kann man glauben, dass in der altisraelitischen Familie Ärzte, Männer, zu Entbindungen zugezogen wurden? Und selbst der imposanteste Arzt mit Allongeperücke und goldenem Stock kann doch nicht zu Sodom und Gomorra zugleich werden und hinterdrein noch Geschrei und Lärm hören. Ich glaube daher, dass das Subj. von וְהָיָה wieder der Tag der Geburt ist, dem ja auch der Dichter des Hiob eine lange Reihe ähnlicher Verwünschungen widmet (Hi 3 3–10). Allerdings greift dann v. 16 auf v. 14 zurück, aber es ist auch ganz in der Ordnung, dass die Strophe von der Botschaft v. 15 nur ein Anhängsel der ersten Strophe ist, die die Hauptsache nennt. Der Geburtstag also soll so verflucht sein wie die von Jahwe „umgekehrten“ Städte, er kann dann immer noch Klaggeschrei und Lärm hören: jedes Mal, wenn er wiederkehrt, soll ein Unglück geschehen am frühen Morgen, soll wilder Lärm von Überfall und Vergewaltigung mitten in der Stille des Mittags (das עֵת ist nach der LXX zu streichen) sich erheben. Dass der alljährlich wiederkehrende Geburtstag mit dem eigentlichen Tag der Geburt ein und dieselbe Person ist, dass ich so sage, ist auch die Meinung von Hi 3 3 (s. d.); wahrscheinlich galt dieser Tag für gewöhnlich als geweiht und wurde durch ein Freudenfest gefeiert. 17. *Weil er mich nicht tötete Im Schosse [meiner Mutter], Sodass meine Mutter mein Grab wurde Und ihr Schoss ewig schwanger.* Für מֵרָחֶם ist natürlich mit der LXX בְּרֶחֶם oder vielleicht בְּרֶחֶם אִמִּי

zu schreiben, da v. 17[b] die Folge des מוֹתַת בָּר' angiebt. אֲשֶׁר v. 17[a] volkstümlich nachlässig für יַעַן אֲשֶׁר. In **18** ist die dichterische Form kaum angedeutet, wenn der Text richtig überliefert ist; vielleicht darf man וְלָמָּה und יָצָא יָצָאתִי schreiben: ***Und warum denn bin aus dem Schoss Ich hervorgegangen, Zu sehen Mühsal und Kummer Und dass in Schande meine Tage enden?*** Wenn der Tag „die Thüren des Mutterleibes verschlossen" hätte, wäre die Mühsal „seinen Augen verborgen" geblieben Hi 3 10.

Ein solches Gedicht im Munde eines Propheten wirkt auf uns fast erschreckend. Ein Christ würde es für eine Sünde halten, so zu sprechen. Wir haben hier einen Mann vor uns, der, getrieben von der Verzweiflung, seine Gefühle ohne alle Rücksicht herausschüttet und die unerhörte Wahrhaftigkeit besitzt, alle Welt wissen zu lassen, was er empfunden und wie er sich schwach gefühlt hat. Jer ist hier der Verzweiflung erlegen, und er selber hat das gewusst, als er diese Niederschrift den Augen der Menschen preisgab. Es ist, als ob er eine öffentliche Beichte ablegte, als ob er sich selber strafen wollte, indem er schonungslos seine Schwäche enthüllt. Er hat diese schmerzliche Beichte nicht einmal dadurch abgeschwächt, dass er etwa ein Wort wiedergefundenen Gottesvertrauens hinzufügte (wie v. 11); selbst der sonst so kühne Dichter des Hiob hat diesen Verzweiflungsausbruch nicht ohne Milderungen seinem Helden in den Mund zu legen gewagt. Für einen Menschen von natürlichem Gefühl muss Jer gerade durch diese Konfessionen aufs Höchste gewinnen. Aber freilich muss der Religionshistoriker konstatieren, dass Jer sein Leben noch nicht sub specie aeternitatis zu betrachten weiss. Jer hätte sein Leben nicht verflucht, wenn er geglaubt hätte, dass sein Erdenleben nur einen kurzen Schritt in seinem Dasein bedeute. Dem Kulturhistoriker kommt noch die andere Reflexion, wie so selten unter diesen alten Semiten der Selbstmord ist. Jer verflucht den Tag, der sein Leben begonnen hat, aber er denkt gar nicht daran, es zu enden, obwohl er doch keine Strafe im Jenseits zu erwarten hat und für dies Leben nur noch Kummer und Schande voraussieht. Es wäre höchst wünschenswert, den speciellen Anlass dieser Klage entdecken zu können. Aber trotz Baruchs Biographie bleibt uns in Jeremias Leben vieles dunkel. Wir müssen dankbar sein, dass Jer selbst uns in sein inneres Leben so tief hineinblicken lässt, wie kein anderer ATl. Schriftsteller. Er ist der subjektivste unter allen Propheten; er beweist das in diesen Konfessionen auch darin, dass er niemals die leiseste Ahnung davon verrät, es könne sein Leiden zum Besten des Volkes dienen. Thatsächlich ist es anderen zu Gute gekommen, wenn auch nicht gerade im Sinne des Verf.'s von Jes 53. In einer anderen Hinsicht aber ist Jer völlig objektiv: er zweifelt niemals auch nur im Geringsten daran, dass er von Jahwe inspiriert sei. Das Wort Jahwes ist für ihn so vollkommen real wie nur die sichtbare Aussenwelt. Obwohl alle Welt ihn wegen seiner Zukunftsgesichte verspottet und wegen seiner sittlichen Rügen hasst, wird er in dieser Beziehung nie an sich irre, auch nicht in der Stunde der schwersten Anfechtung. Und dabei ist gewiss niemand weniger ein Fanatiker zu nennen, als dieser sanfte Mensch, der sich über Spott und Schande bis zum Sterben unglücklich fühlt.

Cap. 21 1–10

enthält zwei Stücke, v. 1–7 und v. 8–10, die nicht in einem Guss geschrieben, vielleicht auch nicht von derselben Hand sind. In v. 1–7 antwortet Jer den Abgesandten Zedekias, dass Jahwe König und Volk den belagernden Chaldäern in die Hände geben werde; v. 8 ff. beauftragt Jahwe den Propheten, die Bewohner Jerusalems aufzufordern, zu den Chaldäern abzufallen, um ihr Leben zu retten, da die Stadt verbrannt werden soll. Das erste Stück scheint eine durch die Erzählung 37 1 ff. veranlasste freie Komposition zu sein, ähnlich wie 7 1 ff. durch Cap. 26 veranlasst wurde; das andere Stück ist eine Ergänzung dazu nach 38 1 ff.

21 1–7. Die Überschrift **1** so wie 7 1 11 1 14 1 18 1, mit ihr verbunden die

Angabe über die Veranlassung der Rede; von Jer wird in der 3. P. gesprochen. Von Zedekias Abgesandten kommt der erstere, Paschchur ben Malkia, auch 38 1 vor; er gehört einer Priesterfamilie an, die in nachexilischer Zeit blüht (Neh 11 12 I Chr 9 12 24 9), und das mag der Grund sein, weswegen er hier an Stelle des unbekannteren Jehukal 37 3 auftritt. Der zweite, Zephanja, ist nach 29 25f. Stellvertreter des Hohenpriesters und Oberaufseher im Tempel. Jer gilt dem Verf. als vornehme Respektsperson vgl. zu 19 1, daher lässt ihn der König nicht zu sich rufen, sondern ordnet hochstehende Priester in feierlicher Sendung an ihn ab vgl. zu Jes 37 2. Es fällt auf, dass neben Jirmejahu, Zidkijahu die Formen Malkia, Zephanja, Maaseja auftreten; es scheint, dass der Autor die ersteren Namen schrieb, wie er sie in den älteren Büchern vorfand, die letzteren so, wie sie zu seiner Zeit gesprochen wurden. 2. Die Gesandten sollen Jer ersuchen, für „uns“, Zedekia und sein Volk, Jahwe zu fragen, denn „Nebukadrezar, der König von Babel, streitet wider uns“ — als ob Jer das nicht wüsste —, vielleicht werde Jahwe den Feind durch ein Wunder zum Abzug nötigen. Wie man einen solchen Vers dem Jer zuschreiben kann, begreife ich nicht. Wie fast immer in den von den Späteren komponierten Erzählungen, schwebt Jer hier in einsamer Abgezogenheit über dem Volk und über seiner Zeit; man muss ihm erst sagen, was vorgehe, er soll für die anderen beten, als ob es ihn persönlich nichts angehe, er soll fragen, ob die Chaldäer abziehen werden, als wenn er nicht seit dreissig Jahren seine Meinung von dem bevorstehenden Geschick Judas ausgesprochen hätte und deswegen von aller Welt verflucht wäre, und der Abzug der Chaldäer soll durch ein Wunder bewirkt werden, wie nach jener Geschichte, die in der nachexilischen Zeit die Lieblingsgeschichte der Juden war, Sanherib plötzlich zum Abzug genötigt wurde, als ob Zedekia Jes 37 ebenso wohl gelesen hätte wie unser Autor. Nebukadrezar, mit r statt mit n, ist wenigstens in den Konsonanten die richtige Form (babylonisch Nabu-kudur-uzzar). אוֹתָנוּ für אִתָּנוּ. 3. Hinter Zedekia hat die LXX noch מֶלֶךְ יְהוּדָה, das die Feierlichkeit der Rede erhöht und wohl ursprünglich ist, jedenfalls keine „spätere Verdeutlichung“. Auch die archaistische Form תֹּאמְרֻן soll die Feierlichkeit erhöhen, desgleichen in 4 der Zusatz „Gott Israels“, vermutlich auch die Umständlichkeit, mit der die Kriegswaffen und die Feinde behandelt werden. אֲשֶׁר בְּיֶדְכֶם und אֶת־מֶלֶךְ בָּבֶל fehlen in der LXX. Man kämpft noch mit den Belagerern ausserhalb der Stadtmauer, Jahwe will aber die Waffen der Judäer wenden zur Mitte „dieser Stadt“, sodass die Juden mitten in der Stadt kämpfen werden, natürlich ohne „den Kampf zum Thor zurückzutreiben“ (Jes. 28 6); der Verf. bemüht sich hier wenigstens, sich die Situation vorzustellen. וְאָסַפְתִּי אוֹתָם fehlt in mehreren wichtigen Handschriften der LXX und ist von jemandem zugesetzt, der das Verbum מֵסֵב reichlich weit von den Schlussworten entfernt fand, deren Nachklappen aber zu den Stileigentümlichkeiten der Ergänzer gehört; מִחוּץ .... אֶל־תּוֹךְ weist auf einander hin, und jener Zusatz ist ziemlich abgeschmackt, mag man das אוֹתָם auf die Waffen oder auf die Chaldäer beziehen (ob der Interpolator וַהֲסִבֹּתִי beabsichtigte?). 5. Jahwe kämpft wider die Judäer in derselben Weise, wie beim Auszug aus Ägypten wider die Ägypter; „mit

ausgestreckter Hand und starkem Arm" ist bekanntlich die Formel, deren sich die Deuteronomisten immer bei Erwähnung der Ausführung bedienen (nur dass meist der Arm ausgestreckt und die Hand stark ist Dtn 4 34 u. s. w.). Die Häufung Zorn, Glut u. s. w. ist ebenfalls bei den Ergänzern beliebt, die ihren Hesekiel kennen. **6.** Erwartet man nach v. 4, dass der Verf. die Erstürmung der Stadt schildern will, so erinnert er sich, dass er die Pest noch nicht erwähnt hat. Die LXX hat verkehrter Weise כָּל־יוֹשְׁבֵי, dagegen ist ihr וְיָמֻתוּ wohl richtig. In **7** wird auch noch der Hunger nachgetragen, wie konnte der auch unerwähnt bleiben! Zuletzt giebt Jahwe den Zedekia u. s. w. dem Feinde in die Hand. Das וְאֶת־ vor הַנִּשְׁאָרִים ist wohl nach der LXX zu streichen. Ferner fehlt in der LXX „in die Hand Nebukadrezars, des Königs von Babel", das natürlich neben den folgenden Lieblingswendungen der Ergänzer (vgl. 19 7 9 34 20f. u. öfter) nicht bestehen kann; lies daher in v. 7b nach der LXX וְהִכָּם, ferner אָחוּס, אֶחְמֹל und אֲרַחֵם vgl. 13 14.

21 8–10 muss ein Nachtrag sein, wenn auch möglicher Weise von demselben Autor. Es wird **8** gar nicht daran gedacht, dass im Vorhergehenden Jer zu den Gesandten Zedekias spricht, sondern so fortgefahren, als ob es v. 3 geheissen habe: „Jahwe sprach zu ihm: so sage zu Zedekia." Man darf gewiss nicht mit Cornill v. 5 entsprechend abändern, sondern muss es bei der gegenwärtigen Konfusion belassen, die für die Art, wie die ergänzenden Theologen arbeiten, durchaus bezeichnend ist. Was Jer „diesem Volk da" sagen soll, ist in den einleitenden Worten dem Deuteronomium (Dtn 11 26) nachgebildet. Aber die Fortsetzung **9** enttäuscht den, der etwas ähnliches wie im Deuteronom erwartet, bis zur Verblüfftheit; nichts von religiöser oder sittlicher Mahnung, sondern der Rat, zu den Chaldäern überzulaufen, König und Volk zu verraten; wer das thut, soll sein Leben zur Beute haben, wer es nicht thut, durch Schwert, Hunger oder Pest sterben. Frivoler ist wohl kein Wort der Thora missbraucht worden. Derselbe schmähliche Rat wird zwar auch 38 2 dem Jer in den Mund gelegt, aber s. zu d. St. In 37 14 dagegen antwortet Jer auf die Anschuldigung, er wolle zu den Chaldäern übergehen, das sei eine Lüge. Wenn er es selbst weit von sich weist, wie kann er es dann andern empfehlen, noch dazu im Namen Jahwes? Wenn unser Autor noch wie Hesekiel (17 13ff.) ausgeführt hätte, dass Zedekia seinen dem König von Babel geschworenen Eid gebrochen und damit den Thron verwirkt habe! Das wäre zwar auch keine Rechtfertigung, aber doch eine Erklärung für den hochverräterischen Rat, den er dem Jer zuschreibt. Es mag einigermassen zur Entschuldigung des Autors dienen, dass für ihn das Königtum längst der Vergangenheit angehört, dass er wohl religiöse Verpflichtungen des Juden kennt, aber keine nationalen. Das Königtum repräsentiert nur die weltliche Macht, der die viel grössere Autorität des Thoramannes gegenübersteht; dazu taugen ja die Könige samt Beamten, Priestern und Propheten alle nichts, warum soll man also nicht den König aufgeben und ihn allein untergehen lassen? Die grosse Mehrheit des Volkes hat doch ehrenhafter gedacht, als der Mann, der seine Bosheit nicht arg genug schildern kann, sonst hätte sich die Stadt nicht so lange gegen Nebukadrezar halten können. Lies אֶל statt עַל; das Ktib יִחְיֶה kann beibehalten

werden. Die LXX hat am Schluss noch וָחָי wie 38 2. „Sein Leben zur Beute haben" stammt aus 45 5. **10** wie 38 3, nur etwas vollständiger.

Cap. 21 11–23 8

handelt vom Königtum, teils von dem der Zeit Jeremias, teils von dem zukünftigen. Benutzt sind eine Reihe wertvoller Dichtungen Jeremias; das Ganze zeigt die gewöhnliche Unordnung, wie sie bei dem Durcheinanderschreiben mehrerer Autoren zu entstehen pflegt. Diese Thatsache drängt sich schon gleich im Anfange, in dem wunderlichen Gemenge

21 11–22 9 stark auf. Hier erhalten wir 1. eine Mahnung an das Königshaus (21 11 12), 2. die Bedrohung einer Stadt (21 13 14), 3. eine Mahnung an das Königshaus mit einem angeschlossenen Gedicht (22 1–7), 4. eine Anführung dessen, was die Heiden beim Anblick der zerstörten Stadt sagen werden. Dabei sind noch das erste und dritte Stück, die beiden Mahnungen, teilweise identisch. Cornill hat bereits gesehen, dass 21 13 14 in Beziehung zu v. 8–10 stehen, ebendasselbe gilt aber auch von 22 8 9, welche Stelle in dem Capitel über das Königtum keinen Platz hat. Die beiden Mahnreden an das Königshaus, 21 11 12 und 22 1–7, sind zwei einander ausschliessende Einleitungen zu den Gedichten Jeremias über die Könige 22 10 ff.; die kürzere Einleitung, 21 11 12, wird auch die ältere sein.

21 11 12. Zu Anfang von **11** ist das וְ zu streichen (in der LXX fehlt וְלְ), denn wir haben hier eine ähnliche Überschrift wie 23 9: „Auf das Haus des Königs von Juda". Diese Überschriften sind für uns ein Novum und scheinen auf einen besonderen Diaskeuasten hinzuweisen. Natürlich ist die Anrede „höret das Wort Jahwes" zu **12** zu ziehen vgl. die Parallele 22 2. דִּין מִשְׁפָּט ist ganz ungewöhnlich und 22 3 durch עֲשׂה מ' ersetzt; die LXX scheint דִּינוּ דִין וּמִשְׁפָּט gelesen zu haben. Vielleicht schreibt man am Besten דִּינוּ דִין מִשְׁפָּט: „führt bald ein gerechtes Regiment". V. $12^b = 4\ 4^b$; in der LXX fehlen die nachschleppenden drei letzten Wörter.

21 13 14 setzt v. 8–10 fort, scheint aber erst nachträglich hinzugesetzt zu sein. **13** ist jedenfalls ein Citat aus einem Gedicht, das aber ganz unverständlich ist. Angeredet und bedroht wird „die Bewohnerin des Thals, der Fels der Ebene", Leute, „die da sagen, wer wird zu uns herabkommen, dringen in unsere Schlupfwinkel". Der Verf. des Zusatzes denkt dabei unzweifelhaft an Jerusalem, aber Jerusalem liegt weder im Thal, noch ist es ein Fels der Ebene, noch steigt man von irgend einem Ort aus zu ihm herab. Also ist gewiss von dem unbekannten Dichter eine andere Stadt (oder Landschaft) angeredet, und es ist unnütz, nach dieser Stadt zu suchen; die LXX denkt an Tyrus. Wenn der Vers dem Jer angehören sollte, so müsste er total verunstaltet sein; denn Jer hat schwerlich einer fremden Stadt einen Vers gewidmet; das „siehe, ich will an dich" schmeckt auch viel mehr nach Hesekiel, als nach Jeremia. נְאֻם־י' fehlt in der LXX. Der Interpolator fügt **14** noch ein paar Worte hinzu; v. 14^a, aus den gewöhnlichen Phrasen der Ergänzer zusammengesetzt, fehlt in der LXX; v. 14^b ist dem Vorbild Amos 1 4 7 u. s. w. nachgeahmt oder eigentlich dem Nachbilde dieses Vorbildes, Jer 17 27 (49 27); da der „Wald" ganz unerwartet kommt, so mag der Verf. von 22 7 angeregt, also jünger sein als der Verf. des jüngeren Stückes 22 1–7. Dass v. 14^b die Suffixe in der 3. P. hat, fällt nicht auf, wenn v. 13 ein ihm fremdes Citat ist; in der 3. P. fährt nachher der Verf. auch 22 8 9 fort.

22 1–7 ist die weitläufigere Bearbeitung der in 21 11 12 so kurz abgemachten Einleitung zu 22 10ff. Der jüngere Bearbeiter führt **1** die Rede ähnlich ein wie 2 1 f. 7 1 f. 17 19 19 1 und öfter. Jer hat, scheint er anzunehmen, seinen ständigen Aufenthalt am Tempel, wo er lehrt und predigt, denn wer zum Königshaus „hinabsteigt" (רד), kommt vom Tempel, der etwas höher lag. Auch die Anrede **2** ist weitläufiger. Die Phrase am Schluss: „die durch diese Thore gehen" wie 7 2 17 20, nur dass man hier nicht begreift, welche Thore gemeint sind, da doch Jer nicht an mehreren Thoren zugleich geredet haben kann. Auch erfahren wir nicht, welchen König Jer anreden soll. Offenbar hat sich der Verf. selber keine Vorstellung von der Scene gemacht, noch weniger davon, wie in Wirklichkeit ein Redner mit so allgemeinen und doch grade in dieser allgemeinen Form so beleidigenden Phrasen in der Königsburg aufgenommen wäre. **3**. Die erste Vershälfte haben wir schon 21 12ª gelesen; עָשׁוּק gegenüber עוֹשֵׁק zeigt wieder die Willkür der Abschreiber. Dass in v. 3ᵇ die beiden ersten Verben asyndetisch auf einander folgen, lässt darauf schliessen, dass der Satz וְגֵר אַל־תֹּנוּ zugesetzt ist (etwa nach Ex 22 20). „Unschuldiges Blut vergiesst nicht an diesem Ort" — an anderen Orten wohl? Der Verf. denkt bei seiner Predigt augenscheinlich an das anonyme Publikum, auf das er als Buchschreiber zu rechnen hat. Er begreift nicht, dass wohl der Prediger dem unpersönlichen Publikum ins Gesicht sagen darf: du sollst nicht stehlen, töten u. s. w., dass aber derjenige, der einem Einzelnen mit persönlicher Zuspitzung auf dessen Person das ins Gesicht sagte, schlecht fahren würde, auch wenn der so Angeredete kein König ist. Elia darf auch dem Ahab sagen: du hast getötet und geraubt, weil das wirklich geschehen war, aber Jer hat sicher dem König dieser erbaulichen Erzählung keine solche allgemeine Predigt mit so groben Vermahnungen und Verwarnungen gehalten; er hätte, wenn es nötig gewesen wäre, gesagt: Ihr vergewaltigt die Waise und vergiesst unschuldiges Blut. Es folgt **4** eine ebenso kindliche Verheissung, die wir übrigens schon 17 25 gelesen haben. V. 4ᵇ bildet den Nachsatz. Zu der Orthographie des Inf. abs. עָשׂוֹ s. Ges.-Kautzsch[26] § 75 n. Zu dem Ausdruck: „dem David auf seinem Thron" vgl. Ps 132 11 12. Die letzten Worte von v. 4ᵇ: „er und seine Knechte und sein Volk" sind vielleicht nur ein etwas ungenau geratener Zusatz, da sich sonst der Singular kaum erklären lässt; die LXX hat freilich den Plural: „sie, ihre Knechte u. s. w." Dieser Art von Aufzählung mit voraufgeschicktem הוּא oder הֵמָּה sind wir schon oft bei den Ergänzern begegnet. Zu guterletzt **5** die Drohung für den Fall des Ungehorsams. Das Königshaus ist ja wirklich zur Ruine geworden; logischer Weise müsste man aus dem Zusammenhange folgern, dass der Autor das davidische Königtum als ein für alle Mal abgethan ansieht. Aber bei dieser Art von Rhetorik muss man mit logischen Schlussfolgerungen sehr behutsam umgehen; es ist nicht blos möglich, sondern wahrscheinlich, dass auch dieser Autor an die messianischen Weissagungen glaubt. Jetzt will der Verf. das von ihm frei komponierte „Wort Jahwes", besonders den Schwur v. 5, durch ein anderes stützen, das er von dem alten Propheten besitzt und in v. 6 7 mit der üblichen Einleitungsformel 6ª bringt: „denn so spricht Jahwe über das Haus des Königs von Juda".

Er bemerkt gar nicht, dass das „denn" nur dann angebracht wäre, wenn er im Vorhergehenden nur vom Ungehorsam gesprochen hätte. Nach seiner Meinung bezieht sich das Gedicht v. 6ᵇ 7 auf das Königshaus; dass er sich darin irrt, beweist gleich die erste Strophe **6**ᵇ, denn es ist klar, dass ein Königshaus nicht zu unbewohnten Städten werden kann. Der erste Stichos ist zu kurz; vielleicht ist zwischen לִי . . רֹאשׁ der Vokativ יִשְׂרָאֵל ausgefallen, und der Ausfall mag schuld sein an dem Missverständnis des Midraschisten. ***Ein Gilead bist du mir, Israel, Der Gipfel des Libanon: Fürwahr, ich mache dich zur Viehtrift, Zu unbewohnten Städten!*** Zu dem Ktib נוֹשָׁבָה, Sing. fem. bei einem sachlichen Plural, s. Ges-Kautzsch²⁶ § 145 z. Gilead und Libanon kommen in Betracht als stolze, berühmte Waldgebirge; als ein solches tritt Israel Jahwen entgegen vgl. 12 8, aber es soll zur kahlen Steppe werden. Das erinnert an die stärksten Drohungen eines Jesaia, Micha (3 12) u. s. w. **7.** ***Ich heilige wider dich Verderber, Einen jeden mit seinen Werkzeugen,*** Äxten und Sägen, ***Und sie werden fällen deine besten Cedern Und aufs Feuer werfen.*** „Heiligen" heisst weihen, in den Dienst und Schutz der Gottheit stellen vgl. 6 4. Hier heiligt Jahwe selbst die Zerstörer, nimmt sie in seinen Dienst, wie Jes 13 3 die Meder. Der Ausdruck „die Auslese der Cedern" scheint zu beweisen, dass der Prophet mit dem „du" nicht das Königshaus, sondern das Volk meint; das Königshaus seinerseits und die Vornehmen im Volk sind „die besten Cedern". Das Gedicht erinnert vielfach, wenn auch nicht in der äusseren Fassung, an den kleinen Cyclus 13 15–27. Dass es gerade hier steht, mag eher jenem Diaskeuasten, der die wirklichen und vermeintlichen Sprüche über das Königtum zusammenstellen wollte, als dem Jer zuzuschreiben sein. Es folgt

22 8 9 die Fortsetzung von 21 13 14. Sollte der Verf. dieser beiden Verse sie selbst hierher gesetzt haben, so hätte er v. 6ᵃ nicht ordentlich beachtet. Möglich ist das schon, aber da 21 13 f. 22 8 f. deutlich als Fortsetzung von 21 8–10 gedacht sind, so nimmt man wohl einfacher an, dass diese Zusätze ursprünglich an den Rand geschrieben sind. Wenn die Stadt nach 21 10 14 verbrannt ist, so werden viele Leute (גּוֹיִם) an ihr vorkommen und sich gegenseitig fragen, warum Jahwe „diese grosse Stadt" so behandelt habe, und dann antworten: weil sie die Jahwereligion aufgegeben und Götzendienst getrieben hat. Das ist Nachbildung von Dtn 29 23 f. (I Reg 9 8 9). Wenn das in der Thora steht, so kann und wird Jer es ja auch gesagt haben. Die Ergänzer ahnen gar nicht, dass sie mit solchen Übertragungen das wahre Bild Jeremias und seiner Zeit verfälschen. Sie würden auch den, der den Jer genommen hätte, wie er wirklich ist, ohne Zweifel für subjectiv und negativ erklärt haben oder vielmehr, da sie diese feinen Umschreibungen noch nicht kennen, für einen Gottlosen.

Jetzt folgen äusserst interessante und wichtige Sprüche und Gedichte Jeremias über einzelne Könige, begleitet von erklärenden Zusätzen der Späteren. Der erste Spruch

22 10–12 bezieht sich auf den Sohn des Josia, Joahas, der nach der Schlacht bei Megiddo 608 und Josias Tode vom Volk auf den Thron gesetzt, aber schon nach drei Monaten vom Pharao Necho entthront und nach Ägypten abgeführt und durch Jojakim ersetzt wurde (II Reg 23 29 ff.). Dem Jeremia gehört nur der Vierzeiler **10** an: ***Weint nicht ob des Toten und klagt ihm***

nicht, Weint über den, der geht, Denn nicht wird er wiederkehren und sehen Das Land seiner Geburt! Der Spruch selber sagt zwar nicht, wem er gilt, aber man hat keinen Grund an der Richtigkeit der v. 11 f. gegebenen Erklärung zu zweifeln. Der Tote ist Josia, dessen Fall vom Volke sehr beklagt sein muss, nicht blos, weil damit die unglückliche Schlacht und deren Folgen, die Knechtung durch Ägypten, zusammenhangen, sondern weil Josia auch nach Jeremias Zeugnis (s. v. 15 16) ein braver Mann und vortrefflicher Regent war. Es ist daher mit der LXX לַמֵּת für לְמֵת zu schreiben. „Der da geht" ist Joahas; er „geht" nicht ins Exil, da dann die Weissagung nicht mehr nötig wäre, sondern nach Ribla, wohin ihn Necho vor sich beschied; Jer sagt vorher, dass Necho ihn absetzen werde. Das Los des von dem fremden Machthaber Gerichteten dünkt den Jer schlimmer als der ehrenvolle Tod in der Schlacht. Hier haben wir einmal einen Spruch, den wir genau datieren können. Das erste Distichon ist übrigens etwas überladen. Der Ergänzer leitet natürlich **11** mit „denn so spricht Jahwe" ein. Er muss noch Quellen zur Verfügung gehabt haben, die wir, dank der Gleichgültigkeit der deuteronomischen Theologen gegen die weltliche Geschichte, nicht mehr besitzen, denn er nennt den Sohn und Nachfolger Josias Schallum, während wir ihn nur unter dem Namen Joahas kennen, den er wahrscheinlich bei der Thronbesteigung angenommen hat. Auch Jojakim und Zedekia haben diese ihre Namen ja erst bei der Thronbesteigung gegen ihre früheren Namen, Eljakim resp. Matthanja, eingetauscht. Vielleicht hängt mit dieser neuen Mode die Vorliebe Hesekiels, Tritojesaias u. s. w. für Erfindung neuer Namen Jerusalems und des Volkes zusammen. Lies עַל für אֶל. Sonst weiss der Ergänzer nichts hinzuzufügen, auch **12** nicht, wo es doch nahe gelegen hätte, statt des geliebten Wortes מָקוֹם „Land Ägypten" zu sagen und die Stadt zu nennen, wo Joahas interniert wurde. Aber vielleicht hat er den Ausspruch v. 11ᵇ 12 absichtlich so allgemein gestaltet, dass er nicht blos dem Schallum gilt, sondern auf jeden Verbannten passt: wer exiliert wird, kehrt nicht mehr zurück. Der Verf. wusste ja, dass das Exil mehrere Generationen umfasst hat. In v. 12ᵃ ziehen die Punktatoren שָׁם zum folgenden Verb statt zu אֲשֶׁר und setzen demzufolge מקום in den Stat. constr., von dem der Relativsatz abhangen soll; besser schreibt man mit GIESEBRECHT בַּמָּקוֹם und verbindet שָׁם mit אֲשֶׁר, denn das einsame Nachhinken des Verbums (יָמוּת) ist bei den Ergänzern etwas ganz gewöhnliches. Die Vergleichung von v. 11ᵇ 12 mit v. 10ᵇ zeigt wieder einmal, wie entsetzlich weitschweifig diese jüngeren Schriftsteller sind; sie fürchten immer, ihr Publikum werde sonst nichts verstehen. Es folgt in

22 13–17 ein ebenso interessantes wie geschichtlich wertvolles Gedicht auf den König Jojakim, der durch die Gunst des ägyptischen Eroberers an Stelle seines deportierten Bruders Joahas die Krone empfangen hatte (608 bis 597). Das Gedicht stammt aller Wahrscheinlichkeit nach aus seinen ersten Jahren. **13.** *Weh dem, der ein Haus baut mit Unrecht, Söller mit Unbill, Mit seinem Volksgenossen arbeitet ohne Bezahlung, Seinen Lohn nicht giebt!* Da das Metrum überladen ist und das Suffix von עֲלִיּוֹתָיו schlecht angebracht, so schreibe ich בַּיִת, עֲלִיּוֹת und streiche לוֹ. רֵעֵהוּ ist der Volksgenosse; Jojakim

hat freie Judäer zum Frohndienst oder zu sonstigen Leistungen herangezogen — vielleicht solche Judäer, die für seinen Bruder waren — oder hat den Bauhandwerkern schliesslich ihre Forderungen nicht bezahlt. Er wird ja nicht viel Geld besessen haben, da das Land in keiner günstigen Lage war und dem Necho einen schweren Tribut hatte entrichten müssen (II Reg 23 33 35), aber er hätte das Bauen bleiben lassen sollen. Wie es scheint, hat er die Königsburg durch Vermehrung der Stockwerke vergrössert. **14.** *Der spricht: ich will mir bauen ein geräumiges Haus Mit luftigen Zimmern, Mit weiten Fenstern, gedeckt mit Cedern, Gestrichen mit Bergrot.* מִדּוֹת steht emphatisch wie öfter (z. B. Num 13 22 Jes 45 14). Das masc. מְרֻוָּחִים beweist, dass עֲלִיּוֹת aus dem vorigen Verse durch Versehen eingedrungen ist; welches Wort es verdrängt hat, können wir nicht wissen, vielleicht ein חֲדָרָיו oder טוּרָיו (Säulenreihen). In v. 14ᵇ ist mit der LXX לוֹ zu streichen und zu lesen: קָרַע חַלּוֹנָיו סָפוּן בְּאָרֶז וּמָשׁוּחַ בַּשָּׁ׳. Die חַלּוֹנִים sind wohl die Zwischenräume zwischen den Pfeilern der Aussenwände. Übrigens mag die LXX auch in v. 14ᵃ mit ihrem בָּנָה לְךָ statt הָאֹמֵר אֶבְנֶה־לִּי den älteren Text haben. Der Anfang der Strophe erinnert an Mch 3 10; im Übrigen fällt dem Leser Amos ein, der ebenso entrüstet ist über die Prachtbauten und den sonstigen Luxus der Grossen. Die folgenden zwei Strophen, die in **15 16** enthalten sind, hat das Konjekturieren der Urheber des Ktib etwas aus dem Schick gebracht. Wir haben jetzt ein zweimaliges אָז טוֹב, die LXX hat keines von beiden, dafür ein טוֹב לְךָ hinter שָׁתָה v. 15. Auch sonst sind allerlei Absonderlichkeiten vorhanden; doch scheint mir, dass man auskommt, wenn man im Anfang הֲתִתְמַלֵּךְ schreibt und im Anschluss an die LXX ein וְטוֹב לוֹ hinter שָׁתָה setzt: *Zeigst du dich als König, wenn du Es eifrig treibst mit Cedern? Dein Vater, hat er nicht gegessen Und getrunken und sich wohl befunden?* Die andere Strophe lautet: *Der übte Recht und Gerechtigkeit, Die Sorge für den Elenden und Armen! Ist das nicht die rechte Erkenntnis meiner, Spricht Jahwe.* דָּן ist erst zugesetzt, als das טוֹב לוֹ seinen gegenwärtigen falschen Platz erhalten hatte; דִּין ist Apposition zu „Recht und Gerechtigkeit". Der König ist dazu da, für die Schwachen zu sorgen, die Starken schützen sich selber. Die beiden Strophen stellen Jojakim und Josia in Gegensatz zu einander. Denn selbstverständlich ist mit dem „Vater" Jojakims nur der Vater, also Josia, gemeint, nicht Ahas, den die LXX in בָּאָרֶז entdeckt, oder gar Salomo! David kann als Ahnherr der Vater jedes beliebigen Königs heissen, aber natürlich nicht Salomo oder irgend ein anderer, wenn er nicht ausdrücklich genannt wird. Josia „ass und trank", d. h. lebte schlecht und recht, ohne viel Bedürfnisse für seine eigene Person, gut bürgerlich, wie der Hausvater eines kleinen Volkes; Jojakim meint, sich grossartig geberden zu müssen, wenn er den König spielen soll, und die altehrwürdigen Räume der Königsburg sind für ihn nicht gut genug mehr (vgl. noch zu 36 20 ff.). Dafür aber konnte Josia für die armen Leute sorgen, während Jojakim seine Unterthanen drückt. Das kommt daher, dass Josia wusste, wie Jahwe es haben will, Jojakim weiss es nicht. Man freut sich über die hübsche Charakteristik Josias, die von aller Überschwänglichkeit frei ist; nicht seine „Frömmigkeit", durch die er nach dem Deuteronomisten alle Könige übertroffen haben soll

(II Reg 23 35), sondern seine schlicht bürgerliche Lebensweise und sein gerechtes Regiment wird gelobt. Andererseits rückt Jer dem Jojakim keine kultischen Sünden vor, wie II Reg 23 37 geschieht, dafür aber seine ganz unzeitige Prunkliebe und sein erbärmliches Benehmen gegen diejenigen, die er für sich arbeiten lässt. Wie ganz anders würden wir Jeremias Zeit kennen, die so äusserst wichtig ist, wenn er selber ihre Geschichte geschrieben hätte! Das Tiph. מְתַחֲרֶה v. 15^a bedeutet hier, anders als 12 5 (wo אֶת nicht Nota acc., wie Giesebrecht meint, sondern Präpos. ist): etwas hitzig betreiben, auf etwas eifrig aus sein, ähnlich wie das Hiph. Neh 3 20. Zu הַדַּעַת אֹתִי v. 16^b s. Ges.-Kautzsch^{26} § 115 d. **17.** ***Denn deine Augen und dein Herz Sind nur auf deinen Gewinn aus Und auf Blut des Unschuldigen, es zu vergiessen, Und auf Bedrückung, sie zu üben.*** כִּי begründet vielleicht das הוֹי v. 13, kann aber auch einfach als Adversativpartikel gedacht sein: aber (du kennst mich nicht). Zu עֵינֶיךָ עַל vgl. 5 3. In v. 17^b sind עֹשֶׁק und מְרוּצָה (für מְרֻצָּה von רָצַץ) augenscheinlich Varianten und letzteres Wort als das seltenere und bezeichnendere (vgl. zu Hi 20 19) vorzuziehen, der Artikel aber zu streichen vgl. die LXX. Dagegen ist דַּם הַנָּקִי festzuhalten, wenn auch die jüngeren Autoren דָּם נָקִי schreiben (v. 3 7 6). Hiemit ist wohl das ursprüngliche Gedicht, das Jojakim 36 20 ff. zu lesen bekommen haben wird, zu Ende. Darum ist aber doch der jetzige Schluss

22 18–19 nicht unecht, denn kein Späterer hätte eine Weissagung auf Jojakim erdichtet, die sich nicht erfüllt hat. Wahrscheinlich hat Jeremia diese Verse erst verfasst, nachdem Jojakim die erste von Baruch geschriebene Buchrolle verbrannt hatte (Cap. 36). **18^a.** ***Darum so spricht Jahwe Über*** (lies עַל) ***Jojakim: Nicht wird man ihn beklagen: ach, mein Bruder! Und ach, meine Schwester!*** Lies אֲחוֹתִי wegen אָחִי. **18^b 19.** ***Nicht wird man ihn beweinen: ach Herr! Und ach, Muhme! Mit einem Eselsbegräbnis wird er begraben werden, Fortgeschleift und hingeworfen!*** Das יִסְפְּדוּ v. 18^b ist offenbar versehentliche Wiederholung des gleichen Wortes in v. 18^a; lies nach der LXX יִבְכּוּ. הֹדֹה ist von den Punktatoren als gleichbedeutend mit הוֹדוֹ, seine Herrlichkeit, angesehen worden, aber ein solcher Ausdruck ist mehr als sonderbar. Man erwartet ein Femin., das dem אָדוֹן so entspricht, wie die Schwester dem Bruder, also ein Wort des Sinnes Herrin. Ich schreibe דּוֹדָה, Muhme, und verstehe das als Würdenamen, sind doch bei fast allen Völkern der Oheim und die Muhme die ansehnlichsten Respektspersonen neben Vater und Mutter, und die Ausdrücke Ohm u. s. w. ehrenvolle Anreden auch für solche, die gar nicht verwandt sind. Die LXX hat die beiden Feminina weggelassen, wahrscheinlich deshalb, weil sie die Klage: ach Schwester, ach Muhme! für den Mann Jojakim nicht passend fand. Auch neuere Exegeten haben sich von demselben Bedenken zu Änderungen verleiten lassen, z. B. zu אָחִי . . . אָחִי und אָדוֹן . . . אָדוֹן — aber wie hätte daraus der gegenwärtige Text entstehen sollen? Warum ändert man nicht gleich auch das אָחִי, da doch die Klageweiber den König am Ende nicht als Bruder anreden durften? Mit Recht hält v. Orelli gegenüber einer Kritik, die immer zur unrechten Zeit sachliche Anwandlungen spürt, am MT fest. Natürlich hat Jer die Litaneien citieren wollen, die bei

Begräbnissen angestimmt werden, einerlei bei welchen, um zu sagen, dass nichts von dem, was sonst üblich ist, bei Jojakims Tode vorkommen wird. Ihn, den Leuteschinder, wird niemand beklagen wie seinen Vater v. 10; ihn wird man ohne Sang und Klang unter die Erde bringen wie einen toten Esel, ihn nicht feierlich zu Grabe geleiten, sondern ihn fortschleppen wie einen Tierkadaver. Der Ergänzer hat die Drohung noch verschärfen zu müssen geglaubt, indem er ein „über die Thore Jerusalems hinaus" hinzufügt, wird dann doch auch die heilige Stadt nicht durch einen solchen Kadaver verunreinigt. Aber dass Jer das gemeint hat, ist nicht gerade wahrscheinlich, mindestens hätte er ein solch ganz ungewöhnliches Verfahren doch motivieren müssen. II Reg 24 6 wird erzählt: „Jojakim entschlief mit seinen Vätern", d. h. wurde in den Königsgräbern begraben. Ist das richtig, so werden ihm wohl auch die üblichen Totenehren nicht versagt worden sein und ist Jeremias zornige Drohung nicht erfüllt worden. Daraus ergiebt sich dann aber, dass nicht blos dieser Spruch vor Jojakims Tode geschrieben, sondern dass auch das Buch, in das er aufgenommen wurde, früher abgeschlossen worden ist. Ohnehin würde, wenn der Spruch zufällig der Wirklichkeit entsprochen hätte, II Reg 24 6 also ungenau wäre, der Prophet ein vaticinium ex eventu nicht aufgenommen haben. Übrigens schliesst die Fertigstellung des Buches Nachträge nicht aus. Zu dem „inneren Objekt" קְבוּרַת ח' s. Ges.-Kautzsch[26] § 117 q, zu den Inff. abs. § 113 h. Das Gedicht

22 20–23 spricht allgemein über das Los der Könige und mag ursprünglich die Sprüche über Joahas und Jojakim abgeschlossen haben. Angeredet wird, wie meist bei Jeremia, die בַּת־עַמִּי. **20.** ***Steige auf den Libanon und schreie, Und in Basan lass die Stimme hören, Ja, schreie von Abarim, dass zerschmettert sind All deine Liebsten!*** Abarim bezeichnet die nördlichsten Ausläufer des Gebirges Moab an der Nordostspitze des toten Meeres; auch bei Basan muss man wohl an die Gebirgszüge dieses Gebiets denken. Alle drei Punkte liegen ausserhalb der palästinensischen Grenzen, aber so, dass man von ihnen aus Palästina überschauen kann. Auf hohen Bergen werden auch sonst wohl die grossen Landesklagen abgehalten, besonders dann, wie es scheint, wenn das Land von fremder Macht überschwemmt ist vgl. Jes 15 1 2; ob die hier genannten Berge andeuten sollen, dass das auf ihnen klagende Volk nach allen Richtungen auseinander gesprengt sei, ist nicht ganz sicher, doch ist es wohl das Wahrscheinlichste. Die „Liebsten", über deren Zerschmetterung das Volk klagen soll, sind sonst die Baale, aber diese passen nicht hieher, Jer würde nicht zu einer Klage über deren Fall auffordern. Auch wegen der fremden Völker, mit denen Israel buhlte, würde es nicht auf dem Libanon klagen — und welche Völker sollten es sein können? Die kleinen Nachbarvölker standen zum Teil auf Seiten der Chaldäer, die Ägypter aber waren nicht so leicht zu zerschmettern, wenn auch Necho am Euphrat zurückgeschlagen wurde. Nach v. 22 denkt Jer eher an einheimische Grössen, an die „Hirten", die Könige und die sonstigen weltlichen und geistlichen Führer des Volkes. Freilich ist aber für diese der Ausdruck מְאַהֲבַיִךְ sonderbar genug, auch wenn man in das Aktivum einen reciproken Sinn hineinlegt. Wahrscheinlich ist der

Text nicht in Ordnung; am Leichtesten hilft man sich wohl durch Verbesserung von מא' in נְאֲהָבַיִךְ, die von dir Geliebten, vgl. II Sam 1 23. Zu der Form וְצָעֲקִי s. GES.-KAUTZSCH[26] § 10 h. 21. *Ich sprach zu dir in deiner Sicherheit, Du sagtest: ich will nicht hören; Das ist deine Weise von deiner Jugend an, Du hörtest nicht auf meine Stimme.* Die „Sicherheit" ist nicht blos im physischen, sondern auch im moralischen Sinn zu verstehen; so lange noch keine Gefahr drohte, wollte das Volk von Jeremias Hinweisen auf die bevorstehende Katastrophe nichts hören (vgl. z. B. 5 12 13). Selbstverständlich darf man v. 21ª nicht nach Art der Ergänzer auf alle möglichen früheren Prophetenreden anwenden (7 25 u. oft), sondern sie nur von Jeremias eigenen Erfahrungen verstehen. Im zweiten Distichon ist כִּי nach der LXX Metrums wegen zu streichen, das זֶה weist schon hinlänglich deutlich auf den letzten Stichos hin. Erst in diesem zweiten Distichon behauptet der Prophet, mit früheren Propheten habe das Volk es schon ebenso gemacht, wie mit ihm. Genau genommen steht v. 21ᵇ in Widerspruch mit 2 2, aber der Ausdruck „von deiner Jugend an" darf wohl nicht allzu sehr gepresst werden; wahrscheinlich schweben dem Jer doch die Erfahrungen vor, die gleichgesinnte Propheten, Amos, Jesaia u. s. w. gemacht hatten und von denen sie in ihren dem Jer bekannten Schriften reden. Wer durchaus die Jugend des Volkes betont haben will, wird annehmen müssen, dass Jer erst nach der Abfassung von 2 2 mit jenen pentateuchischen Erzählungen genauer bekannt geworden sei, die vom Ungehorsam des Volkes in der Wüste sprechen. Unmöglich wäre das freilich nicht; es liesse sich wohl denken, dass Jer erst in Jerusalem Gelegenheit erhalten hätte, die Schriften der älteren Erzähler zu lesen. Seine Bibliothek wird nicht sehr gross gewesen sein, wenn sie vielleicht auch Bücher enthalten hat, von denen wir nicht einmal eine Ahnung haben. 22. *Alle deine Hirten wird der Wind weiden, In Gefangenschaft werden sie gehen, Dann wirst du zu Schanden und beschämt werden Vor all deinem Unglück.* Dass רֹעַיִךְ von den Punktatoren und der LXX richtig verstanden und nicht etwa רֵעַיִךְ, deine Freunde, zu lesen ist, beweist das Wortspiel: der Wind wird die Weidenden weiden; denn man kann wohl von jedem Beliebigen sagen, dass er den Wind weidet, d. h. dem Nichts nachläuft (Hos 12 2), aber nicht, dass der Wind ihn weidet, da der Wind nichts von einem Hirten an sich hat: das Wortspiel ist nur möglich, wenn das Bild vom Weiden durch etwas anderes veranlasst ist, hier durch die רֹעִים, die Hirten, die das Volk führen sollten, aber selber vom Wind entführt werden. וּמְאַהֲבַיִךְ wird hier durch das Metrum ausgestossen; der, der es beigeschrieben hat, muss רֵעַיִךְ gesprochen haben. Ferner ist in v. 22ᵇ nach der LXX das כִּי zu streichen, das kaum verständlich und wohl durch Dittographie entstanden ist. 23. Die Schlussstrophe: *Die du wohnst auf dem Libanon, Eingenistet in Cedern, Wie wirst du stöhnen, wenn dich ankommen Wehen wie die Gebärende!* In der zweiten Hälfte hat die LXX den besseren Text, lies mit ihr תֵּאָנְחִי (vielleicht תנחי geschrieben) für das unverständliche נחנתי und streiche חֲבָלִים; nur gegen das מַה am Anfang lässt sich nichts einwenden. Jetzt lebt also das Volk noch im Frieden, wie ein Vogel in den einsamen Cedern hoch oben auf dem Libanon. Letzteres Bild

erinnert an das Gedicht 22 6 f. Nach diesem Gedicht machen die Sprüche über Jojachin

22 24–27 und 28–30 den Eindruck des Nachtrages. Trotzdem sind sie beide echt, wenn es auch an den unvermeidlichen Zusätzen der Herausgeber nicht fehlt. Der erste Spruch ist noch vor, der zweite nach der Deportation Jojachins geschrieben, was allerdings keinen grossen Zwischenraum bedeutet, da Jojachin nur drei Monate regierte; beide fallen ins Jahr 597. Der erste Spruch,

22 24–27, besteht, so weit er jeremianisch ist, nur aus dem Vierzeiler **24**: *So wahr ich lebe, spricht Jahwe, Wenn Konjahu wäre Ein Siegelring an meiner rechten Hand, Ich würde ihn davon abreissen!* Lies אֶתְּקֶנּוּ (von נָתַק), denn das Suff. der 2. p. passt nicht zu dem Vordersatz; man kann wohl in höflicher Sprache z. B. einen König zuerst mit seinem Titel und damit in der 3. p., dann aber in der 2. p. anreden, aber hier ist der Wechsel nicht begründet und nur durch den Zusatz v. 25 f. herbeigeführt. כָּנְיָהוּ, noch v. 28 und 31 1, ist wohl volkstümliche Abkürzung für יְכָנְיָהוּ (wie z. B. Berekja für Jeberekja), Name des Sohnes des Jojakim; in den Geschichtsbüchern heisst dieser König יְהוֹיָכִין. Die weiteren Personalien stammen natürlich wie in v. 18 vom Ergänzer. Der Siegelring, den man nach dieser Stelle an der Hand, sonst auch wohl auf der Brust trug (Cnt 8 6), ist als Instrument zur Beglaubigung von Dokumenten so wichtig, wie bei uns die eigenhändige Unterschrift, und wird daher sorgsam behütet. Dass **25** Zusatz ist, bedarf für den, der etwas Stilgefühl hat, keiner weiteren Begründung. Wie hätte sich ein Jeremia den Effekt so verderben können! Jojachin trat die Regierung in einem Augenblick an, wo sich Juda im Kriege mit Chaldäa befand und schon so gut wie verloren war. Wäre Jojachin „ein Siegelring an Jahwes Hand“ gewesen, so hätte ihn Jahwe fortgeworfen — das sagt Jeremia und das ist das in dieser Lage Entscheidende: Jahwe wird nicht helfen. Aber wenn das gesagt ist, so ist die Fortsetzung, die Chaldäer werden ihn in die Hände bekommen, äusserst trivial. Für nachexilische Leser mochte es ja gut sein, wenn die Chaldäer ausdrücklich genannt wurden, nur für diese ist der Zusatz geschrieben. Ein jüngerer Gelehrter hat sogar für nötig befunden, die Verdeutlichung noch mehr zu verdeutlichen, indem er hinzusetzt: in die Hand Nebukadrezars, des Königs von Babel; in der LXX fehlt das noch, ebenso das vorhergehende וּבְיַד. Auch **26** ist Zusatz, obwohl hier durch die Erwähnung der Mutter Jojachins ein konkreter Zug hineinzukommen scheint; diesen Vers hat nicht allein kein Jer, sondern überhaupt kein halbwegs guter Stilist schreiben können. Babylonien wird als das Land bezeichnet, wo Jojachin und seine Mutter nicht geboren sind! Die Erwähnung der Mutter beruht aber einfach auf II Reg 24 12 15. Das Verbum הֵטִיל aus v. 28; zur Form הֵטַלְתִּי s. Ges.-Kautzsch[26] § 72 k. Der Artikel von הָאָרֶץ ist zu streichen; in der LXX fehlt auch אַחֶרֶת. Endlich ist **27** wahrscheinlich wieder ein Zusatz zum Zusatz, da hier von Jojachin in der 3. p. geredet wird, eine Nachahmung von v. 11 12. עַל für אֶל. Auffällig ist das Piel מְנַשְּׂאִים für das sonst übliche Qal; ob נֹשְׂאִים beabsichtigt und das מ durch Dittographie entstanden ist? Die Participialkonstruktion mit הֵם ist Zeichen späterer Sprache. Der ganze Zusatz v. 25–27 wirkt um so unangenehmer, als er den echten zweiten Spruch,

22 28–30 — echt ist allerdings nur v. 28 —, in langweiligster Weise antecipiert. Dieser zweite Spruch zeigt, wie ein Jer über die Deportierung eines Königs spricht **28**: *Ist denn ein verachtet Gebild Konjahu? Oder ein Gefäss, an dem nichts liegt? Warum ward er geschleudert und geworfen Auf die Erde?* Der Text ist in der hebräischen Version wieder mit Zusätzen angefüllt. In der LXX fehlt הָאִישׁ הַזֶּה, das wohl aus v. 30 eingedrungen ist, ferner הוּא וְזַרְעוֹ, das ebenfalls auf v. 30 beruht, im Stil („er und ...") die Hand der Ergänzer verrät und schwerlich sachlich berechtigt ist, denn wenn der achtzehnjährige (nach II Chr 36 9 achtjährige) Jojachin schon Kinder gehabt hätte, so wären sie II Reg 24 12 15 gewiss miterwähnt; lies daher nach der LXX הוּטַל und הָשְׁלַךְ. Im Anfang lässt übrigens die LXX noch נָפוּץ weg, das neben נִבְזֶה allerdings verdächtig ist; dagegen darf הֶעָצֵב auf keinen Fall gestrichen werden, denn die disjunktive Frage bei nicht gegensätzlichem Inhalt der beiden Hälften ist für Jer charakteristisch. Letzteres gilt auch von dem an jene Frage sich anschliessenden „warum" (die LXX hat כִּי) vgl. besonders 2 14. Misstrauen darf man hegen gegenüber dem Schluss: auf das Land, welches sie (die LXX: er) nicht kennen: sollte Jer plötzlich aus dem Bilde gefallen sein? Man sollte eigentlich ein Wort wie Kehricht, Scherben, erwarten, kann aber vielleicht mit עַל־הָאָרֶץ, auf den Boden, auskommen; אֲשֶׁר לֹא־יָדָעוּ mit seinem prosaischen Relativum ist Zusatz. Mit diesem einen Vierzeiler scheint mir auch dieser Spruch zu Ende zu sein. Denn was **29 30** noch folgt, ist doch für Jeremia gewiss höchst gleichgültig gewesen; für ihn war der junge Jojachin mit seiner Abführung nach Babel abgethan, so gut wie Joahas v. 10, mochte er in der Gefangenschaft noch Kinder bekommen oder nicht. Und nun das emphatische „Land, Land, Land!" das in der Form an I Reg 13 2 erinnert und möglicher Weise im Munde nachexilischer Propheten, die sich bemerkbar machen wollten, öfter zu hören gewesen ist. Als ob es dem Lande nicht ziemlich einerlei sein konnte, welcher von den vielen Prinzen des Königshauses auf dem Throne sass, wenn es nur seine Selbständigkeit behielt. Ich glaube auch nicht, dass Jer über das weitere Schicksal des jungen Menschen ein „Wort Jahwes" gegeben hätte, das nur die Neugierigen interessieren konnte. Ob auch die Könige mit ihren „Civilstandsverhältnissen" in die Bürgerlisten eingetragen wurden, das kann man natürlich nicht wissen; aber es fällt einem unwillkürlich die Ausführung 17 19 ff. ein, wo die Könige ermahnt werden, am Sabbath keine Lasten durch die Thore der Stadt zu tragen. Vermutlich hat der Verf. gewusst oder zu wissen geglaubt, dass Jojachin, der erst nach 37jähriger Einkerkerung von Ewilmerodak begnadigt wurde (52 31 ff.), keine Kinder hinterlassen habe, und benutzt das wieder einmal zu einem billigen vaticinium ex eventu. Übrigens lautet v. 30 in der LXX wieder beträchtlich viel kürzer als im MT, jene lässt das „so spricht Jahwe" weg, ferner auch das לֹא יִצְלַח בְּיָמָיו, letzteres aber wohl aus Versehen, da sie das גֶּבֶר an seiner jetzigen Stelle hat. Jojachin, weissagt dieser Pseudojeremia, wird kein Glück haben, so lange er lebt, denn es wird keinem aus seinem Samen glücken, auf Davids Thron zu sitzen. Die jeremianischen Königssprüche mit den Zusätzen der Ergänzer 21 11 ff. erhalten nun in

23 1—8 nach einem kurzen Resumee des Vorhergehenden einen tröstlichen Abschluss durch messianische Weissagungen, ähnlich wie die kleinen Sammlungen in Jes 1—12 mit Strafreden zu beginnen und mit messianischen Ausblicken zu schliessen pflegen. Zuerst also

1 ein Wehe über die schlechten Hirten, die die Schuld tragen, dass Jahwes Weideschafe verloren und zerstreut sind vgl. 10 21. „Schafe meiner Weide“ ist ein in den Psalmen beliebter Ausdruck (Ps 74 1 95 7 100 3); übrigens liest die LXX vielleicht richtiger מַרְעִתָם vgl. 25 36. Auch hat sie das נְאֻם־י׳ nicht, sodass sich bei ihr **2** besser anschliesst. Die Ankündigung der Rede Jahwes fliesst wieder mit der Rede selber zusammen (wenn man nicht עַמּוֹ schreiben will) wie 11 21 12 14 u. s. w. Mit פָּקַד, revidieren, nachsehen, wird ein Wortspiel zu Stande gebracht, indem es zuerst in gutem, dann in bösem Sinne gebraucht wird. נְאֻם־י׳ ist nach der LXX auch hier Abschreiberzusatz. An dies Resumee von 21 11—22 30 knüpft nun **3** der Verf. die Weissagung von der Rückkehr des „Restes“ aus dem Exil und der Diaspora. In v. 3^a das männliche, in v. 3^b weibliche Suffixe, welch letztere sich auf die Schafe beziehen werden; ob die Nachlässigkeit der Abschreiber daran schuld ist oder ob v. 3^b ein Zusatz ist, lässt sich nicht entscheiden. פָּרָה וְרָבָה weist auf Abhängigkeit vom Priesterkodex hin (Gen 1 22 28 8 17 u. s. w. vgl. Jer 3 16). In **4** wieder masc. Suffixe; der Verf. ist wahrscheinlich identisch mit dem von 3 15. Wenn die Juden wieder eine gute, d. h. das Gesetz korrekt befolgende Obrigkeit haben, so werden sie sich nicht mehr fürchten müssen, wird kein neues Exil über sie kommen. יִפָּקֵדוּ ist wieder, da es in der LXX fehlt, ein Zusatz und übrigens mit Grätz in יִפָּחֲדוּ zu verbessern. Hier passt נאם־י׳ als Abschluss. In **5** fühlt sich der Autor, oder, was wahrscheinlicher ist, ein anderer Ergänzer veranlasst, zu bemerken, dass die künftigen „Hirten“ Davididen sein werden. Genauer spricht er zunächst von Einem Sprossen Davids, der als König herrschen und die 22 1 ff. aufgestellten Anforderungen an einen guten König erfüllen wird, aber selbstverständlich wird der nur der Anfänger einer neuen Reihe davidischer Könige sein; der erste ist nur der eigentliche „Messias“. Unter seinem Regiment werden **6** die Juden die erhoffte „Rettung“, die grosse eschatologische Wendung erleben und darauf sich des Friedens des Reiches Gottes erfreuen, und zwar im Verein mit den dann gleichfalls wieder heimgekehrten Nordisraeliten, wenn nicht יִשְׂרָאֵל aus יְרוּשָׁלַםִ verschrieben ist, wie man aus der im Wesentlichen identischen Stelle 33 16 schliessen könnte (s. jedoch das.). Zuletzt wird noch nach einer Sitte, die auch bei Hesekiel, Tritojesaia u. a. beliebt ist, ein symbolischer Name genannt, den hier der König, 33 16 Jerusalem bekommt und der nach dem MT „Jahwe unsere Gerechtigkeit“, nach der LXX Jozedek lautet, ohne dass man entscheiden kann, welche von diesen verschiedenen Versionen ursprünglich sind. In 23 6 ist übrigens entweder יִקְרְאוּ auszusprechen oder nach der LXX יִקְרָא י׳ zu lesen. Dass von unserer Stelle der gegenwärtige Text von Sach 3 8 6 12 abhängig ist, scheint gewiss zu sein, aber ebenso gewiss ist, dass daraus für die Entstehungszeit unserer Stelle nichts geschlossen werden kann. Denn in Sach 3 8 kommt „mein Knecht Spross“ ganz unberufen hereingeschneit, und Sacharja

hat dort schwerlich von ihm gesprochen; Sach 6 9 ff. aber ist heillos korrumpiert. Ganz offenbar haben dort spätere Hände so arg gewirtschaftet, dass man nicht die geringste Gewähr für die Bekanntschaft des Propheten Sacharja mit unserer Stelle hat. Die späteren Bearbeiter von Sach 6 9 ff. haben das Bestreben, den Serubbabel zu eliminieren, weil Sacharjas Weissagungen über ihn sich nicht erfüllt haben. Für Sacharja ist der Mann, der den schon im Bau begriffenen Tempel fertig bauen soll, nicht ein künftiger Messias „Namens Spross", sondern Serubbabel vgl. Sach 4 7 ff., also ist die Stelle vom צֶמַח auch Sach 6 12 nicht ursprünglich, mindestens arg entstellt. In der That wäre auch schwer zu begreifen, wie Sacharja Jer 23 5 6 sollte kennen können. Man darf im Gegenteil behaupten, dass alle die schönen Weissagungen „siehe, Tage kommen" ganz jungen Datums sind und so wenig von Jeremia, wie z. B. von Amos (Am 9 13) herrühren. Sie haben alle denselben Stil und denselben Inhalt, handeln alle in jener unbestimmten, nebelhaften Weise, die sämtlichen vorexilischen Propheten fremd ist, von den goldenen Zukunftstagen und sind alle älteren Zusammenhängen aufgepfropft. Das gilt auch von **7. 8**, welche Verse sich an v. 1-4, speciell an v. 3 anschliessen. Die LXX lässt sie hier fort, bringt sie aber hinter v. 40. Sie finden sich auch 16 14 15, passen aber an unserer Stelle am Besten. Sie reden nicht sowohl von der Rückkehr der Gola aus Babylonien, als von der Heimkehr der Diaspora, die den nachexilischen Juden sehr am Herzen lag. Die Sammlung ganz Israels wird ein noch grösseres Ereignis sein, sagt der Verf., als die Erlösung aus Ägypten. Das wäre kaum zu verstehen, wenn man nicht die wunderbare Art der Heimführung hinzudenken müsste, die der Verf. nicht zu schildern für nötig hält, weil jeder Leser das etwa in Deutero- und Tritojesaia (Jes 49 22 60 4 ff. 66 12 19 20) selbst lesen konnte. אֲשֶׁר הֶעֱלָה und הֵבִיא v. 8 sind Varianten; die erstere findet sich in 16 15. Für הִדַּחְתִּים ist nach der LXX הִדִּיחָם zu lesen. Der Schluss ist etwas kürzer als in 16 15; für וְיָשְׁבוּ ist aber jedenfalls nach der LXX וַיְשִׁבוּם zu schreiben. Das Stück

Cap. 23 9–40

ist als ein Seitenstück zum vorhergehenden Abschnitt (21 11—22 30) gedacht, wie die Überschrift לַנְּבִאִים anzeigt. Der Bearbeiter hat hier ein paar jeremianische Gedichte zusammengestellt, in denen die Propheten erwähnt werden, aber der grösste Teil des Abschnittes ist von den Ergänzern verfasst. Das erste Gedicht

23 9–12 erwähnt übrigens die Propheten nur nebenbei und spricht vielmehr von der Verderbtheit des ganzen Landes. **9.** *Zerbrochen ist mein Herz in meinem Inneren, Erschlafft all meine Gebeine; Ich bin geworden wie ein trunkener Mensch Und wie ein Mann, den der Wein überwältigte.* Dem ist vom Bearbeiter eine Erklärung hinzugefügt, die im MT lautet: wegen Jahwes und wegen seiner heiligen Worte, in der LXX: . . . . . . und wegen seiner hehren Majestät (nach Jes 2 10 19 21). Aber die Glosse passt weder in ihrem Stil zu Jer noch in ihrem Inhalt zum Zusammenhang, denn Jer ist nicht gebrochen durch den Zorn Jahwes, sondern durch die schrecklichen Zustände im Lande. Im ersten Distichon ist aus metrischen Gründen עֲצָמַי zu schreiben.

רָחַף bedeutet wohl: weich sein, kraftberaubt, unfähig, den Körper aufrecht zu erhalten. In **10** ist der erste Satz eine Variante zum zweiten; das erste und letzte Wort sind identisch, dem מנאפים מלאה im ersten entspricht מפני אלה אבלה im zweiten Satz. Mag dieser oder jener Satz richtig sein, so zeigt dieser Fall mit besonderer Deutlichkeit, wie unsicher der überlieferte Text ist, mit welcher Leichtfertigkeit die Kombination der Abschreiber oder Herausgeber arbeitete. Für den zweiten Satz könnte sprechen, dass er eine passende Fortsetzung hat in dem Satz: es vertrocknen die Auen der Trift; gegen ihn spricht für mich schon das מִפְּנֵי, für das die späteren Bearbeiter eine wahre Vorliebe haben, aber natürlich weit mehr der Umstand, dass die Fortsetzung v. 10ᵇ 11 nicht den zweiten, sondern den ersten Satz zur Voraussetzung hat. Gegen den ersten Satz lässt sich freilich anführen, dass er in der LXX fehlt und kein vollständiges Distichon liefert. Aber es stehen sich hier offenbar zwei alte Handschriften gegenüber, und der zweite Satz und die LXX repräsentieren den „verbesserten" und durch den Stichos: es vertrocknen die Auen u. s. w. vervollständigten Text der jüngeren von den beiden, die übrigens ungeschickter Weise den Artikel vor מִדְבָּר auslässt, während sie doch הָאָרֶץ beibehalten hat; die vermeintliche Verbesserung stützt sich augenscheinlich auf 12 4 (Giesebrecht). Nicht blos der erste Satz, sondern auch die Fortsetzung in v. 10ᵇ erinnern an das jeremianische Gedicht 9 1 ff.; vielleicht darf man nach ihm das erste Distichon vervollständigen, etwa durch וְכֻלָּם בֹּגְדִים: ***Denn von Ehebrechern ist voll das Land*** [Und alle sind treulos], ***Und es ward ihr Lauf böse Und ihr Schalten unredlich.*** Der Ehebruch ist auch hier nicht sowohl im eigentlichen als im übertragenen Sinn des sittlich religiösen Abfalls zu verstehen. גְּבוּרָה ist Ausübung der Kraft und Gewalt vgl. 9 2; zu מְרוּצָה und לֹא־כֵן vgl. noch 8 6. Eine grosse Gewalt besitzen auch die geistigen Autoritäten, denen der folgende Vierzeiler gilt **11**: ***Denn sowohl Prophet wie Priester Sind ruchlos geworden, Sogar in meinem Hause fand ich ihre Bosheit, Spricht Jahwe.*** Lies חָנוֹף חָנֵפוּ aus metrischen Gründen; die Ruchlosigkeit, die durch dies Verbum bezeichnet wird, ist das Gegenteil jener reinen, heiligen Gesinnung und Handlungsweise, die man am Ersten und Meisten von diesen besonderen Dienern Gottes verlangen muss. Der Prophet scheint jenes profane habsüchtige und verlogene Treiben dieser Führer des Volkes im Auge zu haben, das 6 13 14 näher charakterisiert ist; hier wird noch hinzugesetzt, dass sie ihr Unwesen besonders auch im Tempel treiben. Übrigens steht in der LXX der Priester voran; vielleicht rührt die Umstellung im MT davon her, dass dieser Abschnitt hauptsächlich den Propheten gewidmet sein soll. **12.** Der Abschluss des Gedichtes durch eine Drohung: ***Darum wird ein Weg ihnen werden Wie Schlüpfriges, Ins Dunkel werden sie gestossen werden Und darin fallen.*** Was in v. 12ᵇ noch folgt, sind bekannte Phrasen der Ergänzer vgl. 11 23 6 15. בָּאֲפֵלָה gehört gegen die Accente zu יִדַּחוּ (vgl. Jes 8 22), welche Verbalform die Punktatoren von dem sonst nicht vorkommenden דָּחַח, statt von דָּחָה (יִדְּחוּ) oder von נָדַח (יִדְּחוּ) ableiten. Statt דַּרְכָּם, das Ps 35 6 wohlangebracht ist, muss man hier wohl דֶּרֶךְ schreiben: sie werden ein Geschick haben wie einer, der auf schlüpfrigen, dunkelen Gebirgspfaden wandert und

endlich abstürzt. Das Gedicht erinnert an Mch 3 5–7 11. Während dies Gedicht die geistigen Autoritäten zusammen behandelt, gilt das zweite,

23 13–15, ausschliesslich den Propheten. **13.** ***Zwar bei den Propheten Samariens Sah ich Anstössiges, Sie weissagten durch den Baal Und führten mein Volk irre.*** Die beiden וְ am Anfang von v. 13 und v. 14 scheinen sich aufeinander zu beziehen: sowohl — als besonders auch; häufig hat es den Anschein, dass die Strophen rasch hinter einander gesprochen wurden. אֶת־יִשְׂרָאֵל, (Nord-) Israel, am Schluss von v. 13 ist eine höchst überflüssige Glosse. In dem Hithp. הִנַּבְּאוּ hat sich das ת dem נ assimiliert, s. Ges.-Kautzsch[26] § 54 c. תִּפְלָה, noch Hi 1 22 24 14, von תָּפֵל, fade, widerwärtig schmeckend, ungeniessbar (Hi 6 6), ist ein durch die Gesellschaftssprache gemilderter Ausdruck für das stark Anstössige. „Der Baal“ (mit dem Artikel) ist ein Kollektiv und gewissermassen zugleich ein Qualitätsbegriff, der die niedrigen lokalen Numina als solche in Gegensatz zu dem grossen Gott des Volkes stellt; durch den Baal sich in Ekstase und ins Zungenreden bringen zu lassen, das würdigt die Menschen herab und ist Jahwen widerwärtig. Aber das ist doch noch nicht so schlimm, wie das, was Jahwe an den judäischen Propheten hat wahrnehmen müssen **14**[a]: ***Aber bei den Propheten Jerusalems Sah ich Schauriges: Ehebrechen und Umgehen mit Lüge, Und wie sie ermutigten die Übelthäter.*** Die Inff. abss. werden durch das Verb. fin. abgelöst s. Ges.-Kautzsch[26] § 114 r. Zu dem letzten Stichos eine Glosse: „damit sie sich nicht bekehren, ein jeder von seiner Bosheit“ (lies שׁוּב für שָׁבוּ mit der LXX vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 152 x), die von der späteren Auffassung ausgeht, die Propheten seien eine Art Seelsorger und haben die Aufgabe, die Gottlosen zur Bekehrung aufzufordern. Diese auf Hes 3 17 ff. zurückgehende Auffassung des Prophetenamtes ist den älteren Propheten noch gänzlich unbekannt, konnte auch erst aufkommen und durchdringen, als Volk und Staat zertrümmert waren und der Prophet eine unmittelbare Wirksamkeit nur unter den einzelnen Individuen fand und zugleich an einem objektiv, in Schriftform, vorliegenden Gesetz die Norm besass, nach der er das Individuum beurteilen und bearbeiten konnte. Dieser Zusatz ist nicht unwichtig als Charakteristikum der Theologie der Ergänzer; er liefert auch die Erklärung einerseits für ihre Behandlung des Jeremia, den sie für einen Thoralehrer und Seelsorger halten, andererseits für ihre zornigen Ausfälle gegen die vorexilischen Propheten, die nach ihrer Meinung das Gegenteil von ihren seelsorgerischen Pflichten gethan haben müssen, weil sonst das Exil nicht gekommen wäre. Für Jeremia hingegen ist charakteristisch, dass er die superstitiösen Praktiken, die er den „samarischen“ Propheten, vielleicht auf Grund des Eliabuches, zuschreibt, für weniger schlimm hält, als die sittliche Verkommenheit der jerusalemischen Propheten. Es ist zwar abgeschmackt und widerwärtig, wenn sich jemand mit den niederen Geistern im Baum und Stein einlässt und sich von ihnen trübe, sinnliche Ekstasen holt, aber haarsträubend ist es, wenn jemand von Jahwe inspiriert sein will und dabei lügt, Ehebruch treibt und notorisch schlechten Elementen durch Reden und Orakel den Rücken steift. Der Vers empfängt eine Illustration durch 29 21 ff. Die Schlussstrophe lautet **14**[b] **15**: ***Sie wurden mir alle***

wie Sodom Und die Bewohner Gomorras, Denn von den Propheten ging aus Ruchlosigkeit über das ganze Land. In v. 14^b ist das Suffix von יֹשְׁבֶיהָ ohne rechte Beziehung, da der Name Jerusalem reichlich fern steht; ich schlage וְיֹשְׁבֵי עֲמֹרָה vor. Der Satz scheint sich auf die Bewohner des ganzen Landes zu beziehen, in erster Linie allerdings wohl auf die Hauptstädter; die Vergleichung mit Sodom betrifft nicht das Schicksal, sondern den Charakter und die Lebensweise. In v. 15^b ist Jerusalem zur Verdeutlichung eingesetzt und הַנְּבִאִים zu lesen. Zwischen die beiden Disticha ist ein aus 9 14 geholtes Citat gesetzt, vielleicht ein Selbstcitat des Ergänzers, jedoch ein wenig verschlechtert (מַאֲכִיל אוֹתָם statt מַאֲכִילָם). Leider ist damit schon zu Ende, was dem Bearbeiter von 23 9–40 an jeremianischer Dichtung zur Verfügung stand; es scheint, dass Jer trotz dem starken Ausspruch v. 15^b den Propheten keine solche Wichtigkeit beilegte, wie die Ergänzer. Was nun noch in

23 16–40 geboten wird, gehört nicht dem alten Propheten an, sondern den Bearbeitern. Aber es ist, von den letzten Versen abgesehen, mit das Beste, was wir von späterer Hand im B. Jer besitzen, und Einzelnes wäre würdig, sogar dem Jer zugeschrieben zu werden, wenn nicht eben alles durch Sprache und Stil den jüngeren Ursprung verriete und die Auffassung des Prophetenamtes doch eine ganz andere wäre als die Jeremias. Es wäre sehr zu wünschen, dass wir den Verf. oder wenigstens seine Lebzeit genauer kännten. Denn er spricht so deutlich auf sachliche Anlässe hin, aus den wirklichen Zuständen oder vielmehr Notständen seiner Zeit heraus, dass wir aus seinen Ausführungen, wenn uns ihre Abfassungszeit bekannt wäre, unsere Kenntnis von der Geschichte des Prophetentums und der Religion überhaupt wesentlich bereichern könnten. Wann ist das Überhandnehmen der Propheten eine allgemeine Kalamität gewesen? wann hat einer dem anderen sein Orakel gestohlen? wann war das Wort מַשָּׂא derartig im Schwange, wie es hier gegeisselt wird? War es eine sehr aufgeregte oder umgekehrt eine tote, müssige Zeit, als jedermann mit weissagenden Träumen prahlte, die er gehabt haben wollte? Nur ein paar Punkte geben einigen, aber unbestimmten Anhalt. Das Wort Massa wird hier ein für alle Mal zu brauchen verboten, und doch ist es in Jes 13—23 jedem Orakel vorgesetzt: der Sammler von Jes 13—23 kann unser Stück oder mindestens den Abschnitt v. 33 ff. noch nicht gekannt haben. Die Propheten, gegen die hier geeifert wird, wollen alle Jahwepropheten sein, keinem wird vorgeworfen, dass er sich vom „Baal" inspirieren lasse oder sich abergläubischer Mittel bediene. Es wird ein scharfer Unterschied gemacht zwischen solchen, die Träume, und solchen, die das klare Wort Jahwes haben, zwischen solchen, die durch unnütze prahlerische Orakeleien das Volk irre führen, und solchen, die es seelsorgerisch von bösen Wegen zurückführen. Auf welche Zeit führt das? Deuterosacharja spricht sich um 160 v. Chr. mit ähnlicher Schärfe gegen das Prophetenunwesen aus (Sach 13 2–6); gehört unser Verf. in dieselbe Zeit? Wenn der letztere und die Sammler von Jes 13—23 sich gegenseitig nicht gut gekannt haben können, so wird der zeitliche Zwischenraum zwischen beiden nicht allzu gross angenommen werden dürfen, auch wenn man berücksichtigt, dass im Altertum neue Bücher sich nicht so rasch verbreiten wie heute. Die Sammler von Jes 13 ff. aber gehören einer sehr späten Zeit an, weil sie ganz junge Stücke aufgenommen haben, daher ist auch unser Stück, mindestens der Abschnitt v. 33 ff., schwerlich vor dem 2. Jahrh. entstanden, also wirklich als ein Seitenstück zu Sach 13 2 ff. anzusehen. Das Wort Jahwes, das der Prophet vertreten soll, hat für den Verf. wesentlich moralischen Charakter, es bessert die Menschen; er hat, wie es scheint, die nüchterne Auffassung von dem sittlichen Zweck der Religion, wie sie in der Chochmaliteratur zu Tage tritt, und denkt über die Träume ähnlich wie der Siracide. Er ist der Anwalt der „gesunden Lehre" gegenüber den schwarmgeistigen Irrlichtern und jenen religiösen Gauklern, die ihre Eitelkeit und zugleich das Sensationsbedürfnis weiter Kreise

durch neue, effektvolle Orakel zu befriedigen streben. Merkwürdig genug, dass er diesen Kampf mittelst des נְאֻם־יְ' führt!

16. Die „Propheten, die euch prophezeien" werden ohne weiteren Zusatz verworfen, das הִנָּבֵא ist dem Verf. an sich anstössig. Die Nabis „machen euch eitel", thöricht, an Wahngebilde glaubend, wie anderwärts über die heidnischen Superstitionen gesagt wird (10 3 vgl. auch Weish. Sal. 13 1 ff.). Participialsätze nach aramäischer Art. Für חֲזוֹן לִבָּם ist wegen מִפִּי יְ' vielleicht חֲזוֹן מִלִּבָּם zu lesen vgl. die LXX. **17.** Lies nach der LXX mit vielen Exegeten לִמְנַאֲצֵי דְבַר יהוה; die „Verächter des Wortes Jahwes" stammen aus 15 16 (s. d.), aber das „Wort Jahwes" ist hier nicht wie bei Jer die Weissagung von der bevorstehenden Katastrophe, sondern die wahre Religionslehre, bei der in erster Linie das gemeint ist, was anderwärts „Zeugnis" heisst, jene aus den heiligen Schriften, vor allem aus dem Dekalog zu gewinnende Lehre, durch die man vor dem Bösen und damit vor dem Verderben bewahrt wird, die Moral des Nomismus. Jene Propheten weissagen gutes Glück auch denen, die in Herzenshärtigkeit wandeln (lies וּלְכֹל nach der LXX, die im Folgenden einen abweichenden, an 7 24 erinnernden Text hat), denn augenscheinlich handelt es sich hier um Leute, die auf Grund psychischer Veranlagung weissagen, die Wahrträume und das „zweite Gesicht" haben, an die der Verf. so wenig glaubt wie der Siracide (Sir 31). Hier sehen wir also die Vertreter der sana doctrina der wildwachsenden Prophetie den Krieg erklären; letztere droht die korrekte Religionsübung, die auf der Unterwerfung unter die heilige Schrift und die Kirchenlehre beruht, zu überwuchern und besonders deren moralischer Tendenz gefährlich zu werden. Der Gegensatz zwischen den Männern der Ordnung und den undisciplinierten Sehern und Heiligen lässt sich von Am 7 10 an bis auf unsere Zeit verfolgen. Es ist ein seltsames Schauspiel, dass hier jemand mit den Worten eines Sehers, der allerdings seit langem canonisiert ist, gegen die Seher zu Felde zieht. Ethik und Religion sind gewiss Schwestern, nur sehr ungleiche, und die erstere sucht immer die letztere zu hofmeistern. Die Fortsetzung **18** ist schwierig. Nach dem punktierten MT wäre zu übersetzen: „denn wer (מִי als Relativum) im Rat Jahwes gestanden hat, der sehe und höre sein Wort, wer sein Wort (Qre דְּבָרוֹ) vernommen und gehört hat!" Hier würde v. 18[b] kläglich hinterherhinken; schlimmer noch ist, dass bei einem solchen Satz der Autor demjenigen, der in Gottes Rat steht, vorschreiben würde, was er zu sehen und zu hören hat. Wenn es noch hiesse: der rede sein Wort (und nicht etwa Hirngespinnste, phantastische Märchen, lügenhafte Orakel)! Man hat dem MT aufzuhelfen gesucht, indem man (z. B. GRAF, GIESEBRECHT) das letzte Wort וְיַשְׁמִעַ ausspricht und übersetzt: wer immer in Jahwes Rat stand, damit er sehe (das sollte aber וְיִרְאֶה heissen) und höre sein Wort, wer immer es vernommen hat, der lasse es hören! Dabei kommt folgender Gedanke heraus: wer immer ein echter Prophet ist, der rede auch und schweige nicht! Das ist ja eine wundervolle Aufforderung. Ihr Zweck ist nach GIESEBRECHT, dass die verkündeten wirklichen Worte Gottes richten, den Beweis erbringen sollen, dass die Pseudopropheten nicht aus Jahwes Munde reden Der Verf. müsste doch ungewöhnlich naiv gewesen sein, wenn er geglaubt hätte, die

„Pseudopropheten" oder auch die unparteiischen Zuhörer würden jenen anderen ohne Weiteres zugestehen, dass sie und nur sie an der himmlischen Beratung teilgenommen hätten und also über das richtige „Wort Jahwes" authentischen Bericht erstatten könnten. Wenn nun die Pseudopropheten auch behaupteten, sie hätten wie Micha ben Jimla I Reg 22 einer himmlischen Ratsversammlung beigewohnt und ihr „Wort Jahwes" sei das richtige? Abgesehen von dem allen lässt die Fortsetzung v. 21 nichts davon verspüren, dass in v. 18 die korrekten Propheten aufgefordert sein sollen, sich auch einmal hören zu lassen, sondern fährt ganz unbefangen in der Verurteilung der Propheten schlechthin fort. Offenbar sind die Punktatoren und die neueren Exegeten zu ihren sonderbaren Deutungen, die keine hohe Meinung von „Jeremia" verraten, durch die Rücksicht auf v. 22 veranlasst worden, den sie aber falsch gedeutet haben. Wer v. 18 für sich allein liest, kann ihn nicht anders verstehen, als wie ihn das Ktib, das jedenfalls וַיֵּרָא וַיִּשְׁמַע gewollt hat, und die LXX verstehen; die letztere hat das erste וישמע noch nicht vorgefunden, auch nicht das דברי in v. 18[b]: *Wer hat im Rat Jahwes gestanden und sein Wort gesehen? wer hat es vernommen und gehört?* Die Antwort lautet natürlich: kein Mensch hat das gethan. Ebenso fragt Eliphas den Hiob: hörtest du in Gottes Rate zu? (Hi 15 8), auch hier lautet die Antwort selbstverständlich Nein. Bei dieser Fassung ist auch das כִּי am Anfang verständlich: jene Propheten, sagt der Autor, thun ja, als ob sie ihre Gesichte direkt „aus Jahwes Munde" hätten, aber sie reden „aus ihrem Herzen heraus", denn niemand hat je im Rate Gottes gestanden, ihn reden sehen und hören. Der Verf. gehört zu den nüchternen Leuten, die von all den neuen Dingen, mit denen die Propheten täglich kommen, nichts wissen wollen; er hat den Verfassern jener Orakel, die er nachher angreift, offenbar in die Karten gesehen und weiss, wie die apokalyptischen Kunststücke entstehen. Mag ein angeblicher Henoch auch versichern, er habe, und nur er, den Himmel durchwandert und alle Geheimnisse der höhern Welt und den Ablauf der künftigen Ereignisse gesehen und gehört, das ist alles מִלִּבּוֹ, denn kein Mensch kommt in jene Regionen. Wie der Verf. über Micha ben Jimla gedacht hat, wenn er überhaupt I Reg 22 kannte, das weiss ich nicht; vielleicht hätte er für die „Tage der Vorzeit" eine Ausnahme gemacht. Aber wenn man diesen Herzenserguss eines wahrscheinlich dem 2. Jahrh. angehörenden Schriftgelehrten liest, so begreift man, warum das Buch Henoch oder die Gesichte des Johannes (Hyrkanus?), die der NTl. Apokalypse zu Grunde liegen, oder Esra IV u. s. w. nicht in den ATl. Canon aufgenommen sind. Die beiden folgenden Verse

23 19 20 finden sich auch 30 23 24 und passen dort jedenfalls besser als an unserer Stelle. Sie heben sich schon durch ihren Stil von der Umgebung so deutlich ab, dass der Verf. sie höchstens als Citat hätte anführen können. Aber warum hätte er dies Citat gebracht? Die Verse sprechen von dem Sturm Jahwes, der über die Gottlosen hereinbrechen wird; Jahwes Zorn werde sich nicht eher wenden, als bis er seine Absichten ausgeführt habe; am Ende der Tage werde man das genau begreifen. Da hätte also der Verf. selbst eine eschatologische Weissagung gebracht, während er im Übrigen so gegen die Weissagungen eifert. Allerdings könnte man einwenden, dass er sich mit dieser Weissagung an die dogmatische Eschatologie seiner Zeit hält, die er vermutlich mit zum „Wort

Jahwes“ rechnet, dass diese Weissagung allgemein und zurückhaltend genug ist, um sich hinlänglich von den Geheimniskrämereien, den sensationellen „Aussprüchen“, den aufregenden Träumen jener Nabis zu unterscheiden, dass sie auf den Schriften der alten Propheten beruht. Aber wenn er diese Verse geschrieben oder citiert hätte, so würde er doch in irgend einer Form zu erkennen gegeben haben, warum sie nun eine echte und erlaubte Weissagung sind, würde mindestens ein „Darum so spricht Jahwe“ vorgesetzt und die in ihnen enthaltenen Drohungen auf die schlechten Propheten und ihre Freunde angewandt haben. Statt dessen zerreissen sie den engen Zusammenhang zwischen v. 18 und 21 f. Die beiden Verse sind daher vom Rande in den Text gekommen; warum sie aber am Rande aufgezeichnet wurden, das könnte nur der sagen, der den ganzen Wirrwarr, aus dem unser jetziges B. Jeremia hervorgegangen ist, mit erlebt hätte. Gegen jeremianische Abfassung spricht das allgemeine רְשָׁעִים und der orakelhafte Schluss, der auf das Ende der Tage vertröstet. Die beiden Recensionen hier und 30 23 f. weichen natürlich in Einzelheiten von einander ab.

19 hat מִתְחוֹלֵל, 30 23 מִתְגּוֹרֵר, letzteres (sich zusammenrottend?) ist schwerlich richtig, ersteres wird durch das folgende יָחוּל empfohlen; חול bedeutet: sich drehen, wirbeln, das Hithpal. ist nur malerischer: sich um und um drehen (vgl. auch zu Ps 29 9): ein heranwirbelnder Sturm, der aufs Haupt der Gottlosen wirbelt. Dass einmal סְעָרָה, dann סַעַר steht, ist eine Künstelei, die wahrscheinlich der Autor nicht beabsichtigt hat; vermutlich ist zu Anfang סַעַר מֵיְהוָה zu lesen: siehe, ein Sturm von Jahwe, Grimm geht aus, ja ein Sturm u. s. w. In der LXX fehlt Cap. 23 wie 30 das Wort ראשׁ, das wohl mit רְשָׁעִים ein Klangspiel bilden soll. **20.** Für אַף steht 30 24 חֲרוֹן אַף, dagegen fehlt hier das בִּינָה am Schlusse, das allerdings ein überflüssiger Schnörkel ist. Das Ende der Tage ist natürlich nicht das Ende aller Tage, sondern der eschatologische Abschluss der gegenwärtigen unvollkommenen Weltperiode in dem grossen Läuterungsgericht, das die „Gottlosen“ aus dem Gottesvolk tilgt und das hier offenbar als nahebevorstehend gedacht und erhofft wird. Die Idee eines solchen Läuterungsgerichtes ist der vorexilischen Zeit nicht sehr geläufig, mindestens nicht in der eschatologischen Färbung, mit der sie hier auftritt. Die alten Propheten sind zu sehr von dem Geschick des Gesamtvolkes in Anspruch genommen und haben auch nicht das fixe Kriterium für die Unterscheidung zwischen Gerechten und Gottlosen, das man später an dem Verhältnis der Einzelnen zum Gesetz besitzt. Jer bezeichnet zwar sich selber als den Metallprüfer, aber ihm will ja kein Läutern, keine Abscheidung der schlechten Elemente gelingen (6 27 ff.). Erst dem Hesekiel wird das leicht vgl. Hes 9, und die Kämpfe innerhalb der Gemeinde zur Zeit des Maleachi und Tritojesaia brachten den Gedanken des Läuterungsgerichts zur Reife. Mit

21 erhalten wir die unmittelbare Fortsetzung von v. 18. Keiner hat in Jahwes Rat gestanden, sagt v. 18, Jahwe hat, fährt v. 21 fort, nicht zu den Propheten geredet. Er hat sie nicht geschickt, „und doch laufen sie“, als wären sie Boten mit wichtiger Mission. Mit zorniger Ironie ruft **22** der Verf.: wenn sie denn wirklich, wie sie sich anstellen, in Gottes Rat gestanden haben, so mögen sie die Leute von ihrem bösen Lebenswandel zurückbringen! Das wäre der beste Weg, zu beweisen, dass sie von Gott gesandt sind. Der Gedanke ist völlig logisch, wenn man den Obersatz hinzudenkt: Gott will, dass die Menschen gut und in Folge davon glücklich sind. Wer also Gottes Willen predigt,

der muss in diesem Sinne arbeiten; wenn dagegen jemand den Bösen von Gott Gutes verheisst, so ist er nicht von Gott, und wenn er auch die allerwunderbarsten Orakel producierte. Jene Propheten kommen mit allerlei unnützen oder gar schädlichen Allotria, folglich schwindeln sie, wenn sie thun, als hätten sie Zutritt zum himmlischen Hofe und genössen damit Vorrechte, die sonst keinem Menschen beschieden sind. Während der allgemeine Sinn von v. 22 also völlig klar ist, kann man darüber streiten, ob die Lesart des MT oder der LXX den Vorzug verdiene. Erstere bietet den Gedanken: wenn sie Gott in seinem himmlischen Rat wirklich haben reden hören, so mögen sie auch seine wirklichen Worte hören lassen, Worte nämlich, die die Besserung der Menschen zum Ziel haben. Die LXX liest וְאֶת־ . . . וַיִּשְׁמְעוּ: wenn sie in meinem Rat standen und meine Worte hörten, so mögen sie auch mein Volk bekehren. Beide Lesarten besagen im Wesentlichen dasselbe: ich ziehe den MT vor, weil in der LXX ein ungerechtfertigter Nachdruck auf „mein Volk" gelegt wird. In jedem Fall wird die Erklärung von v. 18 durch v. 22 bestätigt: der Verf. hält es wie der Dichter des Hiob für einen närrischen Gedanken, dass Menschen an Gottes Ratsversammlung teilgenommen hätten, er beschuldigt die zeitgenössischen Propheten der Prahlerei und Schwindelei, wenn sie thun, als wären sie in Gottes Geheimnisse eingeweiht; er sieht als die eigentliche Aufgabe der zu Gottes Dienst berufenen Männer die Seelsorge an, überhaupt die Arbeit, durch die das Volk im rechten Geleise gehalten oder dahin zurückgebracht wird. Hätte wirklich jemand einmal in Gottes Rat gestanden, so müsste er der eifrigste und erfolgreichste unter allen Seelsorgern und Männern der Kirche sein. Die Propheten sollen nicht Weissager sein, sondern לְמוּדִים, wie der Knecht Jahwes in den beiden bekannten, dem Deuterojesaia einverleibten Perikopen, fromme Schriftgelehrte, Prediger des „Wortes Gottes" in dem Sinne, in dem dieser Begriff auch unter uns gebraucht wird. Grade durch diese uns modern anmutende Anschauung ist diese Ausführung religionsgeschichtlich bedeutsam. Der Verf. ist so wenig ein Feind der alten Propheten, wie unsere Bibelgläubigen, aber gerade so wie diese bekämpft er die neuen Propheten, die er für Neuigkeitskrämer und für sittlich anrüchige Leute hält, — das alles deswegen, weil für ihn die Offenbarung abgeschlossen, das ewige Gesetz gegeben, das Wort Gottes nur noch der Auslegung und Anwendung bedürftig ist. Diejenigen Theologen, die die Offenbarung Gottes mit dem Alten oder dem Neuen Testament für fertig und abgeschlossen erklären, dürfen also in unserem Schriftgelehrten einen ihrer ältesten Gesinnungsgenossen verehren. Der Religionshistoriker hingegen wird in den Ausführungen unsers Verf.s, die durch anderweit ausgesprochene Gedanken über die Vollkommenheit des Gesetzes (z. B. Ps 119) ergänzt werden, jene Neigung der Laien erkennen, sich auf dem von den früheren führenden Geistern eroberten Boden wohnlich einzurichten, und ihre Furcht vor dem uferlosen Neuen, vor den Störungen ihres mühsam errichteten Systems, in dessen Ausbau sie selber scheinbar schöpferisch thätig sein können. So lieben alle Systematiker die Klassiker ihrer Wahl und hassen die neuen Propheten, so sahen die Schriftgelehrten in dem Propheten von Nazareth den Störenfried, so fand sich auch

jener Jeremia, in dessen Namen unser Schriftgelehrter zu sprechen unternimmt, der Weisheit der Schriftgelehrten gegenüber, die das „Wort Gottes“ hatten und keines Propheten bedurften, der im Rat Gottes gestanden haben wollte (8 8 9). Natürlich soll mit alledem nicht gesagt sein, dass nicht auch das Ruhebedürfnis der Theologen und Gemeindeleiter seine relative Berechtigung gehabt habe, und dass jene Propheten, die der Autor so heftig angreift, lauter Leute wie Jeremia gewesen wären. Jedenfalls ist der Autor von seinem Recht und ihrem Unrecht fest überzeugt: **23** ***Bin ich ein Gott von nahebei, spricht Jahwe, und nicht ein Gott aus der Ferne?*** **24** ***Oder kann sich ein Mensch verstecken, dass ich ihn nicht sehe*** u. s. w. Er appelliert an den erhabenen, allwissenden Gott. מִקָּרוֹב ist ein wegwerfender Ausdruck: etwas, was „nicht weit her ist“ vgl. Hi 20 5; Dämonen, die gar nicht Gott sind, sind Götter, die nicht weither gekommen sind Dtn 32 17. Hier besagt der Ausdruck wegen seines Gegensatzes zu מֵרָחוֹק noch mehr: Jahwe gehört doch nicht zu den lokalen Göttern, die nur auf kurze Distanz sehen und wirken, die nichts sehen, wenn man ein Tuch über ihr Bild hängt, die nur den erreichen können, der sich in ihrer Bannmeile zeigt; Jahwe ist ein Gott aus der Ferne und „merkt alles was im Lande geschieht“ (II Sam 14 20) und „fällt den Hochmütigen aus der Ferne“ (Ps 138 6); an sich ist schon das, was „aus der Ferne ist“, das Ausgezeichnete (vgl. Hi 36 3). Giesebrecht, der diesen Vers ebenso wenig versteht, wie die vorhergehenden, begreift nicht, wie Jahwe in v. 23 ein Gott aus der Ferne und v. 24 ein Gott, der Himmel und Erde füllt, genannt werden könne. Aber der Autor hat leider unseren Konfirmandenunterricht nicht genossen und hält sich an die Anschauungen, die zu seiner Zeit im Schwange sind; ein Katholik, der die Vorstellungen des Volkes von der Wirkungssphäre der Heiligen kennt, würde ihn ohne weiteres verstehen. Wäre Jahwe ein „Gott aus der Nähe“ (zu dem ihn Giesebrecht wieder machen will!), so könnte man sich ihm leicht entziehen, man brauchte ihm nur nicht zu nahe zu kommen, da er ein Gott aus der Ferne ist, so kann man sich nirgends vor ihm verstecken — selbst wenn man ans Ende der Welt oder in die Unterwelt ginge (Ps 139, vgl. Hi 34 20ff.). Jene Propheten benehmen sich so, als ob Jahwe von ihrem Treiben nichts wisse, weil sie ihn nicht für einen Gott aus der Ferne, sondern für einen entfernten Gott halten, der „hinter dem Gewölk“ haust, fern „am Horizont lustwandelt“ (Hi 22 13f.), der „dort oben, ferne von ihnen, regiert“ (Ps 10 5). „In Verstecken“ heisst nach späterem Sprachgebrauch (Gen 8 4ᵇ Jdc 12 7ᵇ): „in irgend einem Versteck“. Es ist interessant zu beobachten, wie sich im Judentum die Vorstellungen von Gottes Allgegenwart und Allwissenheit entwickeln. Es fällt den Juden gar nicht ein, einfach auf dem Wege der Abstraktion zu dekretieren, das höchste Wesen, der Eine Gott muss allgegenwärtig sein, sondern sie machen sich das auf dem Wege sinnlicher Induktion klar: der Gott X beherrscht mit seinen Augen und seiner Macht die und die Landschaft (wie Rübezahl das Riesengebirge), ein anderer Gott eine andere Landschaft, ein dritter hat noch Untergötter bei sich, durch die er über sein unmittelbares Machtbereich hinaus zu wirken vermag; Jahwe wohnt zwar im Himmel, ist aber doch nicht auf den Himmel beschränkt, seine Augen sehen

auf die Erde (Ps 11), seine Hand reicht bis in die Unterwelt (Ps 139), er „thut alles, was er will“ vgl. zu Ps 115 2 3 135 5 6. Noch Hesekiel kann den Vornehmen das Wort in den Mund legen: Jahwe sieht uns nicht, er hat das Land verlassen (Hes 8 12), in ältern epischen Dichtungen muss Jahwe zur Erde niederfahren, wenn er sehen will, was da passiert (Gen 11 1 ff. 18 20 21), unser Autor nimmt als bekannt und zugestanden an, dass Jahwe, der für ihn ohne Frage im Himmel wohnt, die Welt „füllt“, d. h. nicht im modernen Sinne überall persönlich zugegen ist, aber die Welt mit seinen Augen durchdringt und mit seinem Arm beherrscht. Die alte Welt hat, genau genommen, nicht unsere Vorstellung der Allgegenwart, sondern die der Ubiquität. Der Ausdruck מָלֵא mag übrigens auf einer theologischen Zurechtlegung von Jes 6 3ᵇ beruhen. So hat **25** Jahwe, der vom fernen Himmel aus alles wahrnimmt, gehört, wie jene Propheten in seinem Namen Lüge prophezeien, sagen: ich habe geträumt, ich habe geträumt! Natürlich sagen sie das nicht im vertrauten Kreise, wie GIESEBRECHT meint, denn dann könnte es dem Verf. herzlich gleichgültig sein, und er sagt auch kein Wort davon, wohl aber das Gegenteil; sie schreien es laut und immerzu aus, erzählen ihre Träume allen Leuten und „führen dadurch Jahwes Volk irre“. Die Versabteilung ist hier missraten, denn der Anfang von **26** enthält noch ein drittes חָלַמְתִּי, das in das unsinnige עַד־מָתַי verderbt ist (vgl. die dreimal wiederholten Lügenworte in 7 4). Ausserdem ist die Wortabteilung missraten; für היש בלב ist zu lesen הֲיָשֹׁב לֵב: *wird sich bekehren das Herz der Propheten, der Propheten der Lüge und des Trugs ihres Herzens?* werden sich solche Lügner und Schwindler wirklich bekehren können und wollen, obgleich sie wissen müssen, dass Jahwe ihre Lügen hört und also auch bestrafen wird? Man merkt an der erregten Sprache, dass der Verf. einen Übelstand bekämpft, der ihn sehr gefährlich dünkt, zugleich aber auch, dass er diesen Abschnitt in der Voraussicht geschrieben hat, die ihm persönlich bekannten Propheten oder wenigstens ihre Zuhörer werden ihn lesen. Auf die Propheten hofft er allerdings kaum noch Eindruck zu machen, denn sie sind eitel und verlogen; auf manchen anderen Leser aber hat es gewiss Eindruck gemacht, dass diese angestaunten Jahwepropheten — der Bekehrung bedürfen. Warum sollen sie sich bekehren? Das sagt mit einer gewissen rhetorischen Übertreibung der folgende appositionelle Satz **27**: *Sie, die beabsichtigen, mein Volk meinen Namen vergessen zu machen durch ihre Träume . . . . wie ihre Väter meinen Namen vergessen haben durch den Baal.* Jene Propheten sind Jahwepropheten, weissagen in Jahwes Namen, ja thun, als hätten sie seinem geheimen Rate beigewohnt, trotzdem läuft Jahwes Name Gefahr, über ihren Träumen vergessen zu werden, ja sie arbeiten darauf hin. Der Verf. vertauscht in seinem Zorn den Effekt, den er voraussieht, mit der Absicht und widerspricht sich insofern, als er noch v. 25 gesagt hat, dass jene Leute בְּשֵׁם יְהוָה reden. Er scheint sich die Sache so zu denken: früher haben die Propheten durch den Baal geweissagt und das Volk an die Baalsorakel so gewöhnt, dass man kaum noch an Jahwe dachte, jetzt weissagen jene Propheten zwar im Namen Jahwes stellen aber ihre eigene Person und ihr wunderbares Traumvermögen derartig, in den Vordergrund, dass man wiederum Jahwe ganz dabei vergisst; Jahwes

Name ist Nebensache, man bewundert den Mann und seine Träume. Es mag ja sein, dass bisweilen Jahwe auch gänzlich bei Seite geschoben und nicht einmal als Sender des Traumes erwähnt wurde, dass man zur Erzeugung von Wahrträumen sich künstlicher Mittel bediente und bei der Deutung erlernte oder in der Familie fortgepflanzte Adeptenweisheit anwandte. Jener Prophet, den Deuterosacharja Sach 13 6 redend einführt, hat Ritzwunden „zwischen den Händen", die offenbar zur Erzeugung zwar nicht des Traumes, aber der Ekstase dienten; er will sie empfangen haben im Buhlerhause, hat sie sich aber eher gemacht in der Gemeinschaft der in solchen Praktiken seit Alters her geübten Nabis (I Reg 18 28 29). Die Nabis werden sich **28** nicht bekehren, aber die übrigen Leser sollen sich den Unterschied zwischen jenen und den Vertretern des Wortes Jahwes gegenwärtig halten. Traum und Gotteswort verhalten sich zu einander wie Spreu und Korn. Wer Jahwes Wort hat, „rede es in Wahrheit!" so, dass man es auch als Gotteswort erkennen und anerkennen kann. Offenbar glaubt der Verf., dass man ein sicheres Kriterium besitze, nach dem man das wirkliche und das vorgebliche Gotteswort unterscheiden kann. In v. 22 hat er den Zweck und die Wirkung betont: das wirkliche Gotteswort führt die Menschen zu Jahwe zurück. Eben darum wird er es hier das Korn nennen, während er die Träume, die nur die Neugier kitzeln, die nur unterhalten, aber keine moralischen Wirkungen hervorbringen, für Spreu erklärt. Eine gewisse Dunkelheit bleibt für uns noch, zumal da der vom Verf. behauptete Unterschied in der Tendenz und Wirkung doch nur in Bausch und Bogen zutreffen kann: auch ein Traum kann doch sittlich warnen und mahnen (vgl. Hi 33 15–18). Vor allem fällt auf, dass der Verf. es nicht für nötig hält, den Begriff des „Wortes Jahwes" inhaltlich klar auszusprechen. Überall ist man auf den allgemeinen Eindruck angewiesen. Dieser scheint mir auch hier darauf hinauszukommen, dass das Wort Jahwes dem Verf. die auf Gesetz und Propheten beruhende Predigt und seelsorgerische Unterweisung ist, zu der man eine besondere Anlage („bei dem das Wort Jahwes ist"), ein Charisma, haben muss, aber freilich keine psychisch abnorme Veranlagung oder gar die Wunderrolle des in den Himmel entrückten Visionärs. Dagegen bekämpft der Verf. im Interesse der, man möchte sagen, allgemeinen Kirchenlehre, der guten Sitte und der heilsamen Ordnung das Vorwiegen des subjektiven Elements, solche Erscheinungen, die, getragen von der persönlichen Eitelkeit Einzelner, Unruhe in die Gemeinde bringen, das Auge des Laien von der Moral auf unnütze Dinge ziehen, unter Umständen zu schwarmgeistigen Bewegungen führen. **29.** *Ist nicht so mein Wort: „wie ein Feuer", spricht Jahwe, und „wie ein Hammer, der Steine zerschlägt?"* In dem Bemühen, Traum und echtes Gotteswort scharf von einander abzuheben, scheint der Autor hier ein paar Vergleiche über die Eigenschaften des Gotteswortes aus älteren Autoren zu citieren; dass es Citate sind, geht aus dem vorgesetzten כֹּה hervor, das er doch nicht geschrieben hätte, wenn er im Fluss der eigenen Rede fortführe. Den Vergleich mit dem Feuer könnte er aus 5 14 genommen haben; die Fundstelle für das andere, noch originellere Bild kennen wir leider nicht, doch wäre auch dieses wohl eines Jeremia würdig, der sich freilich unter dem Wort

Jahwes etwas ganz anderes denkt als unser Autor. Die Bilder und der ganze Satz wirken durch ihre Kraft und ihr Pathos, aber die Frage, inwiefern das Wort Gottes Felsen zerschlägt, muss sich leider der Leser selbst beantworten. Vielleicht denkt der Verf. an die Wirkung, die eine gewaltige Busspredigt verbunden mit Drohungen auf „felsenharte“ Herzen ausüben kann (vgl. z. B. I Reg 21 17); er handhabt den Begriff Wort Gottes gar zu sehr als bekannten terminus techn., als dass er nähere Aufklärung für seine Pflicht ansähe. Auch das ist ein Anzeichen davon, dass er zu den jüngeren Schriftstellern gehört. Jedenfalls weicht diese seine Ausführung ziemlich stark von einer Stelle ab, an die sie sonst vielfach erinnert, von Num 12 6ff.: hier wird von den gewöhnlichen Nabis gesagt, dass Jahwe im Gesicht, im Traum, in Rätseln zu ihnen rede, nur mit Mose rede er persönlich im buchstäblichen Sinne dieses Wortes. Unser Autor redet viel verächtlicher vom Traum, das klare Wort Gottes aber beschränkt er nicht auf einen Mann wie Mose. Solche Männer wie Mose sind für ihn nicht mehr nötig und möglich, das Wort Jahwes liegt schwarz auf weiss vor, und jeder, der die richtige Auslegung erlernt hat und die erforderliche Beredsamkeit besitzt, kann es verwalten. Für den Verf. ist die Offenbarung vollendet; er glaubt an die sufficientia und perspicuitas der Thora und an das charisma der ministri verbi Domini. Es folgen nun v. 30-32 die Drohungen gegen die Nabis, ohne die es nun einmal diese jüngeren Autoren nicht thun. Das לָכֵן **30** passt insofern nicht besonders gut, als der Verf. nicht auf die bisherigen Vorwürfe zurückgreift, sondern mit ganz neuen kommt. Diese Ausführungen sind wirklich der Ausfluss eines ehrlichen Zornes. Die Nabis „stehlen einer dem andern meine Worte“. Eine interessante Äusserung: hätten wir nur das Material, sie uns zu veranschaulichen! Das Orakelgeben muss zur Zeit des Verf.s zu einer wahren Epidemie ausgeartet gewesen sein. Man suchte sich in immer neuen Sensationen zu überbieten, wer die beste Erfindungsgabe besass, war der Held des Tages. So mag es gekommen sein, dass man, ähnlich, wie es heute auf dem Gebiet der Poesie und Kunst und der technischen Erfindung der Fall ist, sich nachahmte und unter Umständen plünderte; eine recht effektvolle Weissagung wollte jeder gemacht haben. Unwillkürlich fragt man, ob diese Sucht sich blos im mündlichen Prophetenlatein geäussert, ob der Verf. nicht auch literarische Diebstähle und Annektierungen im Auge habe. Wir können das nicht mehr entscheiden, denn wenigstens im kanonischen AT liegen uns zwar Fälle genug vor, wo man sein eigenes Produkt einem anderen, altberühmten Gottesmann unterschob, nicht aber solche, wo man sich fremde Orakel aneignete — denn dass Jesaia das Stück Jes 2 2-4 oder Micha das gleiche Stück Mch 4 1-4 einem älteren Propheten abgeborgt habe, glauben hoffentlich nicht viele mehr; ich glaube nicht einmal, dass der Sammler von Jes 2—4 oder der von Mch 4 5 jenes Stück für seinen Helden entwendet habe. Nachahmung und Entlehnung einzelner Sätze kennen wir freilich genug, aber dergleichen meint unser Verf. schwerlich. In der ausserkanonischen Literatur — unser Autor hält kanonische und ausserkanonische Literatur noch nicht auseinander — kennen wir den lustigen Fall, dass der jüdische Sibyllinendichter den Homer des Plagiats beschuldigt, dessen er sich selber bewusst ist.

Ausserdem hat sich aber mancher Apokalyptiker ältere Apokalypsen angeeignet und zurechtgemacht, nur pflegen sich diese Gelehrten nicht selber zu nennen. In v. 30 ist der Plur. דְּבָרַי am Platze, während vorher der Singular des MT ebenso gut möglich ist wie der Plur., den die alten Übersetzer vorziehen. **31.** Anschaulich sagt der Verf.: ***sie nehmen ihre Zunge und raunen Einraunung***, sie machen es mit der Zunge, wirkliche Inspiration ist nicht vorhanden. Das Verbum נָאַם mag der Verf. selber gebildet haben; der Zorn macht beredt. Es ist merkwürdig genug, dass er sich das Recht zuteilt, נְאֻם־י' sagen zu dürfen, während er es anderen abspricht, obgleich er doch ebenso wenig inspiriert ist wie sie. Er meint augenscheinlich, die sittliche Rüge, die von der geoffenbarten objektiven Lehre ausgeht, stehe im Dienste Gottes und werde auf seinen Befehl ausgeübt, und mehr besage das נאם־י' nicht; dagegen ist diejenige Weissagung, die es mit konkreten, der Lehre und Gemeinleitung nicht dienenden, vielleicht ganz profanen Dingen zu thun hat, ganz willkürlich und unberechtigt. Am zornigsten ist der Verf. auf die Träume, die für ihn Lügenträume sind, mit denen Gott niemand beauftragt hat und die dem Volk keinen Nutzen bringen. In der Vorlage der LXX, die v. 30-32 auch sonst in Kleinigkeiten abweicht, ist durch Einschaltung von הַנְּבִיאִים vor dem Part. Niph. נִבְּאֵי v. 32 den vorhergehenden Versen gleich gemacht. פַּחֲזוּת, spätes Wort, nur hier, bedeutet ein Bramarbasieren und Grosssprechen, wie es bei Trinkgelagen vorkommt. Hiemit ist eigentlich der Herzenserguss unsers Kirchenmannes zu Ende, aber er hat noch etwas auf dem Herzen, das er

v. 33–40 besonders abhandelt. Es ist allerdings möglich, dass v. 33 ff. von einem anderen Verf. sind, weil **33** mit einem Male Jer angeredet wird, indessen ist ein solches Abweichen von der anfänglichen Disposition kein ausreichender Beweis, denn einen Schriftsteller ersten Ranges haben wir eben nicht vor uns. Der Verf. hat noch einen besonderen Zorn auf das Wort מַשָּׂא, wörtlich Erhebung, nämlich der Stimme, dann Ausspruch. Die Gottheit schweigt gewöhnlich, bisweilen aber erhebt sie ihre Stimme; wenn das geschieht, so ist das ein Ereignis, und alle Welt ist neugierig. Zur Zeit unsers Verf.s muss das Wort ungemein häufig gebraucht sein, hat er doch, wie das Folgende zeigt, schon kein deutliches Bewusstsein mehr davon, dass der zugehörige Gen. eigentlich קול ist. Ein berühmter Prophet kann jeden Tag von dem Volk oder einem Priester angegangen werden mit der Frage: was giebt's Neues von Jahwe, was ist der neueste „Ausspruch"? Etwas seltsam ist, dass unter den Fragern auch הַנָּבִיא, der Prophet (die LXX lässt allerdings den Artikel weg), genannt wird. Man kann ja freilich bei der Meinung, die diese Späteren von der hohen Stellung eines Jer haben (vgl. zu 19 1 21 1), annehmen, dass der Verf. sich ihn auch von den gewöhnlichen Nabis angelaufen denkt, aber er hat diese doch als so eitel geschildert, dass sie sogar fremde Orakel stehlen. Man sollte also eher glauben, dass הַמֶּלֶךְ oder הַנָּשִׂיא ursprünglich sei, wozu auch der Artikel besser passt. Wenn man Jer nach dem neusten מַשָּׂא fragt, so soll er sagen: אַתֶּם הַמַּשָּׂא (so ist mit der LXX für אֶת־מַה־מ' zu lesen): ihr selbst seid das Massa, das Erheben. Natürlich beruht das Wortspiel darauf, dass der Gen. קול ignoriert und נָשָׂא im Sinne von „eine Last aufheben" genommen wird. „Womit

trägt sich Jahwe? Euch trage ich, aber ich will euch abschütteln". **34**. Wer das Wort מַשָּׂא noch weiter braucht, der und sogar sein Haus soll es büssen. Das ist des Eifers etwas zu viel. Weil der Verf. das Wort nicht liebt, so scheut er sich nicht, Gott eine Strafandrohung wider dessen Gebrauch in den Mund zu legen. Damit sinkt er doch auf das Niveau der Leute herab, die ihre Gedanken für Gottesworte ausgeben. Der Vordersatz v. 34ª ist absolut vorangestellt, der Nachsatz v. 34ᵇ wird durch das ו der Apodosis eingeleitet (Ges.-Kautzsch[26] § 112 mm). **35**. Man soll sich gegenseitig (lies אֶל für עַל) fragen: was hat Jahwe geantwortet oder geredet. Also die Möglichkeit, dass jemand auf sein Gebet ein Gotteswort bekommt, wird nicht ausgeschlossen. Aber man fragt sich vergebens, wie man nun die Dichtung von der Wahrheit unterscheiden soll. Der Autor umgeht gewissermassen die Frage, indem er den Jer angeredet werden lässt, der natürlich ein wirklicher Prophet ist. Wenn zu seiner Zeit jemand behauptet hätte, Jahwe habe zu ihm gesprochen, so würde er ihm nicht so leicht geglaubt haben. Denn eine fertige Kirche und Theologie kann wohl tote Propheten brauchen, aber keine lebenden; ihr, nicht Gotte, sind sie eine Last, die sie fortwirft. **36**ª ist verständlich, nur spricht man besser mit der LXX תַּזְכִּירוּ aus: das Wort massa sollt ihr nicht mehr erwähnen. Es ist möglich, dass damit das Stück zu Ende ist, denn das Folgende ist zweifelhaften Charakters und sieht sehr nach späterer Vermehrung aus. Zunächst erhalten wir **36**ᵇ eine philologische Glosse: „denn der ‚Ausspruch‘ wird für einen Mann sein Wort sein." Es ist klar, dass das Suff. von דְּבָרוֹ sich auf אִישׁ (nicht etwa auf Jahwe) bezieht; der Satz will also sagen: man hat gar keinen Grund, den Ausdruck מַשָּׂא zu gebrauchen, דָּבָר thut denselben Dienst. Diese Begründung kann aber wohl nicht von dem Verf. des vorstehenden zornigen Ergusses herrühren. Der folgende Satz: „ihr habt die Worte des lebendigen Gottes u. s. w. verdreht" fehlt in der LXX und passt gar nicht in den Zusammenhang, denn wenn man ein Wort Gottes mit einem unrichtigen Ausdruck bezeichnet, so verdreht man es doch nicht. Sodann ist **37** im MT nur eine Wiederholung oder, wenn man תֹּאמְרוּ liest, eine Verbesserung von v. 35. Die LXX hat dafür nur den Satz: וּמַה־דִּבֶּר אֱלֹהֵינוּ, den sie selbst, wie es scheint, nicht versteht. Vielleicht ist er eine Fortsetzung der philologischen Glosse in v. 36ᵇ, besonders wenn man noch den ersten Satz in **38**, der allerdings in der LXX fehlt, damit verbindet: „und was hat denn Jahwe geredet, wenn ihr ‚Ausspruch Jahwes‘ sagt?" d. h. glaubt ihr etwa, mit dem Worte מַשָּׂא etwas ganz Besonderes auszudrücken? Der Bedingungssatz im Anfang von v. 38, der in der jetzigen Textgestalt ganz sinnlos ist, könnte in der LXX absichtlich weggelassen sein. Will man das nicht annehmen, so revertiert man v. 37 LXX vielleicht am Besten וְלָמָּה דְּבַר־יי: das massa ist für jedermann sein Wort (v. 36ᵇ), wozu giebt es denn [den Ausdruck] „Wort Jahwes"? Alles erwogen, neige ich mich am meisten zu dem Glauben, dass die LXX in v. 37 die ältere Fassung hat, die im MT, weil nicht verstanden, nach v. 35 kompletiert wurde, dass demnach die Glosse von v. 36ª bis zu תֹּאמְרוּ v. 38 geht; soll der Schlusssatz von v. 36ᵇ dazu gerechnet werden, so ist vielleicht dort das דִּבְרֵי in דְּבַר zu verwandeln. Könnte man nun zur Not v. 36ᵇ bis תֹּאמְרוּ v. 38

noch mit dem Vorhergehenden vereinigen, so ist das unmöglich bei **38** (von לָכֵן an) — **40**. Denn hier wird behauptet, dass „ihr“, streng genommen Jeremia und das Volk, in Wirklichkeit natürlich nur das Volk das verpönte Wort massa beständig gebrauche, obgleich Jahwe zu ihm gesandt und das Wort verboten habe: aber der Verf. von v. 33–36a verbietet den Ausdruck ja augenscheinlich zum ersten Mal und kann nicht plötzlich voraussetzen, das sei schon früher geschehen. Offenbar ist v. 38 ff. später geschrieben und geht von der Annahme aus, das Verbot v. 33–36a habe nichts gefruchtet. Der Verf. hat sich die Situation, an die er anknüpft, gar nicht recht angesehen und liefert wieder eins der erstaunlichsten Beispiele von der Gedankenlosigkeit und Leichtfertigkeit, mit der die Ergänzer vielfach arbeiten. **39**. Wegen des Gebrauchs des Ausdrucks massa verwirft Jahwe die Juden und Jerusalem von seinem Angesicht! Die bösen Juden! nicht blos Götzendienst haben sie getrieben, unschuldiges Blut vergossen, ihre Kinder verbrannt, sondern auch Jahwes Wort einen „Ausspruch“ genannt, das ist ja doch zu arg und genügt allein schon zur Verwerfung des Volkes! Man ist oft geneigt, diese Ergänzer für frivol zu halten, weil sie ihre Produkte als Gotteswort dem grossen Propheten der Vorzeit unterschieben, aber wenn man sie solche Dinge machen sieht, wie diesen Schreiber von v. 38–40, so ist man halbwegs wieder versöhnt. Aber mit v. 16–36a oder auch nur mit v. 33–36a hat dieser absurde Zusatz, der in **40** noch 20 11 abschreibt, nichts zu thun. Wer das Volk wegen des Wörtleins massa für verdammt erklärt, der ermahnt es schon gar nicht mehr, es nicht zu gebrauchen, der klagt auch nicht mehr darüber, dass schlechte Propheten das Volk irre führen. Der Verf. von v. 16–36a schreibt zwar unter dem Namen Jeremia, aber er schreibt nur für s e i n e Zeit, zum Besten seiner Volksgenossen, und macht einen ernsthaften und achtungswerten Versuch, ärgerlichen Übelständen zu steuern, dagegen liefert der Verf. von v. 38–40 seinen Beitrag zur Erklärung des Untergangs Judas: die Juden hatten damals, entsetzlich zu vermelden, das Wort „Ausspruch Jahwes“ in Gebrauch. In der LXX fehlt v. 39 מֵעַל פָּנָי; für וְנָשִׁיתִי . . . נָשֹׁא ebenda ist natürlich mit der LXX וְנָשָׂאתִי . . . נָשֹׂא zu lesen.

Auch der Verf. von v. 38–40 hat das Jesaiabuch Jes 13—23 noch nicht gekannt. Vielmehr müssen die Verfasser von Jer 23 33–40 und die Sammler von Jes 13—23 neben einander hergegangen sein, ohne von einander zu wissen; sie haben wohl, gerade wegen des Wortes massa, obwohl die einen es gebrauchen, die anderen es verwerfen, ungefähr in derselben Zeit gelebt. Die Verff. von Jer 23 33 ff. wissen vermutlich nicht, dass auch Hesekiel (12 10) das verpönte Wort gebraucht; mindestens der von v. 38–40 kann es nicht gewusst haben.

Cap. 24

erzählt in der Prosa der Ergänzer eine Vision Jeremias von zwei Körben mit Feigen, die des einen Korbes sind sehr gut und bedeuten die mit Jojachin abgeführten Juden, die des anderen sind ungeniessbar und bedeuten die Juden, die unter Zedekia zurückgeblieben oder nach Ägypten verzogen sind. Die ersteren werden wieder ins heilige Land zurückkehren, die letzteren sollen ein Ende mit Schrecken nehmen. Das Stück muss aus einer Zeit stammen, wo die Judenschaft in zwei Teile gespalten war. Der eine Teil, dem der Verf. angehört, betrachtete sich als Nachkommen der v o r n e h m e n Gola, die mit Jojachin abgeführt wurde, und sah mit Verachtung auf die übrigen Juden herab. Das Ganze giebt uns ein geschichtliches Rätsel auf, das wir schwerlich vollkommen lösen werden. Wir

wissen zwar, dass zwischen den strengeren Juden in Jerusalem und ihren Gesinnungsgenossen in Babylonien einerseits und der Bastardbrut, wie Tritojesaia sagt, andererseits, jenen mit Nichtisraeliten vermischten Juden, die nicht mit nach Babel abgeführt waren, zur Zeit Nehemias eine grosse Kluft bestand, die sich dann durch die Gründung der samarischen Gemeinde noch erweiterte, wissen auch, dass z. B. während des syrischen Religionskrieges Juden gegen Juden standen, das liefert jedoch nur eine ganz allgemeine Aufklärung über dies merkwürdige Capitel und giebt uns auch keinen genügenden Anhalt für dessen genauere Datierung. Es scheint hier eine Dichtung vorzuliegen, die den Gegensatz in der Judenschaft geschichtlich oder so zu sagen genealogisch erklären will. Ähnlich weiss der Verf. von Ps 78 den Gegensatz zwischen den Juden und den Samariern schon in der mosaischen Zeit nachzuweisen.

1. Der Verf. lässt Jer in der 1. p. reden. Da er so beginnt wie Am 7 1 4 7 8 1, so möchte man vermuten, dass am Anfang ein כה wegen Ähnlichkeit mit den beiden Schlusskonsonanten des letzten Wortes in Cap. 23 ausgefallen sei. דּוּדָאֵי wäre Plur. von דּוּדַי, aber nachher heisst der Korb דּוּד; danach sollte man דּוּדֵי erwarten. מוּעָדִים wäre: hinbestellt; die Punktatoren mögen sich gedacht haben, dass Jahwe die Körbe zum Zweck der Vision vor den Tempel hinbestellt habe; natürlicher aber liest man mit der LXX מָעֳמָדִים, hingestellt, nämlich als Opfergabe, vgl. Lev 16 10. Die Zeitbestimmung v. 1[b] hinkt schwerfällig hinterher; hätte der Verf. sich nicht von Am 8 1 leiten lassen — nur dass er natürlich, wie die Ergänzer möglichst immer thun, Jer am Tempel auftreten lässt —, so hätte er geschrieben: und es geschah nach der Wegführung u. s. w. Die Form יְכָנְיָהוּ will Qre in יְכָנְיָה ändern, weil letztere sonst überall gebräuchlich ist. Die weitläufigen Personalien sind bei der nachexilischen Abfassung begreiflich; sie wären allerdings nur einmal im Buche nötig gewesen, wenn nicht so viel verschiedene Schriftsteller daran gearbeitet hätten. Mit Jojachin wurden fortgeführt die Fürsten Judas und die technischen Arbeiter. Diese Angabe, noch etwas kürzer als die von 29 2, ist für den Zweck dieser Visionsgeschichte entweder zu lang oder zu kurz: es sollte entweder nur von Jojachin oder von allen mit ihm Weggeführten gesprochen werden, denn Jojachin, die Beamten und die Techniker sind doch nicht die גָּלוּת, der v. 5 ff. so schöne Dinge verheissen werden, sondern besten Falls der zehnte Teil davon. So unvollkommen konnte sich der Verf. nur ausdrücken, wenn er der Zeit Jojachins sehr fern steht und seine Behauptung, dass die besseren Juden seiner Zeit von der Gola Jojachin abstammen, nur eine Theorie oder besser ein Spiel der Phantasie ist und nicht auf wirklichem genealogischem Fundament ruht. Er citiert die Stelle II Reg 24 12-16 nur flüchtig, weil er sie als bekannt voraussetzt. Der חָרָשׁ (Kollekt.) ist der Künstler in Holz, Stein oder Metall; was der מַסְגֵּר ist, ob der Gefangenwärter oder der subalterne Beamte überhaupt (Kastellan) oder der Schmied oder der Goldarbeiter, wissen wir nicht; nach II Reg 24 10 sollte er wie auch der חָרָשׁ etwa zum Geniekorps gehören. **2.** Die Frühfeigen reifen Ende Juni, die anderen im August; jene gelten als Leckerbissen (Jes 28 4); בַּכֻּרוֹת scheint Abstraktum „Frühreife“ zu sein. **3.** Obwohl der Verf. v. 1 2 alles Nötige über die Feigen gesagt hat, muss er wegen äusserlicher Nachahmung der ihm vorbildlichen Stelle Am 8 1 ff. die Feigen noch einmal beschreiben; aber das macht den jüngeren Schriftstellern ja nicht viel. **4 5.** Jahwe hat soeben (v. 3)

mit Jer gesprochen, trotzdem kommt jetzt das „Wort Jahwes“ zu ihm wie ein Neues; es scheint, dass damit die eigentliche Weissagung oder Offenbarung bezeichnet werden soll. Diese beginnt mit: so spricht Jahwe u. s. w., als ob das „Wort Jahwes“ nicht von Jahwe selber, sondern etwa vom מַלְאַךְ יהוה, der im Tempel wohnt, gesprochen werde oder als ob dem Jer buchstäblich vorgesagt werden solle, was er zu reden habe. Ich glaube — denn von einem Wissen kann hier nicht die Rede sein — dass der Verf. sich den Vorgang etwa so denkt: Jahwe oder eigentlich der Mal'ak, der ihn auf Erden darstellt, steht, vermutlich sichtbar, neben Jer und spricht zuerst (v. 3) in gewöhnlichem Tone zu ihm; nachdem dann Jer das allegorische Gesicht richtig in sich aufgenommen hat, trägt der Mal'ak die von Jeremia zu haltende Rede in demselben feierlichen Tone vor, in dem der Prophet selber zu sprechen haben wird. Ist das richtig, so wird allerdings der unbefangene Leser in einer solchen Darstellung die Vorstellungen wirksam finden, die sich der Laie auf Grund der Lektüre von dem Vorgang der Inspiration gebildet hat. Will man diesem Schluss entgehen, so muss man eine Verkürzung der Darstellung annehmen in dem Sinne, dass zwischen v. 4 und v. 5 der Gedanke einzuschalten wäre: was das Wort Jahwes mir sagte, das gebe ich hiemit wieder: so hat Jahwe gesprochen. Aber ich fürchte, dass diese Annahme sich nur selten durchführen liesse. הִכִּיר לְטוֹבָה, wörtlich: jemanden zum Guten erkennen, bedeutet: jemanden freundlich wie einen Angehörigen ins Auge fassen und dementsprechend behandeln. Die Erörterung der Frage, ob hier die Frömmigkeit dieser ersten Exulanten oder nur ihr glückliches Geschick hervorgehoben werden soll, ist unnütz, denn selbstverständlich gehört beides zusammen; Jojachin und seine Leidensgefährten sind gut in Jahwes Augen, darum wird es ihnen gut gehen. Viel wichtiger ist die Frage, warum der Verf. gerade diese ersten Exulanten für Gott wohlgefällig hält und den Rest des Volkes so ganz und gar verwirft; das ganze Cap. ist ja nur zu dem Zweck geschrieben, um den Unterschied beider Volksschichten ins Licht zu stellen. Man sollte doch erwarten, dass die am Längsten verschonten Juden für besser gehalten würden, der Verf. muss also besondere Gründe gehabt haben für die entgegengesetzte Ansicht. Zunächst könnte man allgemein darauf hinweisen, dass auch sonst wohl ein vorzeitiger Tod als eine Vergünstigung für den gilt, der dadurch einem viel böseren Ende entgeht (I Reg 14 12 13), könnte also sagen, dass die Gola Jojachin deshalb als von Jahwe bevorzugt erschien, weil sie den furchtbaren Leiden entrückt wurde, die nach der Schilderung der Ergänzer später Jerusalem getroffen haben. Sodann hat wohl der Verf. den Berichten der älteren Schriftsteller entnommen, dass mit Zedekia nicht viele Juden mehr deportiert wurden, dass es hauptsächlich solche waren, die in Babel hingerichtet werden sollten oder die zu den Chaldäern abgefallen waren. Auch wird ihm die Bemerkung II Reg 24 14, welche Stelle er ja kennt (v. 1), nicht entgangen sein, dass bei Jojachins Wegführung nur der Pöbel des Landes zurückgeblieben sei. Es ist merkwürdig, dass, von Hesekiel abgesehen, ein Daniel und ein Mordechai zu der ersten Galuth gehört haben sollen; ohnehin wäre zu begreifen, dass die späteren Juden sich lieber von der vornehmen Begleitung des Jo-

jachin ableiteten, als von den zweifelhaften Elementen, die, zumal nach der Hinrichtung der Grossen Zedekias, sonst deportiert wurden oder vorerst im Lande zurückblieben. Aber einen Grund, den Unterschied so stark hervorzuheben, wie in diesem Cap. geschieht, hatte der Verf. doch nur, wenn zwischen den wirklichen oder vermeinten Nachkommen der Gola Jojachin und der übrigen Judenschaft eine starke Spannung bestand. Unser Stück macht den Eindruck, als sei es aus den Kreisen der intransigenten Nibdalim hervorgegangen, die mit den bene haggola identisch oder doch innig verbunden waren (Esr 6 19 ff.). Doch scheint es, dass zur Zeit unseres Verf.s die Gola schon gesiegt hat. Zu dem Stat. constr. גָּלוּת mit ā s. Ges.-Kautzsch[26] § 95 t. **6.** Lies אֶל für עַל. Nach ihrer Rückkehr sollen die Exulanten „gebaut und nicht zerstört u. s. w. werden" (1 10). Sie haben sich demnach zur Zeit des Verf.s in leidlich guten Umständen befunden. **7.** Sie haben aber auch durch Jahwe „ein Herz, mich zu erkennen, dass ich Jahwe bin", sind gesetzestreu. Der Verf. spricht hier die Sprache Hesekiels; der Anfang des Verses ist identisch mit Hes 36 26; der Ausdruck: erkennen, dass ich Jahwe bin, kommt bekanntlich oft bei Hesekiel vor, wenn auch meist in anderem Sinne, vgl. ausserdem 9 23. שׁוּב, sich bekehren, mit dem deuteronomischen בְּכָל־לִבָּם, von ganzem Herzen, bedeutet nicht die „innerliche Umkehr" der protestantischen Dogmatik, sondern die ungeteilte, entschlossene Zuwendung zum Jahwebekenntnis, zum Gesetz und Kult der Tempelgemeinde und die Feindschaft gegen die fremden Götter vgl. 3 10. **8.** Die schlechten Feigen bedeuten Zedekia und sein Volk. Der Text ist schwerlich richtig, der Satz „denn so spricht Jahwe" ist an seiner Stelle auch dann unerträglich, wenn man mit der LXX כִּי־כֹה in כָּכָה verwandelt; entweder ist der ganze Satz oder wenigstens das כִּי־כֹה zu streichen. Ferner ist אֶתֵּן verdächtig, es nimmt das נָתַן von v. 9 vorweg und lässt Jahwe ausschliesslich von dem Geschick Zedekias und seines Volkes, nicht auch von ihrem Wert sprechen; die LXX scheint אַגִּיר gelesen zu haben, schreiben muss man aber nach v. 5 אַכִּיר: wie die schlechten Feigen, so sehe ich Zedekia u. s. w. an. Die Erwähnung der ägyptischen Juden ist offenbar durch Cap. 42 veranlasst. Warum sie von den bene haggola so gehasst wurden, wissen wir nicht genauer. Eine gewisse Rivalität hat zwischen den babylonischen und den ägyptischen Juden wohl immer existiert, die ersteren hielten sich für besser, den letzteren ging es besser. Unter Ptolemäus Soter (321—283) sollen wieder viele palästinensische Juden teils als Gefangene, teils freiwillig nach Ägypten gekommen sein. Hat diese neue Auswanderung, die der Hoffnung auf die Sammlung der Diaspora so ganz widersprach, die Rivalität zu dem Groll gesteigert, der in Cap. 24 42 ff. zum Ausdruck kommt? **9** entspricht v. 6. Der erste Satz ist identisch mit 15 4a. לְרָעָה ist ein stehen gebliebener Schreibfehler für לְזַוָעָה, wie mit dem Ktib zu schreiben ist, und fehlt in 15 4 29 18 und in der LXX. Zu v. 9b vgl. 29 19 42 18 44 12, die Grundstelle dafür ist aber Dtn 28 37. **10.** Schwert, Hunger und Pest werden ja eigentlich bei der Belagerung Jerusalems wüten, aber sie sollen ebenso die verschont gebliebenen und nach Ägypten geflohenen Juden heimsuchen, sodass sie nicht wieder im gelobten Lande wohnen werden vgl. 44 12 ff.

Cap. 25

ist eines der buntscheckigsten Stücke im Buch Jeremia. In v. 1–14 erhalten wir eine Rede Jeremias aus dem 4. Jahr des Jojakim, also demselben Jahr, in dem Jer dem Baruch nach 36 1 ff. seine bisherigen „Worte“ diktierte, und diese Rede soll offenbar jene erste Sammlung der „Worte Jeremias“ abschliessen, um dann Cap. 26 ff. als jene Zusätze erscheinen zu lassen, die in dem wiederhergestellten Buch hinzukamen. Dies Stück nimmt Bezug auf Cap. 1, zu dem es sich verhält wie der Schluss zu der Einleitung; sein Verf. hat entweder 21 1 ff. und Cap. 24 noch nicht gekannt oder es nicht beachtet. Er ist jünger als Sacharja, aber älter als II Chr 36 21 (?) und Daniel 9. V. 13^b, der aber diesem Stück nicht ursprünglich eigen ist, setzt das Vorhandensein von Cap. 46—51 voraus; und die LXX hat hinter ihm Cap. 46 ff., übrigens in anderer Ordnung, eingeschaltet. V. 15–26 enthält eine gross angelegte Vision, in der Jer allen Völkern der Erde den Zornesbecher Jahwes zu trinken giebt; v. 27–29 bildet dazu einen nicht sehr überlegten Nachtrag; v. 15 ff. ist wohl älter als Cap. 46 ff. Es folgen dann noch mehrere Sprüche über das Weltgericht, reich an Entlehnungen aus älteren Schriften.

25 1–14. Dass der Verf. einen Abschluss der „Worte Jeremias“ zu geben beabsichtigt, verrät er **1** schon unwillkürlich durch den Ausdruck: „zu ganz Juda“ u. s. w.; ebenfalls deutet er es an durch die Zeitbestimmung: im 4. Jahr des Jojakim, die ja deutlich mit Rücksicht auf 36 1 gewählt ist. Die zweite Zeitangabe: das ist das erste Jahr des Nebukadrezar u. s. w. fehlt noch in der LXX und scheint auf Grund von II Reg 24 12 25 8 (= Jer 52 12) errechnet zu sein. הָרִאשֹׁנִית für הָרִאשֹׁנָה ist wohl ein Schreibfehler. Ob in v. 1 עַל־יִרְמְיָהוּ (für אֶל) oder in **2** „Jeremia der Prophet“ eingesetzt ist, lässt sich nicht sicher entscheiden; die LXX lässt letzteres weg. Lies אֶל־כָּל־עַם nach der LXX. **3.** Sogar der Vatersname Josias wird angegeben. Das 13. Jahr wie 1 2. Das Sätzchen „erging das Wort Jahwes an mich“ fehlt in der LXX und wird von Schwally u. a. wohl mit Recht gestrichen. Zu dem וָאֲדַבֵּר s. Ges.-Kautzsch[26] § 111 h. אַשְׁכֵּים, aramäisch in Aussprache und Orthographie für הַשְׁכֵּם, kommt wohl auf Rechnung des Abschreibers. Das Schlusssätzchen: aber ihr hörtet nicht, fehlt noch in der LXX, ist also wieder ein unnützes Abschreiberprodukt. Auch **4** wird von Schwally u. a. mit Recht gestrichen als aus 7 25^b 26^a wörtlich abgeschrieben und gar nicht in den Zusammenhang passend; das Ktib hat das Citat, das in der LXX wörtlich herübergenommen ist, durch Einsetzung von יהוה zu verbessern sich die unnütze Mühe gegeben. **5. 6** halte ich mit Giesebrecht fest als Inhaltsangabe des v. 3 erwähnten Redens des Jeremia. Beide Verse wiederholen die oft gehörten Mahnungen an das vorexilische Volk, das die Ergänzer bekanntlich ungeschichtlicher Weise für ganz götzendienerisch halten. Der Imper. וּשְׁבוּ v. 5^b führt den Nachsatz zu v. 5^a ein: „so mögt ihr wohnen bleiben“. וְלֹא v. 6^b: „damit ihr mich nicht ärgert durch das Werk eurer Hände“, die Götzenbilder, „und ich euch nicht Übles anthue“. Für אוֹתִי ein אֶת־י׳ einzusetzen, ist nicht nötig, da in **7** das נאם־י׳, das freilich in der LXX fehlt, aber auch das אֵלַי, das die LXX hat, anzeigen, dass der Verf., wie die Ergänzer gewöhnlich thun, Jahwe als eigentlichen Redner denkt. Dass v. 7^b nur eine Variante oder Korrektur zu v. 6^b ist, würde man behaupten dürfen auch ohne einen Blick auf die LXX, die v. 7^b noch nicht hat; לְרַע לָכֶם, euch selbst zum Schaden, ist nicht einmal eine Verbesserung

für וְלֹא אָרַע לָ׳ v. 6b. Schreibe nach Qre הִכְעַסְנִי oder aber תַּכְעִסוּנִי. Jetzt **8**
die übliche Drohung mit לָכֵן und יַעַן: Jahwe holt **9** alle Geschlechter des
Nordens (oder nach der LXX: das Geschlecht aus dem Norden vgl. zu v. 12)
und bringt sie „über dies Land“. וְאֶל . . . עַבְדִּי fehlt in der LXX und verrät
sich schon durch seine Stellung und sein אֶל (das von שָׁלַח abhängig ist) als
Zusatz. Ein Zusatz ist aber jedenfalls auch וְעַל כָּל־הַגּוֹיִם הָאֵ׳ סָבִיב, und zwar
rühren beide Zusätze (und vielleicht auch v. 4) von derselben Hand her, die
v. 11b hinzugefügt hat. Denn der ursprüngliche Zusammenhang redet nur von
Jeremias Predigt über „dies Land“, das von den Völkern des Nordens verwüstet werden soll; der Verf. der Zusätze hingegen will v. 15 ff. vorbereiten
und spricht darum von den Völkern in der Runde, die das Opfer des grossen
Gerichts sein werden. Wegen des bemerkenswerten Ausdrucks „Nebukadrezar, mein Knecht“ ist er entweder mit dem Verf. von 27 6 43 10 identisch
oder von ihm abhängig (die LXX lässt den ihr, wie es scheint, anstössigen
Ausdruck עַבְדִּי überall weg). Jahwes Knecht ist der König von Babel, weil er
das (erste) Gericht über die Völker vollstrecken soll. Ob הֶחֱרִים des MT oder
הֶחֱרִיב der LXX ursprünglich ist, lässt sich nicht entscheiden. Am Schluss
von v. 9 ist mit der LXX חֶרְפַּת für חָרְבוֹת zu lesen, wenn man nicht lieber vorher das Suffix des Plur. masc. in den Sing. fem. verwandeln will vgl. die vom
Verf. benutzte jeremian. Stelle 18 16. **10. 11a** erinnern an 7 34. „Dies
Land“ ist nur das judäische; der Ausdruck schliesst aus, dass der Verf. die
Absicht hat, von anderen Völkern zu sprechen (לְחָרְבָּה und לְשַׁמָּה sind Varianten). Daher ist **11b** ein Zusatz, wie auch seine Fassung wahrscheinlich
macht: „diese Völker“ ist eine ganz verschwommene Bezeichnung der Völker,
die die Chaldäer unterjocht haben oder eigentlich noch unterjochen sollen.
Der Interpolator will, angeregt einerseits durch v. 12, andererseits durch
v. 15 ff., die Katastrophe Judas unter den Gesichtspunkt des grossen allgemeinen Weltgerichts bringen. Während man bei v. 1–11 nicht begreift
worauf der Verf. eigentlich hinaus will, da er doch die blosse Wiederholung
von so und so oft vorgetragenen Drohungen wohl nicht für einen passenden
Abschluss der „Worte Jeremias“ halten konnte, wird einem seine Absicht
klar, wenn man Vers **12** hinzunimmt. Der Verf. will zwar das Exil ankündigen,
aber auch dessen Ende. Hatte Cap. 24 gesagt, wer zurückkehren wird, so
sagt dies Stück, wann die Gola zurückkehrt. In v. 12 ist alles das, was der
MT über die LXX hinaus aufweist, zu streichen; der Vers lautet ursprünglich: *Und es wird geschehen, wenn siebenzig Jahre voll sind, werde ich jenes
Volk heimsuchen und es zu ewigen Wüsteneien machen.* „Jenes Volk“ schlägt
natürlich nicht auf „diese Völker“ in v. 11b zurück, die ja doch in einem handgreiflichen Gegensatz zu ihm stehen, sondern auf die Geschlechter oder, nach
der LXX, das Geschlecht aus dem Norden in v. 9. Der Verf. spricht hier wie
v. 9 (vgl. auch zu 1 15 16) in jenem dunkelen, geheimnisvollen Ton, den die
späteren Apokalyptiker so gern anschlagen, weil die Weissagung dadurch
echter erscheint, und die Glossatoren hätten diese Wirkung nicht durch die
Nennung des Königs von Babel und des Chaldäerlandes beeinträchtigen sollen.
Die 70 Jahre treten hier allem Anschein nach zum ersten Mal auf und sind

schwerlich aus 29 10 entlehnt; sie sind vorher nicht erwähnt (die LXX hat den Artikel eigenmächtig hinzugesetzt). Wie ist der Verf. auf die 70 Jahre gekommen? Wenn man von Jojachins Exilierung an rechnet, so kommen kaum 60 Jahr, von Zedekias Exilierung kaum 50 Jahr heraus; selbst vom 4. Jahr Jojakims ab gerechnet, giebt es keine vollen 70 Jahr. Es scheint, dass der Verf. die wirkliche Zeitdauer des Exils nicht genau kennt; er lebt eben lange nach dem Exil. Letzteres geht auch daraus hervor, dass er offenbar mit dem Ende des Exils die völlige Verwüstung des Chaldäerlandes eintreten lässt, also nicht weiss, dass im Gegenteil Cyrus mit den Babyloniern sehr glimpflich verfuhr. Es ist wahrscheinlich, dass der Verf. zunächst von Sach 1 12 auf die 70 Jahr gebracht worden ist. Sacharja meint allerdings die Zeit von der Zerstörung des Tempels bis auf das 2. Jahr des Darius Hystaspis, die beinahe 70 Jahr ausmacht, aber der Verf. konnte leicht diese Angabe auf das Exil beziehen, wenn er so ungenau las, wie diese späteren Autoren gewöhnlich thun. Ausserdem ist es möglich, dass er die 40 Jahr, die Hesekiel (4 6) für die Dauer des judäischen Exils festsetzt, zu den dreissig Jahren, die Hes 1 1 genannt werden, hinzugezählt hat. Daneben giebt es freilich noch andere Möglichkeiten. Die Stelle II Chr 36 21 spricht zwar von Jeremias Ankündigung der 70 Jahre, aber sie scheint weder auf Jer 25 12 noch auf 29 10 Bezug zu nehmen: der Midrasch, den sie im Auge zu haben scheint, kann ebenso wohl älter als jünger denn unsere Stelle gewesen sein und sie sogar angeregt haben. Hingegen ist wohl der Verf. von Dan 9 1 ff. von unserer Stelle abhängig, und vielleicht sogar der Verf. von Jes 23 15, der auch die jüngeren Einschaltungen (v. 11b) gelesen haben kann. Die Form מְלֹאות sieht darum so sonderbar aus, weil der Verf. das Verb als ein ל״ה behandelt (מְלֹות), die Urheber des Ktib dann aber gemäss ihrer etymologischen Orthographie das א eingeflickt haben. Den Zusammenhang zwischen v. 12 und v. 14 unterbricht die Bemerkung **13**, Jahwe bringe über „jenes Land“ die Worte, die er über es geredet habe, alles, was in diesem Buche geschrieben sei, was Jer über alle Völker geweissagt habe. Es ist möglich, dass dieser Vers nicht von Einer, sondern von zwei oder gar drei Händen herrührt; v. 13a, der den Tenor der Rede noch festhält, könnte sich auf Orakel anderer Propheten, z. B. auf Jes 13 14 beziehen und mit den Einsätzen in v. 1-11 denselben Verf. haben. Die zweite Vershälfte aber bezieht sich deutlich auf Cap. 46—51, genauer auf Cap. 50 51, da dies das einzige Stück ist, wo Babels Untergang von „Jeremia“ ausführlich geweissagt wird. Hat v. 13b noch mehr, nämlich eine Art Überschrift zu Cap. 46—51 sein wollen? Das hat die Vorlage der LXX angenommen, die nun diese Capitel unmittelbar folgen lässt, wobei sie den letzten Satz: was Jer über alle Völker weissagte, sogar im buchstäblichen Sinne zur Überschrift macht. Indessen braucht dieser Relativsatz nichts weiter zu sein, als eine Bezeichnung der Stelle, wo der Leser die Weissagung über Babel finden konnte. Nimmt man an, dass er Cap. 46 ff. einführen sollte, so begreift man nicht, warum weder im MT noch in der LXX die Weissagung wider Babel nicht den ersten Platz erhielt. Mir macht der Vers eher den Eindruck, dass Cap. 46 ff., als er geschrieben wurde, sich gerade nicht in der Nähe von Cap. 25

befanden. Aber es scheint mir überhaupt eine müssige Frage zu sein, wo Cap. 46—51 ursprünglich gestanden haben; das Verfahren der LXX zeigt, dass sie keine feste Stelle im Jeremiabuch hatten, sondern eher als Beilage betrachtet wurden, die man in der Synagoge verwenden konnte, wie man wollte. Man hat daher nicht den geringsten Grund, sie von ihrem jetzigen Platz am Ende des Buches Jeremia wegzunehmen, mit dem sie überhaupt in keiner organischen Verbindung stehen. Die Verwandlung des Ktib הֲבָאוֹתִי in das Qre הֲבֵאתִי ist nicht nötig. **14** schliesst sich an v. 12 an; beide Verse haben ihre Parallele an 27 7. Die vielen Völker und grossen Könige, die Babel unterjochen werden, sind wahrscheinlich nicht blos die Meder, sondern auch die Macedonier. Der Verf. muss ja in einer Zeit gelebt haben, wo Babylonien seit langem ein Unterthanenland und die Stadt Babel so gut wie verschollen war („ewige Wüstungen“ v. 12). עָבַד בְּ bedeutet: mit jemandem arbeiten, jemanden als Knecht gebrauchen; der Ausdruck stammt aus dem bürgerlichen Leben, man sagt auch: mit Rindern arbeiten. הֵמָּה verstärkt das Suffix von בָּם. Dass v. 14, dessen Zugehörigkeit zu v. 12 durch 27 7 bewiesen wird, in der LXX infolge der Einschaltung von Cap. 46—51 hinter v. 13 ausgefallen ist, wird von Giesebrecht mit Recht als ein Beweis dafür betrachtet, dass die Einschaltung willkürlich war.

25 15—26 (LXX 32 1 ff.) bringt eine grossartige Vision, in der Jeremia allen Völkern den Zornesbecher Jahwes reicht. Wie v. 1-14, so scheint auch dies Stück in einem gewissen Zusammenhang mit Cap. 1 zu stehen. Es ist gewiss älter als Cap. 46—51; es steht an einer passenden Stelle, insofern 2—25 14 die Weissagungen gegen die Juden enthalten und nun eine kurze Erwähnung der übrigen Völker wohl am Platz ist; hat doch das Einleitungscapitel den Jer als Bevollmächtigten Jahwes über die Völker und die Königreiche hingestellt (1 10). Leider ist die Darstellungsgabe des Verf.s der grossartigen Konception nicht gewachsen; wäre die letztere zur Ausführung gekommen, wie sie sollte, so wäre das Stück eines Jeremia würdig gewesen. Aber dem Jer kann es freilich auch deshalb nicht angehören, weil er eben kein Prophet für die Völker ist, wie es 1 5 hiess, sondern nur der Prophet der בַּת־עַמִּי.

15. Das כִּי am Anfang ist nur motiviert durch die jüngeren Einsätze in v. 1-14, besonders durch v. 11^b. Die LXX hat es nicht; da sie aber das Stück erst 32 1 ff. bringt, so lässt sich daraus nichts schliessen. ***So sprach Jahwe, der Gott Israels, zu mir: nimm diesen Becher schäumenden Weins aus meiner Hand und lasse ihn trinken alle Völker, zu denen ich dich sende!*** כּוֹס ist als fem. behandelt, wie הַזֹּאת zeigt, daher הִשְׁקִיתָה zu schreiben; das folgende אוֹתוֹ verdankt sein Dasein einem Pfiffikus, der der Meinung war, man trinke den Wein und nicht den Becher. יֵין הַחֵמָה wäre nach Ges.-Kautzsch^{26} § 131 k zu erklären; besser, poetischer ist die Lesart der LXX יֵין הַחֶמֶר. Es ist schön, dass der Verf. nun nicht zuerst die Völker aufzählt; viel wirkungsvoller wird die Aufzählung erst in der Ausführung des Befehls gegeben. **16.** ***Und sie sollen trinken und ins Schwanken geraten und ins Rasen,*** — wer das Stück für echt erklären wollte, wäre gezwungen, das, was nun folgt, für einen Zusatz zu halten, der das prächtige Bild vollkommen zerstört: ***von wegen des Schwertes, das ich unter sie sende.*** Die Völker sollten doch von dem Weine taumeln, nicht „von wegen des Schwertes!“ Aber darf man v. 16^b streichen?

Die beiden Hithpoele malen, wie der Wein zu wirken beginnt. **17.** *Und ich nahm den Becher aus Jahwes Hand und liess ihn trinken alle die Völker* u. s. w.; lies וָאַשְׁקֶה. Eine einfache, schlichte Ausdrucksweise, die aber einer gewissen Grösse nicht entbehrt. Der Verf. hält es nicht für nötig, zu sageñ, wie Jer die Völker, für die er Auftrag hatte, trinken lassen konnte. Er erzählt eine Vision, und deren Gesetze sind hier wirksam. Die Schatten der Völker schweben heran, angezogen von dem Lenker des Schicksals, um das zu empfangen, was ihnen beschieden werden soll, wie die Hausgenossen zum Hausvater treten, um ihren Anteil zugemessen zu bekommen. Vgl. die schwungvolle Darstellung der Schicksalsverteilung unter demselben Bilde in Ps 75 9. Mit **18** beginnt nun die Aufzählung der Völker, die trinken müssen. An sich ist gegen eine solche Aufzählung selbst unter dem Gesichtspunkt der Echtheit nichts einzuwenden; sie könnte, in geeigneter Weise ausgeführt, den Eindruck der gewaltigen Scene nur erhöhen. Aber es ist allerdings nicht zu leugnen, dass sie sich jetzt teils ins Kleinliche verläuft, teils mit Beiwerk belastet ist, das man gern missen möchte. Die LXX hat vielfach einen einfacheren Text. Ob aber nicht schon früher manches hinzugesetzt ist? Zuerst werden genannt Jerusalem und die Städte Judas und seine (Jerusalems oder Judas?) Könige und Fürsten — schon das eine sonderbare Zusammenstellung. Ein vorexilischer Schriftsteller hätte wohl eher geschrieben: den König von Juda und sein Volk. Warum die Könige in der Mehrzahl? weil zwei Könige deportiert sind? Jedenfalls ist etwas hinzugesetzt: אֶת־שָׂרֶיהָ hinkt hinterdrein, ein ו vorzusetzen, wie die LXX thut, ist billig, aber willkürlich; wir müssen am Ende noch dankbar sein, dass nicht auch noch die Priester und Propheten nachkommen. In v. 18b scheint sich אוֹתָם (die LXX: αὐτάς) auf Jerusalem und die judäischen Städte zu beziehen. In der LXX fehlt der Schluss: „und zum Fluch, wie es heute der Fall ist". Diese Worte können jedenfalls nur den Königen gelten, nicht der heiligen Stadt. Mindestens dieser Schluss ist sehr jung, aber vielleicht ist v. 18b ganz zugesetzt. **19. 20a.** Der Pharao tritt doch in der Einzahl auf, erhält aber freilich ein grosses Gefolge, sodass man auch hier sich sagt, dass dem prophetischen Mundschenken reichlich viel aufgebürdet wird. Dass wieder neben Pharaos Knechten auch seine Fürsten erscheinen, könnte man aus den Verhältnissen Ägyptens erklären, das in älterer Zeit viele Kleinkönige zu haben pflegt, in der griechischen Zeit vornehme Statthalter und Minister; die LXX übersetzt darum auch שָׂרִים hier anders als in v. 18. Aber nun kommt noch „sein ganzes Volk" und in v. 20 sogar „die ganze Fremdenschaft" hinzu, und das macht das visionäre Bild unförmlich, zumal da das כֹּל verhindert, dass man sich das Volk und die Fremdenkolonien durch symbolische Gestalten verkörpert denken darf. הָעֶרֶב v. 20a ist von dem, der „alle Könige des Landes Uz" einschob — sie fehlen noch in der LXX — offenbar im Sinne Arabien genommen, da Uz, mag der Interpolator es mit dem Hauran oder mit einer edomitischen Landschaft zusammenbringen (s. zu Hi 1 1), jedenfalls nach Asien gehört; da aber Arabien erst v. 24 daran kommt, so müssen mit הָעֶרֶב die Fremden gemeint sein, die namentlich im nördlichen Ägypten immer in grosser Zahl wohnten und wenigstens zum Teil, so z. B.

die griechischen Söldner, die jüdischen Kolonien, relativ selbständige Körperschaften darstellten. In **20**^{b} sind „alle Könige des Philisterlandes“ und die Städte Askalon, Gaza, Ekron und Asdod neben einander gestellt. Unter den letzteren fehlt wie Am 1 6–8 die Stadt Gath, die überhaupt in der späteren Zeit nicht mehr erwähnt wird (Mch 1 10 kann nicht in Frage kommen). Der Ausdruck „der Rest Asdods“ scheint auf eine Katastrophe hinzuweisen, die die Stadt betroffen hat; ob die Eroberung Asdods durch Psammetich (Herod. II 157) oder die durch Judas Makkabäus (I Mak 5 68) oder Jonathan (I Mak 10 84) oder irgend eine andere gemeint ist, das kann kein Mensch wissen, weiss man doch nicht einmal, ob die vier Städte schon von dem ursprünglichen Verf. oder erst von einem Bearbeiter hier aufgezählt sind. **21.** Edom (lies nach der LXX וְאֵת־), Moab und die Ammoniter stehen als nahe Verwandte bei einander. **22.** Die beiden כָּל־ fehlen in der LXX. Die Könige in v. 22^{a} stehen wohl nur wegen der Mehrzahl der Städte im Plural. In v. 22^{b} hat die LXX blos הַמְּלָכִים für מַלְכֵי הָאִי. Welche Reiche hier gemeint sind, bleibt unklar; vielleicht sind es die griechischen Staaten oder das griechisch-macedonische Reich. Auf die Meeranwohner folgen **23. 24** die Bewohner der Wüste. Zunächst v. 23 Dedan (die LXX hat וְאֵת), das hier wohl der Gen 25 3 den Abrahamiden zugerechnete Nachbar der Edomiter ist wie 49 8; dann das ismaelitische Volk Thema (Gen 25 15), LXX Theman, im Norden der arabischen Wüste; dann Bus, nach Gen 22 21 ein aramäisch-arabischer Stamm; dann alle „am Kopfrand Gestutzten“, die nördlichen Araber überhaupt (s. zu 9 25) und v. 24 „alle Araber, die in der Wüste wohnen“. In v. 24 ist augenscheinlich v. 24^{a} identisch mit der ersten Hälfte von v. 24^{b}; man wird mit der LXX statt beider Ausdrücke einfach כָּל־עֲרָב zu lesen haben, als Zusammenfassung aller arabischen Stämme, die in den letzten Jahrhunderten gegen Palästina und Syrien heranfluteten. Da schon der letzte Ausdruck in v. 23 eine solche Zusammenfassung zu enthalten scheint, so ist vielleicht das ואת im Anfang von v. 24 zu streichen und כָּל־עֲרָב als Apposition mit dem Schluss von v. 23 zu verbinden. Über dieser Fülle von Namen, die in der Zeit Jeremias schwerlich schon alle politischen Wert besassen, denkt man längst nicht mehr an den alten Propheten. Noch weniger **25** bei den Königen von Medien und Elam, d. h. Persien. Der Ausdruck ist wieder seltsam genug. Die Juden machten die nähere Bekanntschaft mit den Medern erst, als diese mit den Elamiten unter einem Scepter vereinigt waren. Sind nun hier die Könige von Elam mit denen von Medien identisch oder werden sie künstlich auseinander gehalten, da man ja freilich Elam von ältester Zeit her als ein selbständiges Volk kannte? Bei dem Verf. von Jes 21 1–10 könnte man zur Not annehmen, dass ihm die Verbindung der Perser und Meder unter Einem Könige noch dunkel war; unser Vers aber muss zu einer Zeit entstanden sein, als auch Medopersien längst als strafwürdig erkannt, vielleicht als bestraft bekannt war, also frühestens in der Zeit des persischen Regiments, wahrscheinlicher erst nach dessen Zusammenbruch. Trennt also der Verf. Elam und Medien aus bewusster Gelehrsamkeit oder gar, weil er erst längere Zeit nach dem Untergang des persischen Weltreichs schreibt, aus Unkunde? Was mit זִמְרִי gemeint ist, wissen wir ganz und

gar nicht; in der LXX fehlt es. Man hat es mit זִמְרָן, einem arabischen Stamm, zusammengebracht — aber die Araber sind mit v. 23 f. vollkommen abgethan — auch auf ein zwischen Babylonien und Medien gelegenes Land geraten, dessen angeblicher Name Namri aber in Zweifel gezogen ist und dessen Erwähnung hier ohnehin höchst unwahrscheinlich wäre. Vielleicht ist das Wort nur eine Chiffre für einen Namen, den der Verf. nur versteckt anzudeuten wagte, etwa für רוֹמָאֵי, Römer, welches Wort denselben Zahlenwert hat. **26.** An die Medoperser werden die nördlichen Reiche angeschlossen, von denen der Verf. offenbar nur eine nebelhafte Kenntnis hat. Der Ausdruck „die nahen und die fernen" verrät aber, dass er von dem Vorhandensein mehrerer Reiche weiss; er mag an die Parther und an die kleinasiatischen Herrschaften denken. Er schliesst mit einer Zusammenfassung aller Reiche, die er nicht genannt hat oder nicht hat nennen können: „und alle Königreiche, die auf dem Erdboden sind"; das הָאָרֶץ, das der MT mehr hat als die LXX, ist zu streichen, da der Verf. nicht die Erdenreiche dem Gottesvolk gegenüberstellt, und vorher הַמַּמְלָכוֹת auszusprechen. Ebenfalls fehlt in der LXX v. 26b: „und der König von Scheschak wird nach ihnen trinken". Der Satz fällt schon wegen seiner Form aus dem Zusammenhang heraus, denn es sollte heissen וַיֵּשְׁתְּ, und es trank der König u. s. w. Das „nach ihnen" scheint auf der von dem Erzähler nicht angedeuteten Vorstellung zu beruhen, dass das Nacheinander des Trinkens ein Nacheinander der Katastrophen vorbilde, stellt aber dadurch die Unechtheit des Satzes erst recht ins Licht, insofern der König von Babel nicht erst später abgestraft werden kann, als z. B. Medien. Es ist also der recht gedankenlose Zusatz eines Lesers oder Abschreibers, der Babel in der Aufzählung vermisste. „Babel" verwandelt er nach dem Vorgang von 51 41 in Scheschak nach jener kindischen Verdrehungsmethode, die man Atbasch nennt, weil man den ersten Konsonanten des Alphabets mit dem letzten, den zweiten mit dem vorletzten (a mit t, b mit sch) u. s. w. vertauscht; die Spielerei hat gar keinen Zweck, weil Babel zu der Zeit, wo v. 26b geschrieben wurde, längst nicht mehr existierte. Dass Babel überhaupt nicht erwähnt wird, spricht wieder dafür, dass die Aufzählung der Völker, aber wohl auch die ganze Visionserzählung recht lange nach dem Exil, wo man sich nicht einmal mehr historisch für das verschollene Reich interessierte, entstanden ist. Merkwürdig ist, dass das Seleucidenreich nicht genannt wird. Ist die ursprüngliche Fassung der Vision älter als dies Reich und hat sich nur zufällig unter denen, die die Völkerzahl vermehrten, kein Jude des zweiten Jahrh.s befunden? Denn das kritische Bedenken, dass zur Zeit Jeremias noch kein solches Reich existierte, hätte schwerlich jemanden gestört, da ein richtiger Prophet die ganze Zukunft vorhersieht, und Umschreibungen hätten, wenn man den gewöhnlichen Namen Assur vermeiden wollte, hier ebenso gut zu Gebote gestanden wie in 49 23 ff. Vielleicht hat der Koncipient der Visionserzählung unter der Herrschaft der Ptolemäer im 3. Jahrh. geschrieben. Dass zu dieser Visionserzählung

25 27–29 ein Nachtrag ist, ergiebt sich sofort daraus, dass nach v. 17 der Prophet längst die Völker hat trinken lassen, während das hier noch bevorsteht

und Jer erst noch eine Instruktion bekommt für den Fall, dass die Völker sich zu trinken weigern. **27**. Diese Instruktion umschreibt zunächst v. 16ᵃ und bringt in v. 27ᵇ fast denselben Satz wie v. 16ᵇ, den erst der Verf. von v. 27ff. zugesetzt haben könnte. קְיוּ, das die Schreiber eher qiu gesprochen haben werden, ist nachlässige Orthographie für קִיאוּ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 76 h. **28**. Die Annahme, dass die Völker sich weigern könnten zu trinken, gehört nur zu den kindlichen Kunstmitteln der Späteren, mittelst deren sie einen neuen Gedanken anknüpfen vgl. zu 13 12ff. oder 15 2 18 12. Hier wird ja ein ganz groteskes Bild erzeugt: selbstverständlich liegt es im Sinn der Vision v. 16ff., dass die Völker überhaupt nicht gefragt werden, ob sie trinken wollen oder nicht, der Verf. von v. 27ff. nimmt aber offenbar an, Jer sei bei den Völkern herum gereist und habe ihnen den Becher angeboten. Nicht weniger kindlich ist die Antwort, die **29** Jer den Völkern, die nicht trinken wollen, geben soll: wenn Jahwe über seine Stadt, und sogar über sie zuerst, das Unheil bringt, so können sich doch die Gojim nicht einbilden, dass sie frei ausgehen werden. Als ob der Vorzug der Juden auch für die Heiden ohne Weiteres ausgemachte Sache sei! Zudem wirkt hier die Verbindung des Bildes vom Bechertrinken mit der Wirklichkeit, die durch das Schwert bezeichnet wird, besonders unangenehm: in der Vision ist das Trinken und das Hereinbrechen des Geschickes ein und dasselbe, hier ist das Trinken die Ankündigung des zukünftigen Geschicks, und man begreift nicht, warum dafür nicht die blosse Rede genügt, warum die Gojim durchaus trinken, ja sich bis zum Speien betrinken müssen und was dies Trinken noch bedeuten kann. „Über der mein Name genannt wird" erinnert an 7 10ff. Das הִנֵּה am Anfang mag dem griechischen Übersetzer doch zu naiv vorgekommen und deshalb ausgelassen sein. Hat übrigens der Verf. dieses Nachtrages es schwer empfunden, dass Jerusalem und Juda nicht blos mittrinken, sondern sogar zuerst trinken müssen, so behauptet der von 49 12 keck und kühn, dass es den Juden nicht einmal gebührt habe, den Becher zu trinken: eine förmliche Klimax der hochmütigen Selbstschätzung.

Es folgen jetzt eine Anzahl poetischer Sprüche über das bevorstehende Weltgericht, eingeleitet, wie sonst die Dichtungen Jeremias, durch ein paar Worte, die sie zu prophetischen Sprüchen stempeln sollen, zum Teil auch mit den gewöhnlichen Wendungen der Ergänzer vermehrt. Offenbar standen diesen keine echt jeremianischen Gedichte über diesen Gegenstand zur Verfügung. Sie helfen sich daher mit anderen dichterischen Sprüchen, scheinen sie zum Teil auch durch Umbildung älterer prophetischer Worte erst selber geschaffen zu haben. Das erste Gedicht,

25 30 31, besteht aus zwei dreihebigen Vierzeilern. In dem ersten **30** ist der Eingangsspruch des Buches Amos oder vielmehr dessen Nachahmung Jo 4 16 nachgeahmt und durch ein dazu schlecht passendes Bild erweitert, das 51 14 Jes 16 9 ähnlich vorkommt: *Jahwe wird aus der Höhe brüllen, Von seiner heiligen Wohnung seine Stimme erheben; Brüllen wird er über seiner Aue, Ein Hussa wie Kelterer anstimmen.* Für den Zion Am 1 2 Jo 4 16 wird der Himmel eingesetzt, den spätere Autoren gern die „Höhe" nennen; er ist Jahwes „heilige" Wohnung, denn Jahwe wohnt nach der späteren Vorstellung auch im Himmel in einem Tempel, dem Vorbild des Zionstempels. Jahwe brüllt über seiner Aue, dem heiligen Lande, weil sie von den Heiden verwüstet

ist 10 25. Das הֵידָד ist eigentlich der lustige Heissaruf der Kelterer, wird aber Jes 16 9 zugleich als das Hussa hereinbrechender räuberischer Feinde gebraucht. Als Keltertreter erscheint der richtende Gott auch Jes 63 1 ff. Der Vierzeiler kann wegen der Benutzung von Jes 16 und Jo 4 nicht vor dem 2. Jahrh. entstanden sein. Der Schluss von v. 30 geht nicht mehr in das Metrum. ist auch, wie es scheint, nur eine Variante zu dem ersten Stichos des zweiten Vierzeilers **31**: *Es kommt Getöse bis zum Ende der Erde, Denn einen Hader hat Jahwe gegen die Völker, Rechten will Jahwe mit allem Fleisch, Die Gottlosen, die überliefert er dem Schwerte.* Der erste Stichos erinnert an Hes 7 2, der zweite und dritte an Jes 3 13 f. Die Gottlosen mögen nicht blos die Heiden, sondern auch die abtrünnigen Juden sein. Wahrscheinlich ist es buchstäblich zu verstehen, wenn der Verf. von dem Getöse spricht, das die ganze Welt durchdringt, es scheint eine ähnliche Vorstellung vorzuliegen, wie die von den Posaunenstössen, die in der Apokalypse das Gericht einleiten; der Ausdruck שָׁאוֹן stammt freilich aus Jes 66 6, wo er noch einen bescheideneren Sinn hat. Den Schnörkel am Schluss, das נאם־י׳, hat wohl ein Abschreiber auf dem Gewissen. Sollte die Einleitung dieses Spruchs v. 30, wie es wahrscheinlich ist, von demselben Autor stammen, der v. 27–29 schrieb, so wäre für v. 27 ff., damit aber auch für zahlreiche form- und geistverwandte Ergänzungen, das 2. Jahrh. als Entstehungszeit anzusetzen. In

25 32 33 erhalten wir nach den Einleitungsworten zunächst **32** eine Nachbildung von 6 22 10 22, ähnlich der Stelle 23 19 30 23; sogar das jeremian. Metrum ist einigermassen beibehalten: *Siehe, Unheil will ausziehn Von Volk zu Volk, Und ein grosser Sturm wird sich erheben Von den Winkeln der Erde.* Jer sagt: ein Volk zieht aus, nämlich das skythische, hier ist es der allgemeine Gerichtssturm. Der Verf. scheint sich vorzustellen, dass, durch Jahwe veranlasst, ein Volk über das andere herfällt, bis sie sich alle gemordet haben, ähnlich wie das Volk des Gog in Hes 38 39, den Anstoss geben die wilden unbekannten Völker vom Erdrand. Eigentlich ist es dann aber doch das Schwert Jahwes (vgl. 12 12), das das grosse Blutbad (Jes 30 25) anrichtet, darum spricht die Fortsetzung **33**, die wieder in die gewöhnliche Prosa der Ergänzer verfällt, von den Durchbohrten Jahwes, die die Erde von einem Ende zum anderen (nach 12 12) bedecken, unbeklagt, unbegraben, wie Mist auf dem Acker (vgl. 8 2 16 4). „Jener Tag“, von der LXX durch „Tag Jahwes“ glossiert, ist ein Lieblingsausdruck der späteren Autoren für den eschatologischen Termin, im B. Jeremia jedoch merkwürdig selten. Das behagliche Schwelgen in den grauenhaften Bildern von dem künftigen Los der ausserjüdischen Menschheit darf nicht unberücksichtigt gelassen werden, wenn es sich um das Charakterbild und die Weltstimmung des späteren Judentums handelt.

25 34–38 ist wieder ein Gedicht in dreihebigen Vierzeilern, das die Könige und ihre Völker als Hirten und Schafe vorführt. **34**. *Jammert, ihr Hirten und schreit, Und wälzt euch, ihr Herren der Schafe, Denn voll sind eure Tage zum Schlachten Und ihr werdet fallen wie Schlachtschafe.* Ob damit der ursprüngliche Text getroffen ist, mag zweifelhaft sein. Aber mit dem ותפוצותיכם des MT, das in der LXX fehlt, ist nichts Vernünftiges an-

zufangen, mag man übersetzen: eure Zerstreuungen, oder: eure Zerschmetterungen, oder mag man es korrigieren: ich (wer?) werde euch zerstreuen oder zerschmettern, oder: ihr werdet zerschmettert werden; vielleicht stellt es eine Variante zu dem folgenden Sätzchen vor. Ein „kostbares Gefäss“ entspricht dem Zusammenhang ganz und gar nicht; liest man mit Grätz כְּלִי חֹמֶר, Thongefäss, so fällt der Stichos aus dem Bilde. Wahrscheinlich ist die LXX mit ihrem כְּבָרֵי im Recht, nur passt dazu der Gen. חֶמְדָּה nicht sonderlich. Ich schlage כְּבָרֵי הֲרֵגָה vor, und das um so lieber, als die Stelle Sach 11 4 7 auch sonst dem Verf. zum Vorbilde gedient hat. Zu dem הִתְפַּלְּשׁוּ ist בָּאֵפֶר, das nicht mehr in den Vers ging, hinzuzudenken vgl. 6 26. Die Hirten, d. h. die Könige der Heidenwelt, sollen selbst geschlachtet werden wie gemästete Widder. Das Distichon **35** ist eine so klägliche Nachahmung von Am 2 14, dass es wohl auf das Konto eines Lesers zu setzen ist. Die zweite Strophe **36 37** lautet: ***Horch, Geschrei der Hirten Und Gejammer der Herren der Schafe, Denn es verwüstet Jahwe ihre Weide, Und zerstört werden die Friedensauen.*** V. 37[b] ist deutlich Variante zu dem Schlusse von v. 38; dass v. 37[a] das parallele Glied zu v. 36[b] bildet, liegt auf der Hand. Die Strophe ist ohne Zweifel Nachahmung von Sach 11 3. Ebenso steht es mit der Schlussstrophe **38**: ***Es verlassen die Junglöwen ihr Dickicht, Denn es verfiel ihr Land der Verwüstung, Vor dem bedrängenden Schwerte Und vor der Zornesglut Jahwes.*** Der Text ist mehrfach entstellt; der Sing. עָזַב hat kein Subjekt, die Vergleichung „wie ein Junglöwe“ schwebt in der Luft. Lies עָזְבוּ כְפִירִים סֻכָּם; auf den Plur. Junglöwen bezieht sich das Suff. von אַרְצָם. Die Löwen, die hier ebenso wie vorhin die Hirten Bild der Weltmächte sind, verlassen das Land, weil „verwüstet wurde der Hochwuchs des Jordans“ Sach 11 3. Im dritten Stichos ist חרון היונה nach 46 16 50 16 vgl. die LXX zu korrigieren, nur dass auch das Substantiv den Artikel erhalten muss: הַחֶרֶב הַיּוֹנָה. Im letzten Stichos ist nach der Variante v. 37[b] אַף־יהוה für אַפּוֹ zu schreiben.

Das Gedicht v. 34–38 hat dieselbe Vorstellung von dem Völkergericht der letzten Zeit wie die beiden vorhergehenden Sprüche v. 30–33 und die Ausführung v. 27–29. Das Weltgericht findet auf der ganzen Erde statt, überall werden die stolzen Königreiche der Erde zerstört, die Länder verwüstet, die Menschen erschlagen. Wir werden in die Zeit versetzt, wo Jes 26 20—27 1 geschrieben wurde, in die letzten Dezennien des 2. Jahrhunderts; auch die Abhängigkeit unsers Gedichts von Sach 11 spricht für diese Ansetzung. Das Buch Jer ist als solches ebenso jung wie das Buch Jesaia.

Mit Cap. 25 ist das eigentliche Buch der „Worte Jeremias“ zu Ende. Es ist, wie wir gesehen haben, in seiner jetzigen Form ein Werk der spätlebenden Theologen, wenn auch die Dichtungen Jeremias einen beträchtlichen Teil dieser eigenartigen Komposition ausmachen.

Der zweite Teil des Buches Jeremia, Cap. 26—52, enthält noch einige Kompositionen, die eigentlich in den ersten gehören, nämlich einerseits Cap. 30 31, wo wir sogar noch auf Dichtungen Jeremias stossen, andererseits Cap. 46—51. In dem, was übrig bleibt, Cap. 26—29, 32—45 spielt die Biographie Jeremias von der Hand seines Freundes Baruch eine ähnliche Rolle, wie Jeremias Gedichte im ersten Teil. Sie ist auch ganz ähnlich behandelt wie diese; hin und wieder werden kleinere oder grössere Partieen leidlich getreu mitgeteilt, an anderen Orten drängen sich die Midraschisten mit ihren Zusätzen ein.

Cap. 26 (LXX: 33)

erzählt, wie Jeremia im Anfang der Regierung Jojakims im Vorhof des Tempels die dort versammelten Judäer aufgefordert habe, sich zu bessern und in Jahwes Thora zu wandeln, weil sonst Jahwe den Tempel und die Stadt zerstören werde wie früher Silo und dessen Tempel. Die Priester und Propheten bedrohen ihn darauf mit dem Tode, die judäischen Beamten lassen sich die Sache vorlegen. Jer beteuert, dass er wahrhaftig im Auftrage Jahwes spreche, die Fürsten und das Volk erklären ihn für unschuldig, einige Älteste verweisen auf die ähnliche Drohung des Propheten Micha (Mch 3 12), die den Hiskia bewogen habe, nicht den Micha zu töten, sondern Jahwe zu versöhnen. Angehängt ist ein Bericht über Uria, der dasselbe weissagte wie Jer, aber von Jojakim hingerichtet wurde, während Ahikam den Jer schützte. Die Grundlage dieser Erzählung bildet aller Wahrscheinlichkeit nach Baruchs Leben des Jeremia, jedoch scheinen die Midraschisten mehrfach eingegriffen zu haben, besonders in den ersten sechs Versen.

1. Der Eingang: „Im Anfang der Regierung ... kam folgendes Wort" u. s. w. könnte dem Baruch eigentümlich gewesen sein und bei ihm die wichtigsten Abschnitte eingeleitet haben, er kommt in allerlei Variationen auch in Cap. 27ff. 32ff. vor (25 1 ist wohl Nachahmung). Als Historiker verfehlt Baruch nicht, die wichtigsten Orakel, Handlungen und Erlebnisse Jeremias zu datieren. Erwartet man bei der Nennung des Anfangs von Jojakims Regierung eine Erwähnung der voraufgegangenen schlimmen Ereignisse, der Niederlage Josias bei Megiddo 608, der Entthronung seines Sohnes Joahas und der Etablierung der ägyptischen Oberherrschaft, so ist zu bedenken, dass wir die früheren Abschnitte der Biographie Baruchs nicht mehr besitzen. Warum uns diese von den Bearbeitern des Buches Jeremia vorenthalten werden, das wissen wir nicht; vielleicht waren sie schon frühzeitig verloren gegangen oder es hat Baruch von der Zeit vor Jojakim nur einen ganz kurzen und trockenen Abriss gegeben und beginnt erst von der Zeit an ausführlich zu erzählen, wo er selber den Propheten kennen lernte. Aber allerdings hätte der Bearbeiter jene Ereignisse hier erwähnen sollen, da sie doch wohl in einem gewissen Zusammenhang mit dieser Tempelrede Jeremias stehen, würde es auch gethan haben, wenn er etwas historischen Sinn besessen hätte. ממלכות ist eine Unform und etwa durch מַמְלֶכֶת vgl. 27 1 zu ersetzen; auch kann man das מלך der LXX schreiben, muss es dann aber nicht mit ihr מֶלֶךְ, sondern מְלֹךְ (Inf.) aussprechen. Dass ein אֶל־יִרְמְיָהוּ fehlt, weist vielleicht darauf hin, dass in Baruchs Schrift Jeremia eben vorher erwähnt war. 2. Das „so spricht Jahwe" hat wohl der Bearbeiter vorgesetzt. עָרֵי ist nach der LXX vgl. 7 2 zu streichen; „ganz Juda" schliesst selbstverständlich die Jerusalemer mit ein. Dass ganz Juda am Tempel erscheint, könnte man zur Not darauf zurückführen, dass die folgende Rede an einem der drei grossen Feste gehalten werden sollte, wo sich nach der deuteronomischen Verordnung jeder Israelit beim Heiligtum einzufinden hatte (Dtn 16). Aber wenn die Rede Jeremias nach 7 1-15 sich bezieht auf die Rufe: „der Tempel Jahwes ist dies", „wir sind gerettet", so kann man ebenso gut an eine besondere Veranlassung für die Versammlung ganz Judas denken, z. B. an die Thronbesteigung Jojakims, die zwar die Oberherrschaft Ägyptens, aber auch den Abschluss einer kritischen Periode brachte. „Alle die Worte,

die ich dir geboten habe zu reden" — was sind das für Worte? Es ist ja möglich, dass Baruch im Vorhergehenden von irgend welchen konkreten Worten Jahwes gesprochen hat, aber davon wissen wir nichts; wer diesen und den folgenden Vers für sich liest und 36 1-3 vergleicht, der muss annehmen, dass die Weissagungen gemeint sind, die Jer überhaupt bisher erhalten und in seinen prophetischen Dichtungen niedergelegt hat. Jer soll im Wesentlichen dasselbe thun, was ein paar Jahr später für ihn Baruch thun muss. Das bedeutet sachlich: er soll dem Volk seine Gesichte von der bevorstehenden Katastrophe vortragen. Die aufregende Wirkung eines solchen Vortrages kann man sich leicht vorstellen. Jeremia hat aber, so sieht es wenigstens Baruch **3** an, die Hoffnung, dass die Ankündigung des Unheils auf das Volk eine heilsame Wirkung ausüben und die Einzelnen bewegen könne, ihre böse Richtung aufzugeben; sollte sich diese Hoffnung erfüllen, so würde sich Jahwe des Unheils, das er anzurichten gedenkt, gereuen lassen. Ganz dieselbe Hoffnung, die allerdings schwach genug ist (אוּלַי), wird auch 36 3 ausgesprochen, und Baruchs Angabe lässt sich mit Jeremias Haltung, z. B. mit den (etwas späteren) Gedichten in 13 15ff., wohl vereinigen. יִשְׁמְעוּ bedeutet nicht: gehorchen, sondern einfach: hören, anhören, nämlich die weissagenden Strophen bei deren feierlicher Recitation durch den Propheten. Wüssten wir doch, wie Jer jene Gedichte (vermutlich nur eine Auswahl aus ihnen) vorgetragen hat! Da sind die Bürgerschaft der Hauptstadt, die Notablen und manche Bürger der „Städte Judas" bei ihrem geräuschvollen Opfermahl; sie reden über die vergangenen bösen Monate, sprechen sich gegenseitig guten Mut ein („der Tempel Jahwes ist dies!"), kommen allmählich in eine animierte Stimmung — plötzlich erscheint der Seher, tiefernst, die Spuren geistiger Leiden in den Zügen, und trägt in bald eintönig feierlichem, bald wildbewegtem Gesange die furchtbaren Gesichte vor, die ihn seit langem verfolgen, die das hereinbrechende Chaos malen, die die heillose Verderbtheit des Volkes beklagen, die von der Krankheit des grünen und schönen Ölbaumes reden, mit dem eben vorher im Opfergesange das Volk verglichen worden ist (11 15ff.). נִחַם mit אֶל wie 42 10, dagegen 8 6 18 8 10 mit עַל; auch die LXX hat in Cap. 26ff. manches anders übersetzt als in der Redesammlung Cap. 1—25. Von der Fortsetzung v. 4-6 könnte recht wohl Baruch nicht ein einziges Wort geschrieben haben; die Erwähnung von שִׁלוֹ v. 9 zwingt durchaus nicht zu der Annahme, dass v. 6 mit seinem שִׁלֹה voraufgegangen ist. Wenn aber in Baruchs Buche etwas zwischen v. 3 und v. 7 gestanden hat, so hat es nicht so gelautet, wie das, was wir jetzt v. 4 5 lesen. Denn Jer kann nicht, wie es **4** geschieht, die Rettung des Volkes von der Befolgung der „Thora" abhängig gemacht haben, wenigstens nicht in so unbedingter Weise, da ja nach ihm (8 8f.) die Thora durch die Buchmänner zur Lüge geworden ist; aber auch Baruch wird, ja muss gewusst haben, dass die damals am Tempel Versammelten, vor allem die Priester und Propheten, gerade die eifrigsten Anhänger der Thora waren. Hier hat also der Ergänzer sich eingemischt. נָתַתִּי לִפְנֵיכֶם stammt aus dem Deuteronomium (Dtn 9 12 u. öfter). Ebenso weist **5** den uns bekannten Ergänzerstil auf vgl. 7 25 u. oft. Die Worte sämtlicher Propheten kann Jer bei einer solchen Gelegenheit nicht

ins Treffen geführt haben; mit ihnen ist das gemeint, was der Ergänzer, aber noch nicht Baruch, in dem deuteronomistischen Religionsbuch, das von der Genesis bis II Reg läuft, las, allerdings wohl auch die mündliche Seelsorge, die den Späteren als der eigentliche Beruf der Gottesmänner gilt. Wenn Baruch einen Anstoss zu v. 4–6 gegeben hat, so hat er statt v. 4 5 wohl nur den Anfang von v. 4 (bis אֵלַי) geschrieben: „und sage zu ihnen: so spricht Jahwe: wenn ihr nicht auf mich hört" (nämlich auf die Unheilsankündigungen und die Mahnungen in Jeremias Gedichten) und hat auf diesen Bedingungssatz sofort v. 6 folgen lassen. Für עַל v. 5a ist אֶל zu schreiben; zu dem וְ vor הַשְׁכֵּם vgl. zu 7 18b. Dass in dem Nachsatz **6** der Name Silo anders geschrieben wird, als v. 9, ist nicht notwendig als Beweis für fremde Herkunft anzusehen. Für „diesen Ort" Cap. 7 heisst es hier „diese Stadt". Dem Baruch kann man, da er den Untergang Jerusalems erlebt hat, aber nicht die Wiederherstellung, schon zutrauen, dass er v. 6b geschrieben habe: „ich will diese (schreibe mit Qre הַזֹּאת) Stadt zum Fluch (d. h. zum Beispiel und Symbol einer verfluchten Stadt) für alle Völker der Erde machen." **7** und **8a** sagen so ziemlich dasselbe, aber Baruch erzählt öfter mit einer gewissen anschaulichen Breite. In v. 7 konstatiert er zunächst, dass den Jer nicht etwa ein paar Individuen, sondern die ganze am Tempel versammelte Menge gehört habe; Jer hat sich an einem weithin sichtbaren Ort, vielleicht auf den Thorstufen oder in einer offenen Lesche des Tempelvorhofs aufgestellt und mit lauter Stimme gesprochen. Man hat ihn reden lassen und ist, wie es scheint, besonders erst durch den Schluss seiner Rede aufgeregt worden: — so wird dieser Tempel wie Silo werden. Die griechische Übersetzung weist ausser manch anderen Abweichungen von ihrer sonstigen Art auch die auf, dass sie in Cap. 26—29 für Propheten gewöhnlich „Pseudopropheten" sagt, was sonst im ganzen Buch nur noch 6 13 vorkommt: sind Cap. 26—29, die ja besser hinter Cap. 31 stehen würden, erst nachträglich zu dem B. Jeremia hinzugekommen? **8b**. Die Priester und Propheten sind die eigentlichen Gegner Jeremias und ergreifen ihn; dagegen ist hier in v. 8b כָּל־הָעָם zu streichen. Denn das Volk strömt nach v. 9b erst herzu, als man Jer mit dem Tode bedroht, in v. 11 sind die Priester und Propheten die Ankläger, das Volk und die Fürsten die Richter, und in v. 14 urteilt das Volk ganz anders als die Ankläger über den Fall. Sterben muss Jer, sagen diese, weil er **9** in Jahwes Namen dem Tempel und der Stadt den Untergang angedroht hat. Wahrscheinlich sollte seine Weissagung (נִבָּא deutet wohl zugleich auf die ekstatische Form der gesungenen Weissagung hin) als Lästerung wider „Gott und König" gelten. Ein solches Vergehen trug wenigstens in Nordisrael dem Naboth die Steinigung ein (I Reg 21 13). Wenn der Priesterkodex in Lev 24 10–16 erst durch eine lange Erzählung die Notwendigkeit der Todesstrafe für eine Gotteslästerung begründen muss, so folgt daraus nichts für die vorexilische Zeit; unter der persischen Oberhoheit werden überhaupt die Juden das Recht, die Todesstrafe zu verhängen, nur in sehr bedingter Weise besessen haben. Zu נִבֵּיתָ statt נִבֵּאתָ s. Ges.-Kautzsch26 § 75qq, zu der doppelten Verneinung מֵאֵין § 152 y. **10**. Die „Fürsten Judas", die königlichen Beamten (ob der Gen יְהוּדָה von Baruch geschrieben ist?), kommen

aus der Königsburg, etwa dem Kanzlerzimmer (36 12) herauf, sei es, dass sie jemand herbeiruft, sei es, dass sie selber den Lärm hören, denn der vorexilische Tempel stand in dem etwas höher gelegenen (daher וַיַּעֲלוּ) nördlichen Vorhof der Königsburg, und in letzterer konnte ein Lärm im Tempelvorhof leicht gehört werden vgl. II Reg 11 12 13. Sie lassen sich nieder im „neuen Thor“ — Baruch giebt immer sehr genaue Angaben — des Tempels, das wir nicht genauer nachweisen können, das aber vielleicht mit dem „oberen Thor“ 36 10, das Jotham nach II Reg 15 35 gebaut hatte, identisch ist. **11.** Die Priester und Propheten sprechen hier nur von Jeremias Weissagung wider die Stadt, vielleicht, um vor den Königsbeamten mehr den Hochverrat hervorzukehren, doch ist ihre Anklage, wie der Ausdruck בְּאָזְנֵיכֶם zeigt, der Form nach an das Volk gerichtet. Hat vielleicht das Volk als solches das Recht gehabt, Todesurteile zu fällen? Die Sippe hatte es nach II Sam 14 7, auch die Bürgerschaft der Stadt, die überhaupt auch dem Könige gegenüber noch viele Rechte festgehalten hatte (vgl. Jer 34 8), wahrscheinlich auch die Kultgemeinde, die ja aber mit der Bürgerschaft (vgl. I Reg 21), hier mit der des ganzen Landes, zusammenfällt. מִשְׁפַּט מָוֶת scheint hier wie Dtn 19 6 einfach ein todeswürdiges Verbrechen zu bedeuten; מִשְׁפָּט ist hier nicht das Gerichtsverfahren oder das Urteil, sondern die Sache, die dem Urteil unterliegt, im Kriminalprozess das Delikt, kann daher mit חֵטְא vertauscht werden (Dtn 22 26 21 22). In v. 11[b] ist עַל für אֶל zu schreiben. **12.** Streiche das erste כָּל־ nach der LXX; schreibe עַל für אֶל in v. 12[b]. Jer betont, dass Jahwe ihn beauftragt habe, so zu reden, wie er gethan habe; es kann also kein חֵטְא vorliegen. Seine Ankläger sagen v. 9 selber, dass Jer im Namen Jahwes geweissagt habe; offenbar haben sie vor solchen Behauptungen eines Nabi einen geringen Respekt, wenigstens dann, wenn ihnen die Weissagung nicht gefällt vgl. zu 5 13. Anders steht es mit den Fürsten und dem Volk, bei denen die Berufung auf die höhere Mission noch wirkt, wie sich nachher zeigt. Man könnte sich versucht fühlen, eine gewisse Feinheit darin zu erblicken, dass der Verf. den Priestern und Propheten, dem Jeremia und zuletzt den Laien fast dieselben Worte über den göttlichen Ursprung des Orakels in den Mund legt, die von den ersteren mit giftiger Ironie, von Jer mit ruhiger Überzeugung, von den Laien mit heiligem Respekt gesprochen werden, aber ob Baruch dergleichen gedacht hat, ist zweifelhaft; solche Feinheiten sind gewöhnlich mehr den Exegeten bewusst, als den Autoren. **13.** Zweitens weist Jer darauf hin, dass er den Untergang nicht als durchaus unabwendbares Verhängnis hinstelle, und ermahnt zur Besserung der „Wege und Handlungen“ (nachgeahmt in 7 5), damit Jahwes Mitleid erweckt werde. Es ist wohl ein wenig zweifelhaft, ob Jer so leichtherzig über die Möglichkeit einer Besserung und so optimistisch über deren Wirkung gesprochen hat. Nicht als ob der ehrliche Baruch seine Worte wissentlich entstellt habe, aber er hat sie so wiedergegeben, wie er sie auffasste. In seinen Gedichten spricht sich wenigstens Jer viel pessimistischer aus als hier. **14. 15.** Drittens erklärt Jer, dass er sich dem nicht entziehen werde, was seine Zuhörer über ihn beschliessen, dass sie aber, wenn sie ihn töten, unschuldiges Blut nicht blos über sich, sondern auch über (wieder אֶל statt עַל!) die Stadt und ihre Bewohner

bringen, also deren Untergang noch beschleunigen werden; denn unschuldig ist Jer, weil ihn Jahwe wirklich gesandt hat. Das sind grosse und schöne Worte! Jeremia tritt hier nicht auf wie ein übermenschlicher Popanz, vor dem sich alles beugt, auch nicht als ein martyriumssüchtiger Fanatiker, der seine Verfolger reizt, sondern als ein schlichter, wehrloser Zeuge der Wahrheit, der das Leben lieb hat, wenn er ihm auch seine Pflicht nicht opfert. Man darf aus v. 15 nicht die Meinung herauslesen, als ob die Tötung Jeremias so sehr viel schwerer wöge, als die eines anderen Menschen; unschuldiges Blut wird immer dem ganzen Ort, wo es vergossen wird, verhängnisvoll; weil Saul einige Gibeoniter erschlagen hat, kommt sogar über das ganze Volk eine dreijährige Hungersnot, bis die Blutschuld entfernt ist II Sam 21 1ff. Freilich wäre die Tötung Jeremias zugleich eine furchtbare Beleidigung Jahwes, um dessen Sache es sich eigentlich handelt vgl. zu 11 20. **16.** Jeremias Worte machen auf die Laien einen tiefen Eindruck. Sie glauben an seine göttliche Sendung, und dass sie diese zu respektieren haben, steht für sie ausser Frage. Sie sind nicht so raffiniert, wie die Priester und Propheten, die selber zu gut wissen, wie manchmal „Thora" und „Wort Jahwes" entstehen vgl. 18 18, und den Jeremia nach sich selbst beurteilen, darum auch für sein schlichtes „hier stehe ich, ich kann nicht anders" kein Verständnis haben. Natürlich halten jene Laien den Jeremia und seine Gesinnungsgenossen nicht für „Reformatoren", deren „Existenzberechtigung sie unparteiisch anerkennen", sondern nur für Propheten, „in denen das Wort ist" (5 13); wenn GIESEBRECHT fortfährt: „es sieht nicht danach aus, als habe sich die Religion nach dem Urteil dieser Leute aus einer Art Naturdienst durch den Einfluss Jeremias und seiner Gesinnungsgenossen erst zu einer ethischen Religion aufgeschwungen", so beweist dieser Gallimathias, dass leider die Religionsphilosophie mitunter auch Schaden anrichtet. Der einfache klare Text ist nicht im Geringsten schuld daran, dass man bei ihm von Reform und Reformation, Naturdienst und ethischer Religion zu reden anfängt. Die Bürger und Beamten sind von Jeremias Warnungen ergriffen und fürchten sich vor der Möglichkeit, dass seine Prophezeiungen sich erfüllen, daher scheuen sie davor zurück, sich an ihm zu vergreifen. **17.** Nachdem Jer schon gerettet ist, kommt ihm noch eine unerwartete Unterstützung. Die „Männer aus den Ältesten des Landes" sind wohl nicht die Vorsteher der Landgemeinden, die diese bei dem Tempelfest repräsentieren (vgl. zu Ps 68 27 28), sondern „einige der ältesten Leute im Lande", die ihre Kenntnis von der berühmten Weissagung Michas nicht aus dessen Buche, sondern vom Vater und Grossvater haben. So nennen sie **18** den Propheten auch nicht Micha, wie ihn jetzt sein eigenes Buch nennt (Mch 1 1), sondern kennen statt dieser verstümmelten Form („wer ist wie") noch die ältere מִיכָיָה („wer ist wie Jahwe"). Noch älter wäre מִיכָיָהוּ (II Chr 17 7) oder מִיכָיְהוּ (I Reg 22 8ff.). Es wäre interessant zu wissen, ob Baruch den berühmten Satz aus dem Buch (Mch 3 12) citiert, oder ob der letztere im Volksmund umlief. Im ersteren Fall hätte Baruch das Buch Micha noch in einer anderen Gestalt gekannt als wir, was man freilich auch aus anderem Grunde annehmen muss. Er setzt eine Einleitungsformel eigener Mache vor und lässt den Micha münd-

lich zu seinen Zeitgenossen reden. Sein עִיִּים ist korrekter als das עִיִּין mit dem aramäischen Plur. in Mch 3 12. Das ursprüngliche בָּמַת (LXX) ist im MT an beiden Stellen in בָּמוֹת umgeändert, vielleicht absichtlich, denn der Gedanke, der Tempelberg solle zu einer Waldbama werden, zu einem einsamen, nur Hirten und Jägern bekannten Heiligtum von der verbotenen Art, hatte für die späteren Leser etwas Stossendes, בָּמוֹת konnte man in dem neutralen Sinn „Anhöhen“ fassen. Auch in dem, was v. 18 und weiter in **19** von Hiskia gesagt wird, ist der Verf. vom Michabuche unabhängig. Nach der LXX ist in v. 19 מֶלֶךְ יְהוּדָה zu streichen, sowie יִרְאוּ und וַיְחַלּוּ zu lesen, entsprechend dem הֲמִתְהוּ und עֲלֵיהֶם. Der Ausdruck „Jemandes Antlitz weich, milde machen“ kommt auch vom Verkehr der Menschen unter einander vor und bedeutet: ihn umstimmen, geneigt machen, ihm schmeicheln; die Anwendung auf Gott findet sich bei nachexilischen Propheten (Sach 7 2 8 21 22 Mal 1 9), wie bei älteren Volksschriftstellern. Dieser starke Anthropomorphismus hängt unzweifelhaft ursprünglich mit dem Opferwesen zusammen; Amos, Hosea, Jesaia, Micha, Jeremia würden ihn schwerlich für sich selber brauchbar befunden haben. Jahwe liess sich dann, heisst es, das beschlossene Unheil gereuen. Im Michabuch steht davon nichts; hat Baruch das aus der lebendigen Tradition oder aus einer Schrift geschöpft? Gab es Erzählungen über Micha, die Ähnliches erzählten, wie Jes 39? Aber Baruch kann bei der hier erzählten Scene zugegen gewesen sein, und jene ältesten Leute haben ihr Wissen schwerlich aus einem Buche. Hat übrigens Hiskia und sein Volk Jahwe mit grossen Opfern und mit Fasten milde gestimmt, so wird Micha selber und Jesaia davon wenig erbaut gewesen sein. Doch ist es trotz den „ältesten Männern“ wohl möglich, dass es sich hier um eine Haggada handelt, die sich einfach aus der Thatsache erzeugte, dass Michas Weissagung nicht in Erfüllung ging. Diese Erzählung war den biederen Leuten ein Trost gewesen, wenn sich wieder einmal ein Unwetter zusammenzog. „Und wir sind nun drauf und dran, uns selbst ein grosses Unheil anzurichten.“ Ungehorsam zieht Strafe nach sich, doppelte Strafe aber, wenn man von Jahwe gewarnt wird. Diese guten Leute haben keinen Naturdienst, aber auch keine „ethische“ Religionsauffassung; sie „fürchten sich“ wie ihr Hiskia und halten die Vorsicht für die beste Weisheit. Der Verf. hält es nicht für nötig, noch mehr über den Verlauf jener dramatischen Scene zu sagen. Wahrscheinlich ist jetzt Jer ruhig und unbehelligt nach Hause gegangen, wenn auch verfolgt von den wütenden Blicken der Priester und Propheten und ihrer Anhänger. Dafür erhalten wir in

26 20–24 noch einen weiteren Beitrag zu der Geschichte jener Zeit, den wir wohl auch dem Baruch zuschreiben dürfen und der ein sehr interessantes Seitenstück zu der Haupterzählung bildet. **20.** Uria aus Kirjath-Jearim, welche Stadt, auch in der nachexilischen Zeit noch vorhanden (Neh 7 29), drei Stunden von Jerusalem entfernt an dem Weg nach Joppe lag, war ebenfalls מִתְנַבֵּא. Es scheint, dass das Part. Hithp. für den Verf. nicht ganz dasselbe besagt, wie das Part. Niph.; ersteres ist wohl: sich als Nabi geberden, als solcher auftreten, während נִבָּא einfach objektiv weissagen heisst. Uria mag erst damals und auf kurze Zeit als Ekstatiker auf den Plan getreten sein. Er weissagte

„gemäss allen Worten Jeremias"; das soll wohl nur heissen: er kündigte ebenfalls den Untergang des Tempels und den Ruin des Landes an. In der LXX fehlt: „wider diese Stadt". **21.** In der LXX fehlt וְגִבּוֹרָיו; ist im Übrigen der Text richtig, haben Jojakim und die Fürsten alle den Uria reden hören, so hat er wohl am Tempel geredet, vielleicht an demselben Fest, wo Jer auftrat, aber in einem Augenblick, wo der König selber zugegen war, und seine Worte mögen eine persönliche Spitze gegen den Günstling der Ägypter gehabt haben. Der König sucht ihn zu töten, Uria flieht nach Ägypten. In der LXX fehlt wieder וַיִּרָא וַיִּבְרַח; auch vorher hat sie die kürzere Fassung: und sie suchten ihn zu töten. **22.** Jojakim schickt dem Flüchtling Männer nach; in der Variante v. 22b, die die LXX noch nicht hat, heisst der Häscher Elnathan, der Sohn Akbors. Ein Elnathan wird 36 12 25 genannt, aber als ein Mann gemässigter Richtung, der Jeremias Schrift vor dem Verbrennen zu retten sucht. Da er denselben Vatersnamen führt, so muss er schon derselbe Mann gewesen sein. Vielleicht hat er den Jer doch anders geschätzt als den Uria, oder die Hinrichtung des letzteren hat ihn erschreckt. Aber v. 22b kann auch Haggada sein. **23.** Auslieferungsverträge haben schon in ältester Zeit die Ägypter mit den Hethitern; auf ein internationales Rechtsverhältnis deutet es, dass Simei die ihm entlaufenen Sklaven aus Gath zurückholen kann I Reg 2 39 f.; hier kommt noch hinzu, dass Jojakim von den Ägyptern zum König eingesetzt ist, um so eher also von ihnen in der Befestigung seines Thrones unterstützt wird. Nach dem MT lässt Jojakim den Hingerichteten (MT נִבְלָתוֹ, LXX das blosse Suffix) auf den Begräbnisplatz des namenlosen Pöbels (vgl. II Reg 23 6) „werfen", nach der LXX „in das Grab seiner Familie"; da aber die LXX das „werfen" beibehält, so ist ihr קֶבֶר בְּנֵי עַמּוֹ falsch. Der König gönnt dem Demagogen nicht die Totenehren, die die Familie ihren Abgeschiedenen widmet (Totenklage, Beisetzung bei den Vätern, Unterhaltung eines Lichtes, Opfer auf dem Grabe). **24.** Jeremia wird von Ahikam ben Schaphan vor dem Volk geschützt. Allerdings hat nach v. 16 das Volk selber den Jeremia vor den Priestern und Propheten gerettet, doch ist das kaum ein eigentlicher Widerspruch gegen unsere Stelle, weil das Volk, nach hinlänglicher Bearbeitung durch seine religiösen Autoritäten, leicht bei der ersten besten Gelegenheit den Jer zum Tode verurteilt hätte. Beschliessen doch 20 10 seine Gegner, ihn durch seine scheinbaren Freunde beobachten zu lassen und ihn gegebenen Falls anzuzeigen: „vielleicht macht er einen Fehler und wir werden seiner mächtig". Ahikam war der Vater jenes Gedalja, mit dem später Jer im besten Einvernehmen steht (39 14 40 5 ff.); nach II Reg 22 12 ff. hätte er zu den Abgesandten Josias gehört, die die Prophetin Hulda über das neugefundene Deuteronomium befragten.

Cap. 27 und 28 (LXX: 34 35)

würde man, wenn man blos auf die Darstellung achtet, nicht ein und demselben Autor zuschreiben, denn in Cap. 27 erzählt Jer in der 1. p. von sich, in Cap. 28 wird in der 3. p. von „dem Propheten Jer" erzählt; Cap. 27 ist ohne Überschrift, da v. 1 erst später zugesetzt ist, Cap. 28 beginnt mit einer ungewöhnlich genauen Zeitangabe; Cap. 27 ist sehr

weitschweifig, Cap. 28 verhältnismässig knapp. Andererseits sind beide Cap. durch ihren Inhalt auf einander angewiesen. Nur sind die gegenseitigen Beziehungen seltsamer Art: 28 10 ist von 27 2 abhängig, dagegen nimmt 27 16 ff. den Inhalt von 28 3 vorweg, und die Zeitangabe in 28 1 sollte zu Anfang von Cap. 27 stehen. Kleinere Änderungen vermögen einzelne Anstösse zu beheben, aber nicht alle. Die Ersetzung von Jojakim in 27 1 durch Zedekia ist willkürlich und unnütz, da eben der Vers in der LXX fehlt und vor allem nicht begreiflich ist, warum der Autor zwei Zeitangaben bringt. Hier verfährt CORNILL zwar kühner, aber konsequenter, wenn er den grössten Teil von 28 1ª vor Cap. 27 setzt. Konsequent scheint es auch, wenn er 27 12 16 die 1. p. in den Jussiv der 2. p. verwandelt. Aber es ist nicht ganz leicht, diese Änderungen von dem Schein der Willkür zu befreien, und allen Schäden wird auch damit nicht abgeholfen. Ich halte Cap. 27 in seiner jetzigen Gestalt für jünger als Cap. 28; letzteres geht wie Cap. 26 auf Baruch zurück, ebenso ein gewisser Teil von Cap. 27, aber das gegenwärtige 27. Cap. steht zu Baruchs Leben Jeremias in demselben Verhältnis wie 7 1 ff. zu Cap. 26: es ist eine von jüngerer schreiblustiger Hand besorgte weitläufige Ausarbeitung des in dem alten Buch nur in kurzer Form dargebotenen Redestoffes. Und zwar ist 27 12–22 ganz auf Rechnung der Ergänzer zu setzen, aber auch der grösste Teil von v. 1–11. Baruch selbst hat nach meiner Meinung, von kleineren Zusätzen abgesehen, 28 1ª 27 2, einiges in 27 3–11, 28 1ᵇ–17 geschrieben. Ob das Stück in dem alten Buch gleich auf Cap. 26 folgte, das ist mehr als zweifelhaft, weil der zeitliche Abstand zwischen den in Cap. 26 und in Cap. 27 f. erzählten Begebenheiten zu gross ist und andere Erzählungen vorhanden sind, die vor Cap. 27 f. zu stehen beanspruchen. Aber die Cap. 26—29 sind dem Buch Jeremia von anderer Hand einverleibt als die meisten übrigen Stücke (s. zu 27 6). In dem Abschnitt

27 1–11 ist also die Einleitung **1** nicht zu verbessern, sondern einfach nach der LXX zu streichen; sie scheint von einem Abschreiber spätester Zeit aus 26 1 wiederholt zu sein, nach dem Grundsatz, dass solchen Perikopen, die kein eigenes Datum haben, das Datum des vorhergehenden Stückes zukomme. Bemerke die seltsame Orthographie in יהויקם und יאושיהו. Vor **2** ist Cap. **28 1ª** einzuschalten, jedoch nach dem Text der LXX: „und es geschah im vierten Jahr des Zedekia, des Königs von Juda, im 5. Monat", also mit Weglassung von: „in jenem Jahr, im Anfang (!) der Regierung". Das Ktib בִּשְׁנַת in 28 1ª vor der mit dem Artikel versehenen Ordinalzahl steht ebenso 32 1, wird in beiden Fällen vom Qre in בַּשָּׁנָה geändert, jedoch an anderen Orten (46 2 51 59) stehen gelassen; die Stat. constr.-Verbindung drückt das Appositionsverhältnis aus s. GES.-KAUTZSCH[26] § 134 p 128 k. Die Genauigkeit der Zeitangabe hängt wahrscheinlich mit dem Inhalt von v. 3 zusammen, mit der Ankunft der fremden Gesandten. Die Bezeichnung des Monats mit einer Zahl, anders als in der älteren Zeit, wo man hebräische Monatsnamen gebraucht, kommt auch bei dem Zeitgenossen Baruchs, Hesekiel, vor, später noch beim Chroniker, während andere nachexilische Schriftsteller schon bald nach dem Exil (B. Sacharja, Nehemia) sich der chaldäischen Monatsnamen bedienen. Auf diese Zeitangabe wird 27 2 ein blosses אָמַר יַהְוֶה (zu dem Perf. nach וַיְהִי s. GES.-KAUTZSCH[26] § 111 f) gefolgt sein, ohne כֹּה; אֵלַי wird, wenn man es nicht mit der LXX streichen will, als Abkürzung für אל י׳ = אֶל־יִרְמְיָה auf Grund von Cap. 28 anzusehen sein. Jeremia soll sich „Stricke und ein Joch" machen und auf den Nacken legen. מֹטוֹת sind Jochstangen, die mit Stricken um den Hals der Zugochsen gebunden werden. Das Joch erinnert an die Hörner, die sich I Reg 22 der Prophet Zedekia macht, an das Nacktgehen Jesaias Jes 20, an Hesekiels Ziegelstein Hes 4. **3.** Lies mit HITZIG und GIESEBRECHT שִׁלַּחְתָּ

oder vielmehr שָׁלַחְתָּ, das Qal ohne Suffix, in der Bedeutung: eine Botschaft senden, denn das Joch soll Jer nicht an die fremden Staaten senden, sondern selber tragen vgl. 28 10. Lies ferner in v. 3b nach der LXX מַלְאֲכֵיהֶם, da das Wort determiniert sein muss. Dass ein israelitischer Prophet Beziehungen zu fremden Machthabern hat und sein „Gotteswort" von ihnen respektiert wird, ist nichts Ungewöhnliches vgl. Jdc 3 20 I Reg 19 15 u. s. w. Jes 18 2 21 11 f.; diese Botschaft an die benachbarten Könige kann also durchaus geschichtlich sein. Was die Gesandten von Edom, Moab, Ammon, Tyrus und Zidon in Jerusalem wollten, wird aus dem Zusammenhang klar; es handelte sich augenscheinlich um die Erörterung der Frage, ob man sich nicht mit vereinten Kräften von der babylonischen Oberhoheit befreien solle vgl. 28 11. Warum sie gerade im 4. Jahr Zedekias kommen, wissen wir nicht. Nach 51 59 ff. ist Zedekia im selben Jahr nach Babel gereist; mag man im Übrigen über diese Erzählung denken wie man will, so kann die Reise historisch sein und ein Zusammenhang zwischen ihr und der Zusammenkunft der Gesandten in Jerusalem bestanden haben; vielleicht, dass sich Zedekia, wie man vermutet hat, gegen den Verdacht des Abfalls zu rechtfertigen hatte. 4. Der erste Satz: „und ordne sie ab an ihre Herren" ist nach וְשִׁלַּחְתָּ v. 3 nicht mehr nötig, scheint auch eine jüngere Sprache zu reden. Aber es scheint, dass mit v. 4 der Ergänzer sich der Sache annimmt und die wahrscheinlich nur sehr kurze Botschaft, von der Baruch Bericht gab, durch eine pathetische, theologische Rede ersetzt. Baruch mag statt v. 4 ff. einfach geschrieben haben: „so sollen alle Völker das Joch des Königs von Babel tragen". Der Ergänzer bringt zunächst eine pompöse Einleitungsformel und dann von 5 an eine Rede, die mehr auf Erbauung und Belehrung seiner jüdischen Leser berechnet ist, als der historischen Situation angemessen. Jer belehrt zunächst die fremden Könige, dass Jahwe die Welt mit allen Menschen und Tieren gemacht habe „mit seiner grossen Kraft und mit ausgerecktem Arm" und sie daher dem geben wird, der „gerade ist in seinen Augen". In der LXX fehlt der Komplex אֶת־הָאָדָם bis פְּנֵי־הָאָרֶץ, vielleicht aber nur aus Versehen. Zunächst fällt ausser der deuteronomischen Farbe der Sprache der Gedanke auf, dass Nebukadnezar „recht ist in Jahwes Augen"; ob sich Baruch so ausgedrückt hätte, das ist wohl zu bezweifeln. Sodann ist der Verf. nicht blos selbst Monotheist, sondern nimmt an, dass eigentlich die Heiden es auch sind und ohne Weiteres die eigentümliche Logik verstehen, dass Jahwe die Erde, weil er sie gemacht hat, auch verschenken kann wie ihm beliebt, eine Logik, gegen die unser Rechtsgefühl sich auflehnt. Seit Deuterojesaia hat der Glaube an Gottes unbedingte Herrschaft und des Menschen Verpflichtung zur unbedingten Unterwerfung viele Anhänger in der jüdischen Religion; nichts hat diesen Glauben so sehr gesteigert, wie einerseits der Schöpfungsgedanke, andererseits die weltgeschichtlichen Erfahrungen, die die Juden seit der assyrischen Periode gemacht hatten. Die gewaltigen Erscheinungen der assyrischen, dann der chaldäischen, dann der persischen, dann der griechischen Weltmacht, von denen je die folgende die vorhergehende plötzlich und gänzlich stürzte, machte auf die Juden, die der willenlose Spielball der beständigen Weltumwälzungen

waren, den Eindruck, als ob Gott seine ungeheure Überlegenheit zeigen wolle. Oft wirkte diese Betrachtung niederdrückend und lehrte die wahre Weisheit darin erblicken, dass man sich duckte; allmählich gewöhnte man sich an das grosse Schauspiel, und es bildete sich die Vorstellung aus, dass die grossen Weltmächte die von Gott verordneten Vorläufer und, in negativem Sinn, Bahnbrecher des noch grösseren Gottesreiches seien; auch diesen Gedanken hatte der Idealismus Deuterojesaias schon gefunden. Unser Autor, der die vorübergehende Dauer des chaldäischen Weltreichs kennt, hat sich schon ganz mit der Thatsache abgefunden, dass sich die heidnischen Grossmächte in der Herrschaft der Welt ablösen. Gott will es so, hat es so geplant, später wird es anders kommen. Das nachexilische Jeremiabuch hat überhaupt viel beigetragen zu der Entwicklung der Idee von den verschiedenen Phasen, die die Geschichte bis zur Vollendung durchlaufen muss; nicht ohne Ursache hat der Autor des Buches Daniel in ihm studiert. **6.** *Jetzt* ist die chaldäische Phase an der Reihe. Selbst das Wild des Feldes muss den Babyloniern dienen. Dieser letztere Satz zeigt vor allem den dogmatischen Charakter der Stelle, ebenso die Bezeichnung Nebukadnezars als des Knechtes Jahwes. Die im Hintergrund stehende Vorstellung ist folgende: an sich ist der Mensch schlechthin der Gebieter der Erde, also auch der Tiere (Gen 1 Ps 8); unter den Menschen ist wieder dieser oder jener der Herrscher in besonderem Sinn, Jahwes oberster Knecht, der Verwalter der göttlichen Herrschaft auf Erden. Eigentlich sollte dies das Volk Israel und in ihm der Sohn Gottes, der König, sein, aber die Sünde des Volkes und seiner Könige hat das für jetzt unmöglich gemacht. Nur die Herrschaft durch das „Wort" ist noch in Israel, der Prophet ist Jahwes Bevollmächtigter (1 10); die äussere Gewalt hat nach Deuterojesaia Jahwe seinem Knecht und Gesalbten Cyrus, nach unserer Stelle schon vorher dem Nebukadnezar gegeben; erst in der Zukunft wird der rechtmässige Herrscher, Israel-David, das Reich bekommen (Jes 55 3 ff.). Der Verf. wirft die Frage gar nicht auf, wie die Babylonier zur Herrschaft über die wilden Tiere gelangen und worin sich diese Herrschaft zeigt; das Dogma sagt es, Deuterojesaia hat es angedeutet (Jes 43 20); die Herrschaft ist da, von den Tieren auch wohl unbewusst anerkannt. In den Prophetenlegenden ist es ja ganz gewöhnlich, dass Raben, Löwen, Esel, Bären Gott oder einem Gottesknecht pünktlichen Gehorsam leisten. Die LXX hat einen etwas einfacheren Text, der nur in den verschiedenen Kodices zu sehr schwankt, um den älteren Wortlaut nach ihr feststellen zu können. Der Name Nebukadnezars ist irrig mit נ statt mit ר geschrieben, so überhaupt achtmal in Cap. 27—29 (die richtige Form nur 29 21). Da die richtige Form im B. Jeremia 25 Mal, die unrichtige ausser Cap. 27—29 nur noch 34 1 39 5 vorkommt, so scheint auch das wieder ein Beweis dafür zu sein, dass Cap. 27 ff. oder vielleicht besser Cap. 26—29 erst nachträglich dem B. Jeremia einverleibt sind. Die falsche Wiedergabe des Namens mit n findet sich in den Geschichtsbüchern (II Reg 24 25 I Chr 5 II Chr 36, Esra, Nehemia, Esther) und im B. Daniel, die richtige mit r im B. Jer und Hesekiel; ich glaube, dass die Schrift Baruchs noch mehrere Jahrhh. nach dem Exil als besonderes Buch in der Geschichtsliteratur existiert, dass

es erst die Ergänzer zu ihren Redekompositionen in Cap. 1—25 angeregt hat und dann erst portionenweise in das B. Jeremia aufgenommen ist und zwar so, dass Cap. 26—29 später aufgenommen wurden, als das Gros von Cap. 32—45. 7 fehlt in der LXX und ist wahrscheinlich ein jüngerer Zusatz nach 25 12 14. Alle Völker sollen dem Nebukadnezar, seinem Sohn und Enkel dienen, dann ist „die Zeit“ seines Landes auch da, die Strafzeit nämlich, und andere Völker treten an seine Stelle. Die 70 Jahr von 25 12 werden hier durch drei Königsregierungen erklärt, die mit Nebukadnezars Enkel ein, vermutlich vorzeitiges, Ende finden. Der Verf. lebt in sehr später Zeit, da er von den wirklichen Königsregierungen nichts mehr weiss. Er ist wahrscheinlich jünger als der Verf. des Buches Daniel, der sogar nur Nebukadnezar und dessen „Sohn“ Belsazar kennt; er hat die Dreizahl von Regierungen augenscheinlich durch Hinzurechnung von Ewilmerodak (Jer 52 31 = II Reg 25 27) herausgebracht. Der Verf. des Buches Daniel hat diesen Vers in „den Schriften“ (Dan 9 1) noch nicht gefunden. Es ist bezeichnend, dass der Glossator die Edomiter, Moabiter, Phönicier durch Jer in die Geheimnisse der jüdischen Apokalyptik einweihen lässt; gerade diese jüdischen Geheimniskrämer haben, wie z. B. die Sibyllinen zeigen, nicht selten auch den Heiden mit ihrem angeblichen Zukunftswissen zu imponieren versucht. עֵת in dem Sinne von Schicksalstermin ist ein wesentlich apokalyptischer Begriff, der wahrscheinlich aus der babylonischen Astrologie stammt. 8 schliesst sich an v. 6 an. Der Komplex אֲשֶׁר . . . . בָּבֶל וְאֵת ist nach der LXX zu streichen. „Volk und Königreich“ sind so nebeneinander gestellt, weil nicht alle Völker Könige haben (I Reg 18 10). Das Volk, das sich der Knechtschaft nicht unterwirft, wird Jahwe mit Schwert und Hunger (die Pest fehlt in der LXX) strafen. תֻּמִּי אֹתָם ist schwerlich möglich, da תָּמַם intrans. ist, die LXX liest dafür תֻּמָּם: „bis dass sie vollkommen in seiner Hand sind“, aber auch תַּתִּי אֹתָם ist möglich. Das אֶפְקֹד zeigt, welche absonderlichen Folgen es haben kann, wenn die Geschichte in ein theologisches System gebracht wird. Warum müssen denn alle Völker bei göttlicher Strafe dem Chaldäer dienen? Der Verf. giebt keine Antwort darauf, aber die zwischen den Zeilen zu lesende Antwort lautet: weil sonst die vier Weltreiche nicht herauskommen. Wir haben hier nicht blos ein vaticinium ex eventu, sondern zugleich eines ex arte. Daher auch die Kaltblütigkeit, mit der über das Geschick der Völker bestimmt wird, und die Abwesenheit jedes sittlichen Motivs dafür, warum so viele Menschen von dem Chaldäer abgeschlachtet und geknechtet werden müssen. Ähnlich verfügen auch die Deuteronomiker Mord und Ausrottung über die Urbewohner Palästinas; die Theorie verlangt es so. 9. Die ausländischen Könige werden ermahnt, nicht auf ihre eigenen Propheten, Wahrsager u. s. w. zu hören, die ihnen sagen (die LXX hat blos הָאֹמְרִים für den schleppenden Relativsatz אֲשֶׁר . . . . לֵאמֹר), sie werden dem König von Babel nicht zu dienen haben. Die Könige müssen ja wissen, dass der jüdische Prophet, da er die wahre Religion und Theologie vertritt, allein in die Zukunft eingeweiht sein kann. Es hiesse den Jer herabsetzen, wenn man auch nur die Frage aufwürfe, ob er so etwas den fremden Gesandten habe

vortragen können; aber auch Baruch kann dergleichen nicht geschrieben haben. Man wird wieder an 17 19 ff. erinnert. Die Schriftsteller aus jener Zeit, wo die fremde Oberhoheit die Juden aus höheren Ämtern ausschloss, haben, zumal wenn sie auch noch Gegner der einzigen Würdenträger, der Priester, sind, meist unglaublich naive Vorstellungen von Staatslenkern und Politikern, fast so wie unter uns jene Volkskreise, in denen die Gebrüder Grimm ihre Märchen sammelten. Der Jer unseres Autors zählt nach Art der späteren Schriftsteller treulich alle möglichen Namen heidnischer Mantiker auf, wahrscheinlich ohne genauere Kenntnis von den Unterschieden, darunter חֲלֹמֵיכֶם, eure Träumer, wie mit der LXX statt חלמתיכם zu lesen ist. **10.** Sie alle weissagen Lüge, wie die israelitischen Propheten. In v. 10b steht wie so oft Angabe des Zweckes statt des Erfolges. Der Schlusssatz: „und damit ich euch fortstosse und ihr umkommt“, vielleicht aus v. 15 eingetragen, fehlt in der LXX. **11.** Das Volk, das für Babel arbeitet, wird sein eigenes Land bearbeiten dürfen. Leider wird nicht mitgeteilt, was die Gesandten antworteten. Auf die wirkliche Botschaft, wie sie ihnen von Jer mitgegeben wurde: ihr werdet dem König von Babel dienen müssen, brauchten sie allerdings nicht zu antworten. An diese theologische Rede v. 4–11 hängt deren Autor noch zwei Abschnitte an, die ebenso wenig dem Buch Baruchs angehört haben können, zuerst

27 12–15, wo dem König Zedekia in Kürze dasselbe gesagt wird, was die heidnischen Gesandten hören mussten. Diese späteren Autoren sind eben ungemein schreiblustig und schwelgen in solchen Predigten. Unser Verf. glaubt, im Vorhergehenden sei Jer redend eingeführt worden, obgleich das nicht der Fall ist (s. zu v. 2), und so fährt er **12** fort: „und zu Zedekia redete ich gemäss allen diesen Worten u. s. w.“ Wenn er selbst bekennt, dass das Folgende dem Vorhergehenden genau entspricht, so hätte man uns eigentlich das Weitere schenken dürfen. Die junge Form צִדְקִיָּה wie ירמיה, יכניה u. s. w. gehört zu den sprachlichen Kennzeichen der Cap. 26—29, nur ab und an nach dem gewöhnlichen Brauch des Jeremiabuches korrigiert (durchgehends in Cap. 26). Übrigens ist in der LXX die Rede an Zedekia viel kürzer und hat wahrscheinlich nur gelautet: ***bringt her eueren Hals und dient dem König von Babel,*** denn es fehlt in der LXX alles Übrige mit Ausnahme von v. 14b 15; diese letzteren Brocken aber sind wahrscheinlich erst nachträglich in die LXX eingesetzt, da sonst wohl auch hier der Ausdruck Pseudopropheten stände. Der angegebene Wortlaut der Rede in der LXX ist besser als der des MT; der Ausdruck: „bringt her eueren Hals“ besagt nicht: unterwerft euch, sondern: bleibt im Gehorsam. Dagegen bürdet der MT dem Verf. den geschichtlichen Lapsus auf, als werde Zedekia in seinem vierten Jahr zur Unterwerfung unter Babel aufgefordert, dessen Vasall er ja von Anfang an war. Dazu weist **13** in wahrhaft kindlicher Weise auf v. 8 zurück, und **14 15** wiederholen v. 9 f. mit geringen Änderungen. Ähnlich wie mit v. 12–15 steht es mit dem Abschnitt

27 16–22, der in der LXX nur etwa halb so lang ist wie im MT. Auch **16** erzählt Jer in der 1. p. Er hat den Priestern und „diesem Volk“ (in der LXX die natürlichere umgekehrte Reihenfolge) gesagt, sie sollen es den Pro-

pheten nicht glauben, dass die Gefässe des Jahwehauses zurückgebracht werden von Babel. Der MT setzt hinzu: „jetzt bald“, um das Missverständnis zu verhüten, dass nach Jer die Gefässe überhaupt nicht zurückgebracht werden sollen; die Zusetzung erklärt sich leichter als die Weglassung, die LXX wird daher das Ältere haben. Zu der Lokativform בָּבֶלָה nach מִן s. Ges.-Kautzsch[26] § 90 e. 17 fehlt in der LXX und zwar mit Recht, da er den Zusammenhang zwischen v. 16 und 18 unterbricht; er wird von derselben Hand zugesetzt sein, die v. 12–15 auf den jetzigen Umfang brachte. Dafür hat die LXX das Sätzchen לֹא שְׁלַחְתִּים, das recht wohl durch v. 17 verdrängt sein kann. 18. Die LXX hat für v. 18[b] nur das Sätzchen יִפְגְּעוּ בִי, wo בי aber wohl בי״ = בַּיהוָה ist: wenn sie Propheten sind, so mögen sie Jahwe bittend angehen. Der Inhalt der Bitte muss dann vom Leser aus der folgenden Drohung, dass die noch übrigen Tempelgeräte auch nach Babel kommen sollen, ergänzt werden. Da diese Ergänzung einem nicht ganz gedankenlosen Leser leicht fällt, so halte ich auch hier das Mehr des MT für einen teils erklärenden, teils ausschmückenden Zusatz (lies mit Hitzig: לְבִלְתִּ יָבֹאוּ). Für 19–22 hat die LXX nur den einfachen Satz: ***Denn so spricht Jahwe: auch die übrigen Gefässe, die der König von Babel nicht genommen hat, als er Jechonja aus Jerusalem fortführte, nach Babel sollen sie kommen, ist der Spruch Jahwes*** (für das גַּם מֵיֶתֶר, das die LXX übersetzt, ist wohl גַּם יֶתֶר zu lesen). Mit Recht haben ältere Kritiker, Hitzig, Movers, Kuenen, diesen Satz dem Ungetüm vorgezogen, das im MT durch allerlei Zusätze und Wiederholungen entstanden ist. In 19 hat sich jemand bemüssigt, mehrere der von Nebukadnezar zurückgelassenen Gegenstände aufzuzählen: die beiden Erzsäulen vor dem Tempel, das eherne Meer und die ehernen Gestelle für die kultischen Lustrationen. Der Interpolator hat seine Wissenschaft von diesen Dingen aus II Reg 25 13 ff., wo berichtet wird, dass die Chaldäer nach der Verbrennung des Tempels jene Kunstwerke zerkleinert und so das Material nach Babel geschleppt hätten; an der angegebenen Stelle kann man auch die Namen „der übrigen Geräte“ (Kessel, Schaufeln, Lichtputzen u. dgl.) erfahren, über die der Interpolator Jahwe der Heerscharen weissagen lässt. Wer der Meinung ist, die Gegner Jeremias hätten Gewicht darauf gelegt, dass es gelungen war, jene Säulen, Gestelle u. s. w. dem Tempel zu erhalten, muss sie für ungewöhnlich albern ansehen: solange die Babylonier Reich und Tempel bestehen lassen wollten, konnte es ihnen doch nicht einfallen, in dem letzteren alles kurz und klein zu schlagen, um es fortzuschleppen, sie nahmen nur die goldenen Geräte, die wohl auch ein judäischer König selber im Fall der Geldverlegenheit eingeschmolzen hätte, denn der Tempel war in jener Zeit primitivster Capitalwirtschaft die grosse Sparbüchse der judäischen Könige. In **20** begnügt sich die jüngere Hand mit einigen Zusätzen von mehr gleichgültigem Charakter. Jojachin wird יְכָנְיָה (das ו des Ktib beruht wohl auf nachlässiger Orthographie) genannt wie 28 4 29 2 und I Chr 3 10 11 Esth 2 6 (vgl. zu 22 24). Seine Leidensgefährten werden als die „Edlen Judas und Jerusalems“ bezeichnet, vgl. 39 6; der Ausdruck חֹרִים kommt besonders häufig im B. Nehemia vor. Zu בְּגָלוֹתוֹ, kontrahiert aus בְּהַגָּלוֹתוֹ, s. Ges.-Kautzsch[26] § 53 q. **21** wiederholt v. 19; die Wiederholung, ähnlich wie 11 21 22, schien

nötig wegen der vielen Zusätze, in der LXX fehlt der Vers. Die drei Ortsangaben ohne בְּ im accus. loci. Von **22** hat die LXX בָּבֶלָה יָבֹאוּ; das Mehr des MT ahmt 32 5 nicht sehr glücklich nach, denn das Verbum פָּקַד ist hier schlecht angebracht. Ausserdem aber konnten gerade die „Geräte", die hier gemeint sind, grossenteils gar nicht wieder zurückgebracht werden, weil sie zerschlagen waren; offenbar denkt der Verf. von v. 22b eigentlich an die Gefässe, die mit Jojachin zurückgeschleppt waren und die nach Esra 1 7 ff. durch Cyrus zurückgegeben sein sollen. Er hat sichtlich ebenso viel Interesse für die Tempelgeräte, wie die Gegner Jeremias, gegen die er sein Gotteswort richtet.

Cap. 27 ist für die Art, wie die Ergänzer verfahren, sehr lehrreich. Aus kurzen Sätzen werden lange Reden gemacht und bisweilen am unrechten Ort angebracht, nicht selten auch die Vermehrung immer aufs Neue vermehrt (vgl. auch Jes 22 15–25). Wo ein solcher Zusatz zum Zusatz auftritt, kann man sicher sein, einen Gegenstand vor sich zu haben, der die nachexilische Judenschaft besonders stark interessiert — überhaupt sind manchmal die unechten Stücke nicht minder wichtig als die echten. Das דְּבַר י׳ aber, das so entsteht, ist mit allen Gebrechen sachlicher und kompositioneller Art behaftet, die nur aus der Stil- und Zuchtlosigkeit von Schriftstellern untergeordneten Ranges hervorgehen können. Es ist ein beredtes Zeichen von der Macht der „Pietät", wie man jetzt zu sagen liebt, dass man solche Erzeugnisse einem so grossen Manne wie Jeremia auf Rechnung setzt und im besten Falle einige gar zu anstössige Ungeschicktheiten unterdrückt.

Cap. **28.** Die Zeitangabe in **1** haben wir nach der Fassung der LXX mit Cornill vor 27 2 gestellt. Auf 27 3 (und die dort jetzt ausgelassene kurze Angabe der Botschaft Jeremias) folgt nun v. 1b, wo אָמַר mit Cornill in וַיֹּאמֶר zu verwandeln und das folgende אֵלַי zu streichen ist, da überall von Jer in der 3. p. geredet wird und überdies Hananja seine Worte nicht an ihn, sondern an die im Tempel versammelten Priester und Laien richtet. Aus den genauen Personalien des Hananja ergiebt sich, dass ein Zeitgenosse, eben Baruch, erzählt. Hananjas Vater Assur hat wohl mit dem Assur von Hes 11 1 nichts zu thun. Mit pathetischer Einführung **2** lässt Hananja Jahwe sagen: *ich habe das Joch des Königs von Babel zerbrochen!* Für Jahwe existiert es schon nicht mehr, darum wird es auch auf der Erde bald nicht mehr existieren. Den irdischen Ereignissen gehen himmlische Beschlüsse und symbolische Handlungen vorher (vgl. zu Ps 89 2 3). **3.** „In noch zwei Jahr an Tagen", in Zeit von zwei Jahren (יָמִים veranschaulichend hinzugesetzt wie Gen 41 1 vgl. Dtn 21 13), will Jahwe alle Tempelgeräte zum Tempel zurückbringen. V. 3b fehlt in der LXX und ist augenscheinlich ein erklärender Zusatz. Warum Hananja grade von zwei Jahren spricht und durch das יָמִים andeutet, dass er wirklich zwei Jahre, wie sie im Kalender stehen, meint, können wir nicht wissen; es handelt sich aber wohl weniger um eine Schätzung der Zeit, die für die Überwältigung Babels und die Rückkehr der Geräte nötig ist, als um das Bedürfnis, durch eine recht genaue Angabe des Termins, die ja doch für den Propheten ein gewisses Risiko mit sich bringt und die Weissagung gewissermassen zu einer Wette macht, den Eindruck der Sicherheit zu erzeugen und sich Glauben zu erzwingen. Man wird annehmen müssen, dass die Gesandten der Nachbarvölker noch da sind, da ja Jer nach v. 10 noch das Joch trägt, ja

dass die hier erzählte Scene noch an demselben Tage, wo Jer mit dem Joch erschien, oder doch unmittelbar darauf sich abspielte. Hananja spricht daher seine Weissagung nicht ins Blaue hinein, sondern ist angeregt durch die überall und gewiss am Meisten am Tempel gepflogenen Erörterungen der antibabylonischen Koalition und ihrer Aussichten. Dass dieser Zusammenhang jetzt nicht so deutlich hervortritt, kommt nur daher, dass 27 2 3 so ungebührlich weit von 28 1b-3 abgerückt ist; ginge den Worten Hananjas der Bericht vorher: Jer erschien mit seinem Joch und erklärte, die Völker in und um Palästina werden unter Babels Joch verbleiben, so wäre der ganze Vorgang viel verständlicher. 4. Der Satz אני ... נאם יהוה ist nur durch die Einschaltung von v. 3b nötig geworden; die LXX hat statt v. 4a nur „und Jechonja und die judäischen Exulanten“ als einfachen zweiten Accus. zu dem von v. 3a. Auch das übrige Beiwerk in v. 4a des MT ist nur für spätere unwissende Leser beigegeben. Charakteristisch für Hananja und seine Zuhörer, die Priester, ist es, dass die Tempelgeräte vor Jojachin und den Exulanten genannt werden. Vermutlich stellte man sich vor, dass durch die Entführung der Tempelgeräte Jahwe persönlich beleidigt sei und dass die Notwendigkeit, seine Ehre wiederherzustellen (vgl. zu 14 7ff.), mittelbar auch den Exulanten die Erlösung verbürge. Was wird sich übrigens der König Zedekia bei der Aussicht auf eine Rückkehr Jojachins gedacht haben, die ihn sofort ins Dunkel zurückgestossen hätte? Gewiss war es Berechnung, dass Nebukadnezar den Jojachin nicht tötete, sondern blos gefangen hielt: solange dieser lebte, lag es im Interesse Zedekias, Babel treu zu bleiben. Er wird gewusst haben, warum er sich fürchtete, den Judäern, die später von ihm zu den Babyloniern übergingen, ausgeliefert zu werden (38 19). Die Gesandten der Nachbarvölker haben also bei ihm gewiss kein so geneigtes Ohr gefunden, wie bei den Leuten vom Schlage Hananjas. Letzterer ist einer von den exaltierten Nabis, die immer zum Aufstand hetzten und deren es von der ältesten Zeit an bis in die Herrschaft der Römer hinein immer so viele gab (vgl. zu 2 30 36). 5. Auch hier nennt die LXX die Laien vor den Priestern (vgl. 27 16); ferner lässt sie bei Jer und Hananja den Titel הַנָּבִיא fort. הָעֹמְדִים bezieht sich vielleicht nur auf die Priester und bedeutet dann: die Dienst hatten im Tempel vgl. Ps 134 1 135 2. 6. Baruch ist an längere Sätze nicht recht gewöhnt, darum wiederholt er: Jeremia sagte also. Jer wünschte selber, dass Hananjas Weissagung sich erfüllte. לְהָשִׁיב: indem er zurückbringt. Aber er hat 7 ein Bedenken, das Hananja und alles Volk beherzigen möge. „Dies Wort“ ist natürlich kein Wort Jahwes, sondern bezeichnet den Grund, den Jer für die Wahrscheinlichkeit beibringen will, dass er und nicht Hananja im Recht sei. Der Erzähler lässt den Jer nicht sogleich dreinschlagen mit der Behauptung, dass sein Gegner lüge und sich fälschlich für inspiriert ausgebe, lässt ihn noch weniger mit allen möglichen Strafen drohen, wie das sonst dem Jer in den Mund gelegt wird. Das zeigt, dass wir eine andere Quelle vor uns haben, als in den gewöhnlichen Reden, eine unbefangene, untheologische Erzählung, in der Jer als einfacher Mensch auftritt. Es ist gar keine Frage, dass dies Auftreten Jeremias der Wirklichkeit mehr entspricht, als die Rolle des polternden Heiligen, die ihn

die späteren Schriftsteller spielen lassen (vgl. noch zu v. 11). **8.** Jer macht geltend, dass die bisherige Geschichte der Prophetie für ihn spreche. Die früheren Propheten, seit der ältesten Zeit, haben von Krieg geweissagt (in der LXX fehlt וּלְרָעָה וּלְדָבֶר, und der Gegensatz לְשָׁלוֹם zeigt, dass sie auch hier im Recht ist), und zwar über (lies עַל) viele Länder und grosse Reiche — mit heiligen Kesseln und Feuerzangen haben sie sich nicht abgegeben. Wenn also — diesen Schluss will offenbar Jer gezogen haben — die Weissagung des Unheils die allgemeine Art der anerkannten Propheten, eines Amos, Jesaia u. s. w. war und Jer es ebenso macht, so hat er die Wahrscheinlichkeit für sich, dass er ein wahrer Prophet und seine Unheilsweissagung von Gott ist. Dagegen, fährt er **9** fort, ist der Beweis noch erst zu liefern, dass eine Glücksweissagung wahr ist; sie k a n n es sein, aber dass sie es ist, müsste erst die Zukunft lehren. V. 9 ist etwas unbehilflich stilisiert; Baruch will sagen: weissagt dagegen ein Prophet wider alle Regel und Erfahrung von Frieden, so gilt der Satz: wenn das Prophetenwort eintrifft, so bewährt sich der Prophet, den Jahwe wirklich gesandt hat.

Baruch hätte so nicht schreiben können, wenn er wie die Ergänzer der Meinung gewesen wäre, die Glückspropheten seien zu Jeremias Zeit zu Dutzenden herumgelaufen. Er hält im Gegenteil den Hananja für eine rara avis und hat als Zeitgenosse ohne Frage Recht damit. Auch Jer lässt 5 12 13 das Volk die Propheten ganz allgemein als Unglücksraben bezeichnen. Es soll ja nicht geleugnet werden, dass seit der deuteronomischen Reform manche Propheten von Glück weissagten, aber die Bearbeiter des Jeremiabuches gehen mit ihrer Ansicht von den Propheten ganz offenbar von nachexilischen Zuständen aus. Seit Deuterojesaia scheinen die Glückspropheten die Oberhand zu haben, und wenn Jer und Baruch nach ihm und nach Haggai, Sacharja u. s. w. gelebt hätten, so würden sie anders gesprochen haben als sie thun. Die Art, wie Jer hier argumentiert, ist interessant und bemerkenswert. Jer trägt für die Richtigkeit seiner Weissagung keine „inneren" und keine theologischen, auf die Sündhaftigkeit des Volkes basierten Gründe vor, er hält sich daran, dass er mit seinen Vorgängern und Vorbildern im Einklang steht. Abweichung von der allgemeinen Regel mag möglich sein, aber dann darf sie nicht eher auf Anerkennung rechnen, als bis sie ebenso wie die bisherige Prophetie durch die Erfahrung bewährt ist. Man könnte hinzusetzen, dass die Erfahrung auch später auf Seiten Jeremias geblieben ist. Die Glückspropheten der nachexilischen Zeit haben mit ihren Verheissungen kein Glück gehabt. Die Thatsache, dass die Unheilsweissagung bei den echten Sehern vorherrscht, ist so allgemein, dass sie sogar tiefere Ursachen haben muss, die zu ergründen Sache der Psychologie und der Theorie der Religion ist. Immerhin möchte man gern wissen, was ein Jeremia über Deuterojesaia geurteilt hätte, den einzigen Sanguiniker und „Optimisten" unter den bedeutenderen Propheten Israels. Wäre er, wenn er fünfzig Jahr später gelebt hätte, dessen Friedensweissagung zugänglich gewesen? oder hätte er auch da abwarten wollen? Deuterojesaia glaubt seinerseits auch mit der früheren Weissagung in organischem Zusammenhang zu stehen.

10. Hananja nimmt, vermutlich in wilder Ekstase, das Joch (lies מוט wegen des mascul. Suffixes) von Jeremias Nacken, zerbricht es und sagt **11**: *so spricht Jahwe: also zerbreche ich das Joch vom Halse aller Völker!* Kurz und bündig! er lässt sich nicht auf Gründe ein, sondern will durch die sinnliche Handlung wirken. Dass wieder der einfache Text der LXX besser ist als der vermehrte des MT, bedarf keines Beweises; Baruch hat so viel Stilgefühl, um zu wissen, dass zu der raschen Handlung ein kurzes Wort gehört. Der Ausdruck „alle Völker" zeigt erstens, dass die Völker schon das Joch

des Babyloniers tragen und der Bearbeiter von Cap. 27 sie mit Unrecht erst zur Unterwerfung auffordern lässt, und zweitens, dass die ganze Scene in Verbindung mit der Anwesenheit der fremden Gesandten steht. Ganz besonders überrascht nun den Leser, der an die Weitschweifigkeit der sonstigen Erzählungen im B. Jeremia gewöhnt ist, der kurze und doch so inhaltreiche Schlusssatz: *da ging Jer seines Weges.* Er antwortet dem Hananja gar nichts, er geht davon wie ein Besiegter, mit Zurücklassung des Joches, mit dem er in der Öffentlichkeit erschienen war. Warum? Er hat gethan, was ihm aufgetragen war, hat dann, ohne Inspiration, wie ein denkender Mensch, der über seine Lage, seinen Trieb und Beruf reflektiert hat, einen vernünftigen, aber freilich nicht absolut zwingenden Wahrscheinlichkeitsbeweis dafür beigebracht, dass seiner Weissagung keine subjektive Illusion zu Grunde liegt, da fällt ihn gleichsam der halbtolle Fanatiker an, entreisst ihm und zerbricht das Joch, das doch, wie er überzeugt war, Jahwe ihm zu tragen eingegeben: wie ist es denn nun? hat der Schwärmer doch Recht, hat den eine echte Inspiration gepackt? und wenn nicht, soll er sich mit dem patriotischen Eiferer öffentlich streiten? muss er nicht seine Ehre verteidigen? Nein, er denkt gar nicht an sich, er fühlt auch, dass hier keine vernünftigen Worte helfen, er kann sich nicht wie ein Marktschreier mit einem Rivalen zanken, er muss mit Gott allein sein. Man wird an Mk 15 5 erinnert. Die feinfühligeren unter den Zuschauern müssen gefühlt haben, dass Jer ein wahrhaftiger Mensch sei. Ein Mensch ohne Pose, ohne Eitelkeit, wehrlos gegen brutale Angriffe, כְּכֶבֶשׂ אַלּוּף (11 19), gewöhnt, dass jeder ihm flucht, der aber nicht wieder flucht, ein Mensch, der lieber besiegt erscheinen als den Gegner übertrumpfen will. So haben sie ihn schon Jahrzehnte lang beobachten können; niemals hat er Erfolg gehabt, trotzdem ist er immer wieder erschienen; er weiss, er soll „wie Jahwes Mund" sein, wenn er „Edles ohne Gemeines" hervorbringt (15 19). So geht er jetzt, aber er wird wiederkommen; mag inzwischen Hananja sich und seine Gesinnungsgenossen durch noch lauteres Schreien vergessen zu machen suchen, dass doch nur die Zukunft über die Wahrheit Richter sein kann. In v. 12 ff. ist die Darstellung etwas weitschweifiger, zum Teil auch in der LXX, sodass hier der Bearbeiter von Cap. 27 28 mitbeteiligt sein wird. Von **12** gehört vielleicht nur die erste Hälfte dem Baruch: „Jahwes Wort kam zu Jeremia" (wieder einmal die ältere Form יִרְמְיָהוּ). Auch **13 14** sind auffallend ausführlich. In v. 13^{b} ist nach der LXX וְעָשִׂיתִ (die 1. p.) auszusprechen. In v. 14 lässt die LXX den Namen Nebukadnezar weg, ferner das Wort וַעֲבָדֻהוּ, endlich ganz v. 14^{b}; der ganze v. 14 könnte fehlen, ohne dass etwas vermisst würde, und mag daher von dem Bearbeiter herrühren, das Mehr des MT sogar von der dritten Hand, die wir in Cap. 27 bemerkten. Das um so mehr, als die Drohung, statt des hölzernen Joches wolle Jahwe ein eisernes machen, durch die Wiederholung um nichts klarer wird, eher sogar noch verliert. Denn steht diese Drohung nur einmal da in der kurzen Form von v. 13, so nimmt man Eisen und Holz mehr als rhetorischen Gegensatz mit dem Sinn: das Joch soll unzerbrechlich sein. Durch die Wiederholung wird man unwillkürlich angeregt, mehr dahinter zu suchen, aber was soll denn mehr dahinter stecken?

Dass deswegen, weil Hananja sich ungebührlich aufgeführt hat, jene Völker schwerer bedrückt werden sollen, kann wenigstens der vernünftige alte Erzähler nicht sagen wollen. Warum also die pathetische Wiederholung mit „Jahwe der Heere, der Gott Israels"? Ich glaube nicht einmal, dass das הָלוֹךְ im Anfang von v. 13 dem schlichten Stil Baruchs entspricht, der einfach אֱמֹר geschrieben haben wird. **15.** Ohne erst zu sagen, dass Jer die Worte v. 13 gesprochen habe, erzählt der Verf. von einem weiteren Jahwewort Jeremias. Es wird im MT eingeleitet durch: „höre doch, Hananja"; dies fehlt in der LXX, aber es ist nicht gut zu entbehren, wenn v. 14 ursprünglich ist. Denkt man sich jedoch v. 14 hinweg, so kann nach v. 13: du hast ein hölzernes Joch zerbrochen u. s. w., in v. 15 sehr gut fortgefahren werden: Jahwe hat dich nicht gesandt, du hast gelogen. **16.** Hübsch ist der Gegensatz: Jahwe hat dich nicht hergeschickt, aber er wird dich fortschicken, fortschicken vom Erdboden. „Noch in demselben Jahr bist du tot". Am Schluss hat der MT noch ein Citat aus Dtn 13 6: „denn Abfall hast du geredet wider (lies עַל) Jahwe", das in der LXX fehlt und das so unpassend ist wie nur möglich; Hananja wird von Baruch gar nicht des Abfalls von Jahwe beschuldigt, er hat nur das, was ihm sein Fanatismus eingab, für eine Eingebung Gottes erklärt, und dazu höchst leichtfertig die Neigung des Volkes genährt, im Vertrauen auf Jahwe einen Krieg auf Leben und Tod zu wagen. Im Übrigen spürt man ja deutlich den Unterschied zwischen unserer heutigen Denkweise und jener antiken; wir würden einen solchen Schreier ruhig gewähren lassen und ihn höchstens zu Tode recensieren. **17.** *Und er starb im siebenten Monat.* Dieser kurze Satz der LXX ist wirkungsvoller als der weitläufige des MT. Hananja stirbt zwei Monate nach der Vorhersagung. Ich bekenne mich zu dem Glauben, dass nicht blos der v. 15-17 erzählte Vorfall historisch, sondern dass auch das Eintreffen von Jeremias Weissagung kein Zufall ist, dass Jer wirklich und wahrhaftig den Tod Hananjas vorhergesehen hat. Es ist lächerlich, die Möglichkeit eines solchen, unzählig oft vorkommenden Vorhersehens deswegen zu leugnen, weil es allerdings das grösste Rätsel ist, das auf Erden existiert. Ebenso kann man den Begriff des Kreises absurd nennen, weil noch niemand die Brücke von der geraden Linie zu ihm gefunden hat. Die Psychologie, die absolute Gesetze aufstellen zu können glaubt, bevor sie die Wirklichkeit hinlänglich beobachtet hat, liegt noch in den Windeln. Also die Thatsache des Vorhersehens von Hananjas Tod glaube ich, dagegen bleibe die Frage auf sich beruhen, ob Jeremia den Tod richtig als die Folge von Hananjas Lüge deutet. Denn es kann jemand ein wirklicher Seher sein und sich doch in der Deutung des Gesehenen irren.

Cap. 29 (LXX: Cap. 36)

giebt in v. 1-23 den angeblichen Wortlaut eines Briefes, den Jer an die mit Jojachin weggeführten Juden in Babel richtete, in dem er sie ermahnt, sich dort ruhig anzusiedeln, ihnen ankündigt, dass das Exil 70 Jahr dauern werde und dass der in Jerusalem unter Zedekia zurückgebliebene nichtsnutzige Rest zu Grunde gehen solle, und endlich die Propheten Ahab und Zedekia mit dem Feuertode bedroht. Es folgt in v. 24-29 ein ziemlich verworrener Bericht über einen Brief, den auf jenes Schreiben Jeremias hin Semaja von

Babel an den Oberpriester Zephanja in Jerusalem schickte, um ihn aufzufordern, dem Jer zu wehren, und v. 30–32 die Antwort Jeremias darauf. Dass nicht alles, was in Cap. 29 zu lesen steht, auf der Phantasie der Bearbeiter beruht, beweisen schon die Namen und konkreten Züge in v. 3 21 ff., und es ist daher nicht zu bezweifeln, dass auch hier Baruchs Buch zu Grunde liegt. Andererseits geht aus zahlreichen Einzelheiten des Stils, aus der Benutzung der Königsbücher, aus gewissen theologischen Geschichtskonstruktionen hervor, dass das Cap. seine jetzige Gestalt jüngeren Händen verdankt, vermutlich denselben, die Cap. 27 28 in die jetzige Verfassung gebracht haben. Grössere Abschnitte des Briefes stehen in Verbindung mit Cap. 24 und 25.

29 1–23, der Brief. **1.** Die LXX hat eine besondere, allerdings mitten in den Vers geratene Überschrift ἐπιστολὴ εἰς Βαβυλῶνα, τῇ ἀποικίᾳ, die aber vielleicht nur am Rande beigeschrieben war, um die Perikope für den Leser zu markieren. Wie man den Eingang: „und dies ist der Inhalt des Briefes u. s. w.“ aufzufassen hat, ist zweifelhaft. Man könnte auf den Gedanken geraten, dass v. 1–23 erst nach v. 28 geschrieben und der ganze gegenwärtige Brief aus diesem Vers herausgesponnen sei, natürlich die konkreten Einzelheiten ausgenommen, die der Erzählung Baruchs entnommen wären. Aber es ist möglich, dass dieser Eingang ein Seitenstück ist zu den Einleitungen, mit denen Baruch anderweit seine Erzählungen zu beginnen pflegt: in dem und dem Jahr kam das und das Wort Jahwes, dass wir also v. 1ᵃ dem Baruch zuschreiben dürfen. Nach v. 1ᵇ soll der Brief gerichtet gewesen sein an die Ältesten der Exulanten und an die Priester, die Propheten und das ganze Volk, das Nebukadnezar „von Jerusalem“ nach Babel abgeführt hatte. Genauer heisst es im MT: „an den Rest der Ältesten“. Will das יֶתֶר besagen, dass andere Älteste besonders gefangen gesetzt oder hingerichtet waren? Hat sich noch in Babylonien ein Vorfall ereignet, etwa ein Fluchtversuch, eine Auflehnung gegen Anordnungen der babylonischen Regierung u. drgl., der einzelnen Ältesten das Leben oder die Freiheit kostete? In der LXX fehlt das Wort, aber man begreift eher die Auslassung als die Zusetzung. Vielleicht hat Baruch etwas über die Sache berichtet, vielleicht aber auch sie als bekannt vorausgesetzt. Wahrscheinlich ist mir, dass Jer den Brief nur an die Ältesten gerichtet hat und dass die weitere Adresse: und an die Priester u. s. w. vom Bearbeiter herrührt. Jedenfalls darf man den Relativsatz am Schluss: das Nebukadnezar u. s. w. streichen, da er in der LXX noch fehlt. Übrigens hält sich auch Hesekiel bei seiner mündlichen Wirksamkeit zunächst an die Ältesten (Hes 8 1), und v. 15 macht nicht den Eindruck, dass Jer auch an die Propheten schreibt. Mit Recht streicht Cornill ferner den Zwischensatz **2**, der das Verbum in v. 1ᵃ viel zu weit von dem בְּיַד v. 3 entfernt. Der Vers stammt (s. zu 24 1) aus II Reg 24 12 ff. (lies daher וְשָׂרֵי; die LXX hat וְכָל־חֹר vgl. 27 20). אַחֲרֵי צֵאת heisst: nachdem Jechonja sich ergeben hatte (nicht: weggezogen war). **3** ist jedenfalls echt. Die Gesandten kennen wir nicht. Elasa mag als Sohn Schaphans ein Bruder Ahikams gewesen sein, der nach 26 24 Jeremia beschützte; ein anderer Bruder, wie es scheint, wird 36 10 25 erwähnt. Gemarja, Sohn Hilkias, wird sonst nicht genannt. Der Relativsatz v. 3ᵇ ist etwas schwerfällig, aber unentbehrlich. Was die Gesandten in Babel sollten, wird nicht gesagt; wenn der jetzige Wortlaut in v. 1 3 von Baruch herrührt, so gab es allerdings kaum eine Möglichkeit, noch eine Angabe über den Zweck ihrer

Reise anzubringen. Dass Zedekias Gesandte gern einen Brief mitnahmen, wenn er die Exulanten zur Ruhe ermahnte, begreift sich leicht, vgl. zu 28 4. Der Name Nebukadnezar fehlt in der LXX. **4.** Auch das hat nichts Unwahrscheinliches, dass Jeremias an die Ältesten gerichteter Brief „der ganzen Gola“ galt. צְבָאוֹת und בָּבֶלָה darf man nach der LXX streichen. Aber bedenklich ist, dass der Ergänzerstil hier auftritt, vgl. über die Verwischung der Grenze zwischen der Einleitung und der Gottesrede zu 11 21 14 15 16 3 u. s. w. Man könnte freilich helfen durch Streichung des Relativsatzes. Mit **5** beginnen „die Worte des Briefes“. Es ist die Frage, ob der Brief buchstäblich mitgeteilt wird oder nur seinem Sinne nach. Dass der echte Brief auf uns kommen konnte, ist nicht zu bezweifeln. Die Gesinnungsgenossen des Propheten konnten ihn oder Abschriften von ihm aufbewahren; auch will mir Hitzigs Meinung nicht einleuchten, dass Jer wohl keine Kopie des Briefes zurückbehalten habe, hat er doch auch alle seine Dichtungen aufbewahrt und nur eine Abschrift davon in die Hände Jojakims kommen lassen; endlich hat vermutlich Baruch den Brief nach Jeremias Diktat geschrieben und kann sich mindestens nachträglich eine Notiz darüber gemacht haben. Aber der grösste Teil des jetzigen Briefes ist nicht der Art, dass man ihn dem Jer zutrauen oder auch nur für eine ungenaue Reproduktion Baruchs halten darf. Wahrscheinlich hat der Bearbeiter den grössten Teil auf dem Gewissen; er konnte sich eben die Gelegenheit nicht entgehen lassen, eine neue Predigt anzufertigen. Der Anfang in v. 5 mag noch am Ersten der Quelle treu bleiben vgl. v. 28. Häuser zu bauen, Gärten zu pflanzen, d. h. sich auf die Dauer in Babylonien einzurichten, kann Jer recht wohl den Exulanten empfohlen haben. Jer war gewiss nicht der Mann, der das fremde Land für unrein und den Besuch des Tempels für der Religion unentbehrlich hielt. Aber ob er dann so ins Detail gegangen ist, wie **6** geschieht, ist schon zweifelhaft. Jedenfalls zeigt das הוֹלִיד die späte Sprache des Ergänzers s. zu 16 3. Übrigens fehlt das Sätzchen: „damit sie Söhne und Töchter gebären“ (wodurch die drei Generationen des Exils herausgebracht werden sollen), und das שָׁם v. 6b in der LXX. Gegen die Fortsetzung **7** lässt sich, wie mir scheint, kein Zweifel erheben. Man soll zum Besten des Landes, wo man Haus und Garten hat, wirken und für es beten, denn sein Glück ist das Glück der Verbannten. Wer will, kann freilich in dem Vers den Versuch eines babylonischen Juden sehen, sein und seiner Landesgenossen Verbleiben in Babylonien durch die Autorität Jeremias zu rechtfertigen. Aber dann müsste man hier einen anderen und älteren Bearbeiter annehmen, als bei den übrigen Zusätzen. Baruch aber hat sich zwar sehr gegen das Verlassen Palästinas gewehrt (vgl. 43 3), sich aber später doch in den Aufenthalt auf fremdem Boden gefunden (45 5). Für הָעִיר liest man wohl besser nach der LXX הָאָרֶץ, denn die verbannten 10000 Judäer sind schwerlich in eine Stadt oder gar in die Stadt Babel gebracht, wahrscheinlich nicht einmal in die stark bevölkerte Umgegend von Babel. **8. 9.** Jetzt plötzlich eine Polemik gegen die Propheten, Wahrsager und Träumer mit der gewöhnlichen Anschuldigung, dass sie in Jahwes Namen lügenhaft weissagen, während sie gar nicht von Jahwe gesandt sind. In v. 8a hat die

LXX blos Jahwe, ohne weiteren Zusatz, ferner הַנְּבִיאִים, sie wiederholt dann das Verbum vor קֹסְמֵיכֶם, sodass der damit entstehende Satz wie eine Variante des ersten aussieht. In v. 8[b] ist vielleicht mit Cornill חֲלֹמֹתֵיהֶם אֲשֶׁר הֵם חֹלְמִים zu lesen; jedenfalls ist מַחְלְמִים eine Unform, und nach v. 9 ist in v. 8 nur von den Mantikern der Juden, nicht von ihren eigenen Träumen die Rede, zu denen auch das Verbum שָׁמַע nicht gut passen würde. Wir erfahren gar nicht, was die Lügenpropheten eigentlich geredet haben. Noch bedenklicher ist, dass erst v. 15 erwähnt wird, die Exulanten glaubten, in Babylonien Propheten unter sich zu haben. Ich zweifle nicht daran, dass v. 8 9 ganz vom Bearbeiter eingesetzt ist. Nicht besser steht es mit **10**, der wie v. 8 und 9 mit כִּי beginnt (vier Verse hintereinander!). Hier wird vorausgesetzt, dass den Verbannten Jeremias angebliche Weissagung von der Rückkehr nach 70 Jahren schon bekannt ist, und so geredet, als ob die Adressaten des Briefes Jahwes Heimsuchung erleben werden (die LXX verbessert daher אֶתְכֶם in עִמְּכֶם). Übrigens scheint es, dass hier die 70 Jahre Babels nicht eigentlich auf das Exil der Judäer, sondern auf die ganze Zeit zu beziehen sind, wo Babel die Vormacht der Welt war, also auf die Zeit von der Schlacht bei Karchemisch bis auf Babels Einnahme durch Cyrus (in Wirklichkeit etwa 66 Jahr); sie bilden eine weltgeschichtliche Periode im apokalyptischen System. Ob alle diese Zusätze von ein und derselben Hand herrühren, mag dahingestellt bleiben. Dagegen schliesst sich **11** sehr gut an v. 5–7 an. Auch hier scheint die LXX (oder ihre Vorlage) bei kritischer Laune gewesen zu sein, denn sie reduciert v. 11[a] auf ein einfaches: וְאָנֹכִי חשֵׁב ע'; es war ihr wohl anstössig, Jahwe sagen zu lassen, dass er seine eigenen Gedanken kenne. Aber die Zusetzung im MT wäre nicht so leicht zu erklären, letzterer ist also wohl ursprünglich. „Ich weiss“ bedeutet: „ich bin mir wohl bewusst“; es ist gebraucht wie sonst wohl זָכַר; Jahwe vergisst sein Volk nicht, wenn es auch in der Ferne ist; es darf daher zu ihm um שָׁלוֹם beten v. 7. נְאֻם־י' fehlt in der LXX. In v. 11[b] liest die LXX für „Zukunft und Hoffnung“, ein Hendiadyoin des Sinnes: „hoffnungsvolle Zukunft“, nur ταῦτα, אֵלֶּה oder זֹאת, was sich auf שָׁלוֹם beziehen wird und möglicher Weise ursprünglich ist, da hier die LXX keinen Grund hatte, abzukürzen, während sich leicht jemand veranlasst sehen konnte, das nicht sehr deutliche זֹאת durch einen unmissverständlichen Ausdruck zu ersetzen (nach 31 17 Prv 23 18). Auch wenn man dem MT folgt, darf man die Hoffnung nicht auf die Rückkehr nach Palästina beziehen; der Brief spricht nur von einem Gedeihen der Juden im babylonischen Lande. Besonders deutlich schlagen auch **12** bis **14**, so weit sie dem ursprünglichen Zusammenhang angehören, auf v. 5–7 zurück. V. 7 hatte zum Beten im fremden Lande aufgefordert — aber kann man denn fern von Jahwes Lande zu ihm beten? Ja, antwortet v. 12, betet nur, ich werde hören. Dass jedoch der Text in v. 12–14 stark vermehrt ist, würde man auch dann behaupten dürfen, wenn nicht die LXX es bezeugte. Ihr fehlen die ersten drei Wörter von v. 12, ferner der ganze v. 14 ausser den beiden ersten Wörtern, ausserdem in mehreren alten Kodices auch v. 13[a], den auch die Pesch. nicht hat und der also erst nachträglich in die LXX hineingekommen sein wird. Demnach lautet der ursprüngliche Text

von v. 12–14, wie es scheint, folgendermassen: ***Und betet ihr zu mir, so werde ich euch hören; wenn ihr mich von ganzem Herzen sucht, so werde ich mich finden lassen für euch;*** auch in dem fernen Babylonien kann und werde ich eure Gebete erhören. Das ist ein so vernünftiger Text, dass er sich selber empfiehlt. Mit v. 11 erinnert er stark an Jes 55 6 ff.; die eine Stelle wird von der anderen beeinflusst sein: aber welche von beiden ist die ältere? Dtn 4 29 ist wohl jünger als beide. Der Zusatz im Anfang von v. 12 hat, wahrscheinlich ursprünglich am Rande niedergeschrieben, einen verdorbenen Text; für das ganz sinnlose וַהֲלַכְתֶּם lies etwa וְחַנֹּתְכֶם nach Jes 30 19. Der zweite Zusatz, v. 13ª, der übrigens eine sehr oft vorkommende Redensart enthält, ist Jes 65 24 nachgebildet. V. 13ᵇ ist mit den beiden ersten Wörtern von v. 14 zu verbinden, wie die LXX thut; letztere liest וְנִרְאֵתִי für וְנִמְצֵאתִי und mag damit das Ursprüngliche haben, da der MT durch Jes 55 beeinflusst sein kann. Im Übrigen ist v. 14 eine ganz gedankenlose Vermehrung; Jer schreibt ja an die Ältesten in Babylonien, kann Jahwe also nicht sagen lassen, dass er sie aus allen Völkern u. s. w. sammeln will. שׁוּב שְׁבוּת, wörtlich: eine Wendung wenden, bedeutet: jemandes Schicksal (zum Bessern) wenden; es hat an sich nichts mit Gefangenschaft oder Exil zu thun vgl. zu Hi 42 10. Mag in dem so gewonnenen Text des ersten Abschnittes des Briefes, v. 4ª 5–7 11–14 (LXX), noch allerlei auf Rechnung einer jüngeren Hand kommen, so darf man ihn im Ganzen wohl dem Baruch zuschreiben. In dem zweiten Abschnitt v. 15–23 bringt der Brief eine Auslassung über zwei Männer, Ahab und Zedekia, die sich in Babylonien als Propheten gerierten. Dies zweite Thema wird genauer behandelt in v. 15 21–23, was dazwischen steht, ist dem Briefe fremd. Der Übergang vom ersten zum zweiten Thema **15** ist nicht übermässig elegant: ***Dass ihr gesagt habt: Jahwe hat uns Propheten aufstehen lassen zu Babel*** — der Nachsatz folgt v. 21. כִּי kann natürlich nicht „denn" heissen, da dies Denn höchstens auf v. 8 9 folgen könnte, auch nicht „wenn" (= gesetzt, dass), denn man hat unter den Exulanten wirklich so gesagt, sondern nur „dass"; in dieser Bedeutung leitet es auch sonst Sätze ein, auf die ein Nachsatz gar nicht folgt (z. B. Gen 3 1) oder doch nur mit lockerem Anschluss. Folgt aber ein Nachsatz, so kann er natürlich nicht um volle fünf Verse vom Vordersatz entfernt sein, wie hier der Fall ist. Schon deswegen sind v. 16–20 wieder als jüngerer Einsatz zu betrachten. Die LXX hat den Passus noch nicht. Er beginnt gerade so wie die Einsätze v. 8 f. und v. 10. Er hat seinem Inhalt nach eigentlich nichts mit dem Briefe zu thun, obgleich sein Verf. sich bemüht hat, ihn mit letzterem in Verbindung zu setzen (v. 20), denn er handelt **16** von der in „dieser Stadt" zurückgebliebenen Bevölkerung und zwar in einer Weise, dass der Verf. entweder von Cap. 24 abhängig oder mit dessen Verf. identisch sein muss. Der Autor hätte es sich schon überlegen dürfen, ob die Gesandten Zedekias einen Brief von Jeremia mitgenommen hätten, der ihren König und sie selber auf's Schlimmste heruntermacht, ganz zu geschweigen der Geschmacklosigkeit, die er damit dem Jeremia selber aufbürdet. Wendet man ein, der Brief könne versiegelt gewesen sein, wie der Uriasbrief Davids — ein Uriasbrief wäre ja auch dieser Brief gewesen —, so mussten doch die Gesandten

seinen Inhalt in Babel kennen lernen und also erfahren, dass der Mann, dem sie einen Freundschaftsdienst zu erweisen glaubten, sie mitsamt ihrem Herrn in diesem Brief für „schauderhafte ungeniessbare Feigen“ erklärte, für Leute, die zum Gespött der ganzen Welt werden sollen. Natürlich giebt es trotzdem Kritiker, die von der comoedia absurda, die hier aufgeführt wird, nichts merken und „positive“ Argumente für die Echtheit des Passus beibringen können. Das „denn“ am Anfange von v. 16 ist gerade so sinnlos wie in v. 8–10; für die beiden אַל lies עַל. **17** wiederholt in der ersten Hälfte 24 10, in der zweiten 24 8. שְׁעָרִים ist ein übertreibender Zusatz, der eher dafür spricht, dass der Verf. nicht mit dem von Cap. 24 identisch ist, sondern ihn abschreibt. **18** wiederholt zunächst v. 17^a, um den Inhalt von 24 9 anschliessen zu können; der Schreibfehler, den der Verf. mit seinem Perf. הִדַּחְתִּים (statt des Impf.) begeht und der sich leicht daraus erklärt, dass für ihn die Zerstreuung schon seit Jahrhh. besteht, ist ein besonders starker Beweis für die Flüchtigkeit und Leichtfertigkeit, mit der die Späteren „Worte Jahwes“ fabricieren. **19.** תַּחַת אֲשֶׁר vgl. II Reg 22 17. Im Übrigen kommt ja jede Wendung dieses Verses zum Überdruss häufig im B. Jeremia vor, auch das eigentümliche Nachklappen des letzten Satzes: und doch hörten sie nicht (lies שָׁמֵעוּ für שְׁמַעְתֶּם). Der Schluss **20**, zwar teilweise auch noch Nachahmung (s. 24 5), soll diesen unglücklichen Einsatz mit dem Brief verbinden; wenn man nur wüsste, was hier das דְּבַר־יַהְוָה eigentlich bedeutet! Soll es die Weissagung über die Zurückgebliebenen sein, die nicht nach Babel „entsendet“, sondern in alle möglichen Länder „gestossen“ werden? Aber warum würde den babylonischen Juden so sehr eingeschärft, dass sie diese Weissagung hören? Sollten aber Jahwes Mahnungen und Lehren überhaupt gemeint sein, so ist der Plur. דִּבְרֵי nötig. Thatsächlich sind es die babylonischen Juden gewesen, die Jahwes Worte gehört und befolgt, die das Gesetz und damit das Judentum überhaupt gerettet haben; aber dass sie die übrigen Juden für schauderhafte Feigen erklären, ist nicht schön von ihnen. Mit **21** kehren wir zu v. 15 zurück. Dass ihr sagt, wir haben Propheten — *so spricht Jahwe über Ahab* u. s. w.: *siehe, ich übergebe sie in die Hände des Königs von Babel, und er wird sie schlagen vor euren Augen.* Der Text der LXX ist wieder kürzer als der MT; letzterer bringt noch die übliche Bemerkung der Ergänzer hinter den beiden Namen: „die euch in meinem Namen Lüge weissagen“, die gewiss nicht hierher gehört, ferner die Vatersnamen der beiden Propheten und den Namen Nebukadrezar, der hier einmal wieder sein richtiges r hat, endlich ein „Zebaoth, der Gott Israels“. Die Vatersnamen der beiden Propheten könnten als echt erscheinen, aber warum sollte die LXX sie ausgelassen haben? Wären es oft genannte Männer, so liesse es sich erklären, so aber ist es mir wahrscheinlicher, dass die Vorlage der LXX sie nicht gehabt hat. Möglich ist es, dass der MT eine Haggada bietet. Ein oder vielmehr zwei מַעֲשֵׂיָה und ein קליה (letzterer Name allerdings von den Punktatoren anders ausgesprochen) kommen Esra 10 21–23 unter denen vor, die fremde Weiber genommen hatten, und der Name קוֹלָיָה schmeckt sonderbar nach dem Fluch v. 22^b (קְלָלָה). Immerhin ist denkbar, dass die Drohung **22**, die beiden Namen sollen in der Gola Judas als Fluchwort

dienen, sich erfüllt hat und dass dabei auch die Vatersnamen der beiden Verfluchten ab und an mitgenannt und so einem Späteren bekannt wurden. Freilich setzt diese Annahme voraus, dass die Drohung in Erfüllung gegangen ist. Diese Annahme ist aber wohl erlaubt, denn mit unruhigen Nabis werden die Babylonier kurzen Prozess gemacht haben (vgl. noch zu יֶתֶר v. 1); auch wäre vermutlich der Abschnitt v. 21ff. gar nicht mitgeteilt oder später gestrichen, wenn die Drohung sich nicht erfüllt hätte. Ich meine sogar, die Hinrichtung des Ahab und Zedekia ist noch sicherer historisch, als der Brief mit seiner Weissagung, und wer es durchaus nicht glauben kann, dass Jer das Ende der Beiden vorhergesagt habe, sollte eher annehmen, dass die Sage von der Vorhersagung aus dem Ereignis selber herausgesponnen sei. Der Feuertod der beiden hat auf die Juden, die eine solche Todesstrafe nicht kannten, einen starken Eindruck gemacht. Nach dem Briefe haben die beiden den Tod verdient aus zwei Gründen **23**: erstens, weil sie Ehebruch trieben und damit eine „Thorheit in Israel", einen anstössigen Frevel, begingen, und zweitens, weil sie in Jahwes Namen redeten (streiche שֶׁקֶר nach der LXX), ohne von ihm beauftragt zu sein. Der Ehebruch wird von den Israeliten mit dem Tode bestraft (Dtn 22 22); da die Verbannten schwerlich das Recht der Todesstrafe besassen, so mögen sie bei den babylonischen Gerichten die Strafe beantragt haben. Dass die Chaldäer die beiden wegen des zweiten Vergehens bestraften, ist natürlich von vornherein unglaublich; aber es wäre möglich, dass die beiden Männer sich aufrührerischer Reden oder einer Lästerung der babylonischen Götter schuldig gemacht hätten. Bis zu Jeremias Briefe aber müssen sie nach v. 15 eine grosse Rolle gespielt und einen Anhang in der Gola gehabt haben. In dem Schlusssätzchen ist das Ktib הוידע nicht mit dem Qre in הַיֹּדֵעַ, sondern mit J. D. Michaelis u. a. in הוּ יֹדֵעַ (= הוּא י׳) aufzulösen: *dessen ich kund und Zeuge bin, spricht Jahwe.* Es sieht eigentlich danach aus, dass dies feierliche Zeugnis Jahwes (oder, was dasselbe sagt, seines Propheten) sich nur auf den Ehebruch bezieht, nicht auf die zweite Anschuldigung, die auch hier (wie v. 21) Zusatz sein könnte; ferner scheint in dem Sätzchen zu liegen, dass Jer sein Wissen von den sittlichen Vergehungen der Beiden nicht vom Hörensagen, sondern von Jahwe — oder wenigstens hauptsächlich von Jahwe — haben will, vgl. dazu 23 14.

Streicht man in v. 4–23 die jüngeren und jüngsten Zusätze, so bleibt ein einfacher Brief übrig, der von Baruch abgeleitet werden kann oder, wenn er seine gegenwärtige Form von jüngerer Hand erhalten haben sollte, sich doch auf Baruchs Angaben stützen wird; und mir scheint, dass man diese hier ebenso wie in Cap. 26—28 für historisch zuverlässig halten darf. Dann hat also Jer den Exulanten sagen lassen, dass sie sich getrost im fremden Lande einbürgern, zugleich aber an Jahwe festhalten sollen, der auch in der Fremde Gebete erhört. Der Gedanke, dass die Jahwereligion nicht an Jerusalem und Palästina gebunden ist, ist gewiss dieses grossen Mannes würdig und hatte eine grosse praktische Bedeutung. Hätten alle Juden die Meinung gewisser Männer gehabt, dass vom Tempel Religion und Heil abhange, so würde die Geschichte des späteren Judentums anders ausgefallen sein, als sie sich thatsächlich gestaltet hat: es wären nach dem Zusammenbruch Chaldäas alle Juden, die an ihrer Religion hingen, nach Palästina zurückgeströmt, die übrigen aber für ihr Volk und ihre Religion so vollkommen verloren gegangen wie die verbannten Nordisraeliten. Natürlich hat Jer nicht das einzige oder auch nur das Hauptverdienst daran, dass das Judentum ausserhalb Palästinas sich halten konnte;

die Hauptursache liegt darin, dass die Exulanten und die Flüchtigen das Gesetz und was mit ihm zusammenhing mitnahmen. Aber das Gesetz ist doch eigentlich für Palästina gegeben und auf den Tempel in Jerusalem zugeschnitten; dass der Naturzusammenhang zwischen der Jahwereligion und dem Lande Jahwes zwar nicht vernichtet, aber doch hinreichend gelockert wurde, um eine Jahwereligion ausserhalb Palästinas zu ermöglichen, ist die Folge der prophetischen Wirksamkeit gewesen, die in Jeremia gewiss reiner zum Ausdruck kam, als im Deuteronomium und im Priesterkodex. Deuteronomisch denken die Ergänzer, die gemeint haben, dem Briefe Jeremias durchaus Weissagungen der Rückkehr beigeben zu müssen. Haben sie schon das nicht sehr geschickt angestellt, so herrscht in

29 24–32 eine geradezu unüberbietbare Konfusion. Baruch hat, wie mir scheint, nur erzählt, dass ein Exulant Namens Schemaja auf den Brief des Jer hin ein Schreiben an einen Oberpriester am jerusalemer Tempel gerichtet und ihn aufgefordert habe, den Jer wegen seines Briefes gebührend abzustrafen, und dass Zephanja selber dies Schreiben dem Jer vorgelesen habe. Darin findet der Ergänzer nun eine treffliche Gelegenheit, wiederum ein Wort Gottes anzufertigen. Statt nun aber erst den Fall ordentlich zu erzählen und dann seine Dichtung von dem Wort Gottes an Jeremia und dessen Übermittelung an die Gola folgen zu lassen, stürzt er sich mit seinem Heisshunger mitten in die Sache, fängt gleich im Orakelton an, sieht sich dann genötigt, zu erzählen, und fängt darauf das Orakel wieder ganz von vorne an. Die Konfusion ist so ungeheuerlich, die Liederlichkeit eines solchen Verfahrens so unglaublich, dass man zu dem Urteil gedrängt wird, einen solchen Wirrwarr anzurichten ist ein Einziger gar nicht im Stande gewesen, es müssen sich zwei oder drei dabei geholfen haben, im MT sind der hilfreichen Hände noch mehr als in der LXX.

24 steht fast ebenso in der LXX. Hier beginnt schon die Konfusion: Jahwe sagt dem Jer vor, was er sagen soll; es wird aber ganz vergessen, vorher zu bemerken, dass Jahwe spricht; hat derjenige, der die jetzige Fassung herstellte, übersehen, dass vorher Jer redet und zwar brieflich und zu den Verbannten in Babylonien? und dass der Vorfall mit Schemaja in eine viel spätere Zeit fällt als das Vorhergehende, da dessen Schreiben an Zephanja dazwischen liegt? Man möchte annehmen, dass v. 24 die Verballhornung einer Überschrift ist: „Über (עַל) Schemaja, den Nechelamiten“. Das Gentilicium
נֶחֱלָמִי können wir nicht erklären; die LXX hat חֵילָמִי. Im MT wird 25
fortgefahren: „So spricht Jahwe u. s. w.: weil du in deinem Namen (שִׁמְכָה ungewöhnlich plene) Briefe geschickt hast an alles Volk, das in Jerusalem ist, und an Zephanja u. s. w.“ Nachher wird dieser Vordersatz vergessen, denn es folgt kein Nachsatz, sondern v. 29 die Notiz, Zephanja habe Jer den Brief vorgelesen. Hier geht alles durcheinander. Es kommt hinzu, dass v. 25 von mehreren Briefen und mehreren Adressaten redet, während v. 26–28 nur von einem Adressaten, v. 29 nur von einem Brief weiss. Die LXX hat v. 25 den Text: „ich habe dich nicht (das לֹא für das לֵאמֹר am Schlusse von v. 24) geschickt in meinem Namen, und zu Zephanja, dem Sohn Maasejas, dem Priester sage“ oder (statt „sage“) „also“ (לֵאמֹר). Obwohl dieser Text nicht ohne Weiteres brauchbar ist, so ist er doch viel besser als der hebräische. Je nachdem man die Überschrift v. 24 dem Baruch zuschreibt oder nicht, wird man den ursprünglichen Wortlaut von v. 25 beginnen lassen mit הוּא שָׁלַח oder mit וַיִּשְׁלַח; letzteres würde dann die Einsetzung des Namens v. 24 hinter diesem Verb bedingen. Auch liesse sich v. 24 und 25 zusammenziehen in: שְׁמַעְיָהוּ הַנְּ׳ שָׁלַח. Für בשמכה des MT, בשמי der LXX ist wohl בִּשְׁמוֹ zu lesen und dann nach der

LXX fortzufahren: אֶל־צ׳ ב־מ׳ הַכֹּהֵן לֵאמֹר, sodass der ursprüngliche Text lauten würde: *Aber Schemaja, der Nechelamit, schickte eine Botschaft im eigenen Namen an Zephanja, Sohn Maasejas, den Priester, mit folgendem Inhalt.* בִּשְׁמוֹ besagt, dass er nicht etwa im Auftrage der Ältesten handelte. Zephanja war nach 52 24 (=II Reg 25 18) bei der Einnahme Jerusalems stellvertretender Hoherpriester; ob er das auch hier ist, das kann man nicht wissen. Er wird ausserdem 37 3 21 1 erwähnt. Er ist nach **26** der Nachfolger Jojadas, von dem wir nichts wissen; hat Jahwe ihn dazu gemacht, so ist wohl seine Erhebung durch das heilige Los erfolgt und vermutlich nicht lange vorher; ob Jojada mit Tode abgegangen war oder das sogleich erwähnte Amt periodisch unter den höchsten Tempelbeamten wechselte, ist uns unbekannt. Das Amt ist, „ein Aufseher im Tempel (lies nach der LXX פָּקִיד בְּבֵית) über jeden Verrückten und Ekstatischen zu sein.“ Zephanja, vermutlich einer der drei „Schwellenwächter“ (52 24), die über Zulassung und Ausschliessung beim Tempel zu entscheiden haben, ist speciell damit betraut, solche Elemente zu überwachen, die neben dem organisierten Kultus die freien, undisciplinierbaren Triebe der Religion zum Ausdruck brachten, jene Menschen, die in Zungen redeten und „weissagten“ und ohne Zweifel nicht selten den regelmässigen Kult störten. Dabei war es gewiss oft schwierig zu unterscheiden, ob die Ekstatiker vernünftig oder verrückt waren, und musste unter Umständen, weil die Störung zu gross wurde, der vernünftige Schwärmer als Verrückter behandelt werden; wissen wir doch aus II Reg 9 11, dass sich die Nabis bisweilen wie Verrückte benahmen, und umgekehrt aus I Sam 21 13ff., dass Verrückte wie Nabis behandelt wurden. Die Stelle ist sehr wichtig als Beitrag für die Kenntnis des alten Gottesdienstes: verzückte Redner müssen nicht selten am Tempel aufgetreten sein, wenn ein besonderes Amt für ihre Beaufsichtigung eingerichtet war. Das inspirierte Reden, das auch das Urchristentum kennt, ist im Christentum und Judentum dem studierten Reden gewichen; schon Paulus schätzt als ehemaliger Schriftgelehrter und als geborner Theologe und kirchlicher Organisator das Reden, das andere erbaut, höher als das verzückte Stammeln; und in 23 9ff. sahen wir einen Vertreter der Thora, gleichsam einen geistigen Schwellenwächter, gegen die Ekstatiker mit dem klaren Wort Jahwes kämpfen. Schemaja aber drückt sich mit seiner Zusammenstellung des Verrückten und des Verzückten (selbstverständlich ist das kein Hendiadyoin) recht boshaft aus. Es ist an sich klar, dass die Tempelaufsicht verschieden zu verfahren hatte gegen einen wirklich Verrückten, der sich plötzlich mit Reden, Geberden und Handlungen in den Kultakt mischte, und gegen einen Nabi, der exaltiert, aber vernünftig redete und nur durch den Inhalt seiner Rede lästig wurde. Ersterer war in die Zwangsjacke zu stecken, letzterer polizeilich oder kriminell (Cap. 26) zu bestrafen und nur dann als Verrückter zu behandeln, wenn er von einem solchen nicht zu unterscheiden war. Schemaja stellt den Jer in eine Linie mit unzurechnungsfähigen Menschen; das ist viel widerwärtiger als der Angriff auf Jeremias Leben, von dem Cap. 26 erzählt. וְנָתַתָּה (ungewöhnlich plene) setzt den Infin. fort: dass du ihn legst. צִינֹק, Halseisen, nur hier. **27.** Hat Zephanja die Verrückten und Ekstatischen zu überwachen, so hätte

er doch auch den Jer von Anathot „schelten“ sollen; גָּעַר ist natürlich nur ein verhüllter Hinweis auf die Zwangsjacke. „Der euch, bei euch, den Nabi spielt“ vgl. zu 26 20. Zu dem Dag. dirimens in עֲנַּתֹתִי s. GES.-KAUTZSCH[26] § 20 h. **28.** „Denn darum“ ist volkstümliche Verkürzung für: das sage ich darum, weil; v. ORELLI übersetzt gut: hat er ja doch. Die LXX hat dafür eine doppelte Übersetzung; in der einen giebt sie עַל־כֵּן wieder mit „während dieses Monats“, ist das eine Umschreibung von עַד־כֵּן? Indem nun Schemaja das angeben will, wofür Jer als ein Verrückter in Stock und Halseisen gesteckt werden sollte, citiert er den ersten und wichtigsten Satz aus dessen Briefe v. 5 und fügt aus dem Eigenen hinzu: אֲרֻכָּה הִיא, „etwas Langedauerndes ist es“, nämlich der Aufenthalt in Babylonien. Von 70 Jahren weiss Schemaja nichts, sonst hätte er das nicht unerwähnt gelassen. Jeremias Rat, dass die Exulanten Häuser bauen und Bäume pflanzen (die Gärten sind Baumgärten) sollen, scheint ihm verrückt und strafwürdig, sie sollen sich bereit halten zur Heimkehr. Er hat dieselbe Meinung wie Hananja Cap. 28, er glaubt, die Vernunft, den Patriotismus und die wahre Anhänglichkeit an Jahwe zu vertreten. Wunderbar genug, dass sogar die Verbannten so fest an die Rückkehr glaubten! Für uns ist dieser Einblick in die Äusserungen der damaligen „öffentlichen Meinung“ sehr interessant. Wenn Schemaja auch in der Darstellung Baruchs nicht als Nabi auftritt — nur der Ergänzer behandelt ihn so — so ist doch der Nabi Hananja sein Bundesgenosse und der Nabi Jeremia sein Hauptgegner. Die Propheten reden ein entscheidendes Wort in der Politik mit. Wir sehen hier in eine uns fremde Welt hinein; nur im ersten Jahrh. der Reformation finden wir etwas Ähnliches bei den Schwarmgeistern, später üben die geistlichen Körperschaften und Synoden oft noch einen grossen Einfluss auf die Politik aus, aber ohne Inspiration, dann hört auch das auf, wenigstens in der äusseren Politik. Unsere heutigen Nabis sind zwar ebenso inspiriert und ebenso uneinig, wie jene alten Stimmführer der öffentlichen Meinung, aber sie sind zu aufgeklärt, um sich von Gott inspirieren zu lassen. **29.** Zephanja liest selber dem Jer den Brief vor; er ist auf seiner Seite, wenn nicht aus religiösen, so doch aus politischen Gründen.

Wahrscheinlich hat Baruch nichts weiter von dem Konflikt zwischen Jer und Schemaja erzählt. Wenn in Cap. 28 Jer dem Hananja baldigen Tod ankündigt, so folgt doch daraus nicht, dass er auch dem Schemaja mit ähnlichen Drohungen müsse zu Leibe gegangen sein; er kündigt an, was er vorhersieht, und schweigt, wenn er keinen Anstoss zum Reden erhält. Jedenfalls erscheint das, was v. 30–32 noch folgt, nach Sprache und Inhalt so durchaus als ein Ergänzerprodukt, dass man es bei der Rekonstruktion der alten Quelle ganz aus dem Spiel lassen muss.

30. Der Schreiber dieses Verses kann v. 24 25 in ihrer gegenwärtigen Form nicht gekannt haben. Das Wort Jahwes ergeht augenscheinlich nach und in Folge der Vorlesung des Briefes. **31.** Man erfährt nicht, wie es nach Babel übermittelt werden soll. Jenen Brief hatte Jer durch gute Gelegenheit nach Babel gelangen lassen können v. 3; der Ergänzer thut so, als ob eine Botschaft nach Babel für Jer ein Leichtes gewesen sei, vgl. die erbauliche Geschichte von dem Linnengürtel 13 1 ff. Die Botschaft ergeht an die „ganze Gola“, vgl. zu v. 1. Lies אֶל für עַל und עַל für אֶל. V. 31ᵇ ist Nachahmung von

28 15; es ist ja von Schemaja gar keine Weissagung, auf die das Volk hätte vertrauen können, berichtet. Ebenso soll 20 6 Paschchur „geweissagt" haben, obwohl er kein Wort spricht. **32.** Die Drohung selber bewegt sich in bekannten Redensarten und ist handgreifliche Nachahmung von 22 30 (und 17 6), noch dazu eine recht gedankenlose, denn dass Schemaja die Aufhebung des Exils nach 60 Jahren nicht mehr erlebt, ist kein fürchterliches Unglück, wenn er nicht zur Zeit des Konflikts noch ein Kind war. Auch keine Nachkommen wird er haben, weil er so ungeduldig auf die Rückkehr erpicht war und sich gegen Jer in seiner Ungeduld unartig benahm. Wie viel jüdische und christliche Familien hätten nach diesem Grundsatz aussterben müssen! Gegen apokalyptische Zukunftsbestimmungen sich nicht verfehlen zu dürfen, das ist ja fast noch schlimmer, als sich Gesetzen und Dogmen unterwerfen zu müssen! יֹשֵׁב ist in der LXX vielleicht nur durch Versehen ausgefallen, da seine Konsonanten mit denen des vorhergehenden und des folgenden Wortes identisch sind. Der Schluss von v. 32 ist, wie die LXX zeigt, wieder zugesetzt, gewiss von derselben Hand wie in 28 16.

Cap. 30 31 (LXX: 37 38)

sind durch eine oder vielmehr zwei Überschriften zusammengebunden und bilden einen selbständigen Abschnitt (wenn nicht sogar ein ursprünglich selbständiges Büchlein), der von der Wiederherstellung Gesamtisraels handelt. Unsere gewöhnlichen Ergänzer haben sich zwar auch hier eingemischt, aber im Allgemeinen zeigen doch beide Kapitel einen neuen Charakter, der freilich zum Teil durch den Inhalt bedingt ist, aber nicht allein durch ihn. Dieses Tröstungsbüchlein zerfällt in eine grössere Zahl, nach meiner Meinung in sieben Perikopen, die mit „so spricht Jahwe" beginnen, erst gewöhnlich das gegenwärtige oder bevorstehende Unglück schildern, dann aber in Verheissungen auslaufen, vornehmlich im Tone Deuterojesaias, doch nicht ohne bemerkenswerte eigene Züge. Und zwar sind hier wieder echte Strophen Jeremias eingestreut und bilden sogar, allerdings überwuchert von Zusätzen, den Kern des Büchleins. Als Ganzes ist aber das Büchlein sehr jung. Von den beiden Überschriften ist die erste, die sich zu einer Art Vorwort erweitert,

30 1–3, vermutlich erst vorgesetzt, als das Büchlein dem Buch Jeremia endgültig einverleibt wurde. Es sind übrigens unstreitig dabei allerlei Schiebungen vorgekommen, denn das Büchlein sollte ja eher hinter Cap. 25 oder bei Cap. 46—51 stehen. Vielleicht hat es wirklich einmal hinter Cap. 25 gestanden und ist erst nachträglich durch die Einschiebung von Cap. 26—29 davon getrennt worden. Die Überschrift im engeren Sinn **1** lautet genau so wie (im MT) 7 1 11 1 18 1 21 1 (32 1 34 1 u. s. w.). Dann erhalten wir **2** die in eine Aufforderung Jahwes an Jer gekleidete Angabe, dass Jer „alle die Worte, die Jahwe zu Jer redete" in ein Buch geschrieben habe. Jahwes Aufforderung wird **3** damit motiviert, dass Tage kommen, wo Nordisrael und Juda wieder in das Land der Väter zurückkehren und es in Besitz nehmen. Zum Verständnis dieses Vorworts muss man wohl erst über diese Motivierung ins Klare kommen. Will der Verf. sagen, dass das Buch (v. 2) bestimmt ist zur Lektüre der heimgekehrten Nordisraeliten und Judäer? Doch wohl nicht; denn wenn man auch bei der schriftstellerischen Qualität der Ergänzer kein Gewicht auf den Inhalt von Cap. 30f. legen darf, der nach der Rückkehr an-

tiquiert wäre, so hätte doch der Verf. von v. 1-3 das Büchlein nicht veröffentlicht, wenn es erst für jene noch ausstehende Wendung bestimmt wäre. Also scheint v. 3 sagen zu wollen: es giebt ausser den Unheilsdrohungen Cap. 1—25 auch Glücksverheissungen des Jeremia, die das jüdische Volk ebensowohl kennen muss, wie jene; damit es sie kennen lernt, muss Jer alle Worte, die Jahwe zu ihm geredet hat, aufschreiben, nicht blos Cap. 1—25; erst dann ist die Weissagung vollständig. Der Verf. hätte aber die Bemerkung v. 2 3 gewiss nicht für nötig gehalten, wenn nicht Cap. 1—25 schon ein einigermassen selbständiges, vielleicht schon in die Öffentlichkeit gebrachtes Buch gebildet, wenn er selber nicht das Gefühl gehabt hätte, das Auftreten eines Nachtrages erklären zu müssen. Cap. 1—25 sind, sagt er, wohl die dem Jer zunächst an seine Zeitgenossen aufgetragenen Worte, aber es sind noch nicht alle Worte Jahwes; Jahwe will, dass man alles erfahre, auch das, was nach dem Untergang des Volkes geschehen wird, „denn es werden Tage kommen, wo Jahwe die Wendung herbeiführt u. s. w.“ Der Verf. mag schon vorher solche Stellen, die von jenen kommenden Tagen reden (vgl. 23 5 ff. 3 18), in Cap. 1—25 hineingesetzt haben, aber das hat ihm nicht genügt, jetzt bringt er ein besonderes Tröstungsbüchlein, wo man alle Glücksverheissungen Jeremias beisammen hat. Da das Büchlein echte Jeremiastrophen enthält, so ist wohl möglich, dass diese vorher in Cap. 1—25 schon gestanden haben, nun aber erst von dem Verf. von 30 1-3 zusammengestellt und vermehrt worden sind, ähnlich wie die Abschnitte über die Könige 21 11—23 8 und über die Propheten 23 9-40. Ein anderer selbständiger Nachtrag ist dann Cap. 46—51. Der Verf. von 30 1-3 wird die Nachrichten, die Cap. 36 über Jeremias Schriftstellerei bringt, wohl kennen, aber er nimmt keinen Bezug auf sie; vielleicht war damals, als er schrieb, Cap. 36 und seine Umgebung noch nicht mit dem Buch der „Worte Jeremias“ vereinigt. Die zweite Überschrift,

4: ***Und das sind die Worte, die Jahwe geredet hat über Israel und Juda,*** klingt insofern auffällig, als doch Cap. 1—25 (ebenso auch Cap. 26—29, 32—45) auch von Israel und Juda reden. Sie kann also nicht den Zweck haben, Cap. 30 31 gegen Cap. 1—25 abzusetzen, denn dann hätte statt des Volkes die glückliche Endzeit als Gegenstand der Rede bezeichnet werden müssen. Vielmehr scheint mir diese Überschrift Cap. 30 31 gegen die Weissagungen über andere Völker abheben zu wollen, also gegen Cap. 46—51. Die Weissagung über Israel und die über die Heiden verhalten sich ja in der späteren Eschatologie zu einander wie zwei Hälften eines Ganzen; Cap. 30 f. einerseits und Cap. 46 ff. andererseits stehen wahrscheinlich von Anfang an in einer gewissen Beziehung zu einander, mag die Abfassung beider Abschnitte ein und demselben Autor zuzuschreiben sein, oder mag die Abfassung des einen die des anderen zur Folge gehabt haben. Nach meinem ganz subjektiven Eindruck sind zuerst nach dem mehr oder weniger vollständigen Abschluss von Cap. 1—25 die Heidenorakel Cap. 46—51 verfasst und ist dann gefühlt worden, dass das nicht alle Worte Jeremias sein und bleiben könnten, dass die Heidenorakel durch die Weissagung über das Jahwevolk ergänzt werden müssten; derjenige Autor, der sich dieser Aufgabe unterzog, nahm aus Cap. 1—25 die für ihn brauchbaren Strophen Jeremias heraus und verarbeitete sie mit anderem und eigenem Ma-

terial zu Cap. 30 31 und rechtfertigte dann die Einsetzung von Cap. 30 f. (und Cap. 46 ff.) in das Jeremiabuch durch 30 2. Für die beiden אֶל ist nach der LXX עַל zu lesen. Der erste Abschnitt,

30 5–11 schildert den grossen Tag Jahwes, der auch Jakob in grosse Not bringt, aus der er aber gerettet wird v. 5–7; dann wird sein Joch zerbrochen, der Messias erscheint, Jakob wird heimgeführt und wohnt ruhig, die Völker, unter denen er jetzt lebt, werden vernichtet v. 8–11. Die erste Hälfte, v. 5–7, ist ein Gedicht im jeremianischen Metrum, aber nicht von Jeremia verfasst. Wahrscheinlich ist es aber auch nicht von dem Autor von Cap. 30 31 geschrieben, da dieser es

5 irrtümlicher Weise Jahwen in den Mund legt, während der Dichter spricht. Das כִּי am Anfang liesse sich hier zur Not erklären als v. 4 explicierend, aber an anderen Stellen ist es lästig; vielleicht ist כִּי כֹה aus כָּכָה entstanden, die LXX hat einfach οὕτως (blosses כֹּה giebt sie meist mit τάδε wieder). *Einen Laut des Bebens hörten wir, Schrecken ohne Frieden;* **6**ᵃ *Fraget doch und sehet, Ob ein Mann gebiert?* Subjekt von שָׁמַעְנוּ ist der Dichter und alle die, die den grossen Tag v. 7 erleben werden, den der Dichter im Geist vorher erlebt; die LXX hat תִּשְׁמְעוּ, wahrscheinlich deswegen, weil Jahwe angeblich redet; aber v. 6ᵇ zeigt, dass der MT im Recht ist. חֲרָדָה und פַּחַד bedeuten objektiv das, was Beben, Furcht hervorbringt. Das zweite Distichon ahmt den jeremianischen Stil nach vgl. z. B. 5 1. Aber es stammt von einem jungen Dichter, denn יָלַד wird hier ausschliesslich in dem Sinn gebären gebraucht („zeugen“ wäre also הוֹלִיד s. zu 16 3), während die älteren Schriftsteller es auch für „zeugen“ gebrauchen, also auf die Frage des Dichters, ganz wider dessen Erwartung, mit einem verwunderten Ja antworten würden. Die zweite Strophe **6**ᵇ erklärt das wunderliche Bild der ersten: *Warum sehe ich jeden Mann Mit den Händen an den Hüften Und sind verwandelt alle Gesichter Zur Leichenblässe,* eigentlich: zu gelblicher, grünlicher Farbe. כַּיּוֹלֵדָה, in der LXX fehlend, ist eine Glosse, die nach v. 6ᵃ höchst überflüssig war. Die Vorlage der LXX hat noch eine andere Glosse: „wegen der Furcht werden sie Kreuz und Hüfte halten“, wobei aber der griechische Übersetzer abenteuerlicher Weise das חֲלָצַיִם als הַצָּלָה, Rettung, missversteht. **7.** *Wehe, denn gross ist jener Tag, Ganz ohne gleichen! Und Zeit der Drangsal ist's für Jakob, Doch wird er daraus gerettet.* Das erste Distichon ahmt Jo 2 11 3 4 nach (vgl. noch Mal 3 23 Zph 1 14 Jes 13 6 9), wie überhaupt die ganze Schilderung von Jo 2 und Jes 13 abhängig ist. Zu מֵאַיִן vgl. zu 10 6. Im zweiten Distichon kommt endlich der Dichter auf „Jakob“ zu sprechen, wie die späteren Schriftsteller gern die ganze Judenheit in und ausser Palästina nennen (vgl. zu Ps 59 14). Jenes grosse Weltgericht bringt auch den Juden Not, die ja mitten unter den Völkern wohnen, aber die Juden werden heil davonkommen. Der Gedanke ist derselbe, der etwas weitläufiger Jes 26 20—27 1 12 13 ausgeführt wird. Das Gedicht ist frühestens im 3., eher im 2. Jahrh. entstanden; es ist nichts weniger als bedeutend, aber vollkommen klar, und der Nebel, über den ein Erklärer klagt, ist nicht auf der Seite des Dichters. Für die Fortsetzung v. 8 ff. muss sich der Autor von Cap. 30 31 nach anderem Material umsehen. Schon das „an jenem Tage“ verrät, dass **8** aus dem Buch Jesaia stammt, nämlich aus Jes 10 27 14 25. Nach der LXX ist zu lesen צַוָּארוֹ und מוֹסְרוֹתָיו. Auch in v. 8ᵇ, der

mit v. 9 eng verbunden sein sollte, hat die LXX den besseren Text, indem sie בו weglässt: „und nicht werden sie (Jakob) länger Fremden dienen, sondern **9** Jahwen, ihrem Gotte, und David, ihrem Könige“. Das Joch wird nicht näher bezeichnet; es ist nicht die Seleucidenherrschaft allein gemeint, sondern die Herrschaft der Heiden (und ihrer Götter) überhaupt, da der Verf. die gesamte Judenschaft aller Länder im Auge hat. Der Vers erinnert an Hos 3 5, welche Stelle ebenfalls sehr jung ist, in seinem Schluss ausserdem an Jer 23 4f. Wie diese messianische Weissagung gemeint ist, lässt sich nicht genau feststellen. An sich wäre nicht unmöglich, dass der Verf. an die Hasmonäer denkt, die die davidischen Erwartungen auf sich bezogen (s. die Schlussbemerk. zu Ps 89), aber der ganze Zusammenhang erinnert noch mehr an Deuterosacharja und dessen Erwartungen des messianischen Reiches und des Weltgerichts. Wie bei v. 9, so muss man nicht minder bei **10 11** an 23 1–6 denken. Auch hier die Verheissung, dass Jakob sich künftig nicht mehr fürchten soll (23 4), dass er, aus der Zerstreuung zurückgekehrt (23 2), ruhig und sicher wohnen wird (23 6). Die beiden Verse finden sich mit ganz geringen Abweichungen auch 46 27 28; die LXX hat sie nur Cap. 46, nicht hier, aber nur deshalb, weil bei ihr Cap. 46 vor Cap. 30 kommt, denn sie lässt auch sonst die Dubletten weg. Der Text ist hier etwas besser als 46 27f. Jakob wird Jahwes Knecht genannt, wie bei Deuterojesaia (Jes 41 8 u. s. w.), von ihm ist auch sonst mehreres entlehnt, das „fürchte dich nicht“, das „denn ich bin mit dir“ (41 10 43 1), der Ausdruck מושיע (45 21). Anderes berührt sich mit Stellen des Jeremiabuches vgl. 15 20 5 10 18 4 27 10 24. מֵרָחוֹק v. 10 muss nach dem parallelen Gliede die fernen Länder bezeichnen, wo die Juden in der Zerstreuung v. 11 leben. Die Juden werden am jüngsten Gericht, das sich hier wie in 25 31 ff. über die ganze Erde erstreckt und nicht etwa bei Jerusalem abgehalten wird, überall gerettet, wo sie auch sein mögen, denn Jahwe kann sie zwar nicht als schuldlos gelten lassen, straft sie aber nur nach Billigkeit; die heidnischen Mitbewohner der Länder hingegen werden ganz vernichtet, sie haben ja „Jakob gefressen“ (10 25), wie in dem zweiten Abschnitt,

30 12–17, weiter ausgeführt wird. Hier erhalten wir zuerst wieder ein Gedicht im jeremianischen Metrum über die unheilbare Wunde, die die בַּת־עַמִּי empfängt v. 12–15, dann eine Bedrohung der Völker, die Israel gefressen haben, und die Verheissung, dass Israels Wunde heilen wird v. 16f. Das Gedicht v. 12–15 ist aber diesmal der Art, dass man es getrost dem Jeremia zuschreiben darf; die Zusätze des Autors sind ungeschickt angefügt. In den einführenden Worten

12 ist wieder nach der LXX כָּכָה zu lesen, s. zu v. 5. In diesem Gedicht ist, wenn man dem Text trauen darf, Jahwe wirklich der Redende. Der Anfang ist verderbt; das אָנוּשׁ des MT verträgt sich nicht mit dem folgenden Dativ, auch ist der Stichos zu kurz. Was die LXX mit ihrem ἀνέστησα oder ἀνέστησαν übersetzt haben will, ist schwer zu sagen, vielleicht eine Form von נָשָׂא. Da auf jeden Fall etwas ausgefallen ist, so ergänze ich das ל vor שִׁבְרֵךְ, das vielleicht eine Abkürzung vorstellt, zu לְפָנַי: *Heillos vor mir ist deine Zerschmetterung, Schlimm deine Wunde.* Das zweite Distichon **13** lautet: *Keine Heilmittel giebt's für das Geschwür, Keine Vernarbung für dich.* Lies אֵין לַמָּזוֹר; es ist klar, dass דָּן דִּינֵךְ, einer, der deinen Prozess führt, nicht in den Zu-

sammenhang passt; vgl. ausserdem die Nachahmung in 46 11. **14.** *All deine Buhlen vergessen dich, Fragen nicht nach dir, Denn mit feindlichem Schlage schlug ich dich, Mit grausamer Züchtigung.* Was in v. 14b noch folgt, ist Dublette zu v. 15b. Die Buhlen können die Baale, aber auch fremde Völker sein; letzteres ist wahrscheinlicher. Obwohl Jer in Perfekten spricht, ist auch hier die Katastrophe als zukünftig zu denken. Nach Jerusalems Zerstörung hatte Jer anderes zu thun, als Klagelieder zu dichten; er hätte damals auch schwerlich an die „Buhlen“ gedacht. **15.** *Was schreist du* (lies תִּזְעֲקִי) *über die Zerschmetterung, Dass heillos dein Schmerz sei? Wegen deiner grossen Sündenschuld That ich dir dies an.* Für שִׁבְרֵךְ liest man wohl besser שֶׁבֶר כִּי. Das zweite Distichon ist zu lang; vielleicht ist einfach עֲוֹן חַטֹּאתַיִךְ zu schreiben; das Mehr ist nach 5 6 zugesetzt. Das Gedicht dem Jer abzusprechen, hat man keinen Grund; jedenfalls gehört es nicht dem Autor von Cap. 30 31, dem die Anknüpfung seiner Fortsetzung **16** gar nicht gut gelingt. Das Gedicht redet von der verdienten Bestrafung Israels, der Autor aber will trösten. Er hört aus dem Gedicht nur das Wort von der Grausamkeit des feindlichen Schlages heraus und glaubt, so fortfahren zu dürfen: „darum sollen alle, die dich fressen, gefressen werden“. In ähnlicher Weise sind bisweilen im Buch Jesaia die Tröstungen der Späteren an Jesaias Drohungen angehängt; vgl. besonders Jes 30 18, wo ebenso unpassend mit לָכֵן fortgefahren wird. V. 16a erinnert mit seiner ersten Hälfte an 10 25, mit der zweiten an 22 22, v. 16b an Jes 17 14. שֹׁאסַיִךְ des Ktib ist eine aramaisierende Form statt שֹׁסַיִךְ; das Qre will שׁוֹסַיִךְ s. Ges.-Kautzsch[26] § 67 s. **17.** „Denn ich lasse eine frische Fleischschicht dir (auf die Wunde) kommen“ vgl. 8 22b. In v. 17b scheint צִיּוֹן הִיא, „Zion ist gemeint“, eine Glosse zu sein; der Satz lautet: „denn eine Verscheuchte nennt man dich, nach der niemand sucht“, ein versprengtes Lamm, um das sich kein Hirt kümmert. Der dritte Abschnitt

30 18—31 1 beginnt ebenfalls mit einem Gedicht 30 18-21β, das in dreihebigen Vierzeilern abgefasst ist, jedoch nicht erst vom Unglück handelt, sondern sofort mit der Tröstung einsetzt. Ob der Autor es entlehnt oder selbst verfasst hat, lässt sich nicht entscheiden; jedenfalls ist es jung und hat mit Jer nichts zu thun. Es erinnert an die Einsätze in Jes 29 und 30, spricht aber auch von dem Herrscher der jüdischen Volksgemeinde, ohne dessen Abkunft von David zu erwähnen. Wahrscheinlich denkt der Autor dabei an die makkabäischen Hohenpriester und Fürsten, da er in seinem Zusatz v. 21γδ besonders hervorhebt, dass der Herrscher das Recht haben werde, sich Jahwe zu nähern. Die weiteren Zusätze 30 22-31 1 sind wohl noch nachträglich vermehrt.

18. *Siehe ich wende das Geschick der Zelte Jakobs, Und seiner Wohnungen erbarme ich mich, Und gebaut wird werden die Stadt auf ihrem Schutthügel Und der Palast auf seinem gebührenden Platz hausen.* Die LXX scheint אָהֳלֵי nicht gelesen zu haben und schreibt „seine Gefangenschaft“ für „seine Wohnungen“, sowie „Volk“ für „Palast“. מִשְׁפָּט muss wohl wegen des Parallelismus mit תֵּל den Platz bedeuten, auf den der Palast ein Recht hat; im Sinne „rechtlicher Anspruch“ kommt es öfter vor. Das „Wohnen“ wird vom Palast ausgesagt wie sonst von Städten. Die Strophe scheint die Verwüstungen zu meinen, die der syrische Krieg hervorbrachte. **19.** *Und es wird erklingen aus ihnen,* aus Stadt und Palast, *Jubel Und* [laut werden] *die Stimme der*

Scherzenden, Und ich werde sie vermehren, dass sie nicht wenig sind, Und sie ehren, dass sie nicht gering sind. Zum dritten Stichos vgl. 29 6 10 24. Für יְצָא wäre יָצְאָה zu erwarten. Im zweiten Stichos mag am Schluss ein יִשָּׁמַע ausgefallen sein. **20 21**$^{\alpha\beta}$. *Und seine* (Jakobs) *Söhne werden sein wie in der Vorzeit, Und seine Volksgemeinde wird vor mir festbegründet stehen; Und sein Vorsteher wird aus ihm selbst stammen Und sein Herrscher aus seiner Mitte hervorgehen.* Das Volk wird wieder frei und gross dastehen wie in der Zeit des Mose und David. Dass der Dichter sich aber das Volk nach nachexilischer Art denkt, zeigt der Ausdruck עֵדָה, der besonders im Priesterkodex vorkommt und das Volk wesentlich als religiöse Gemeinde, als ἐκκλησία hinstellt. Die Wendung „fest begründet sein oder werden“ ist besonders in den Psalmen häufig. Es fällt auf, dass der Verf. den Herrscher mit dem Ausdruck bezeichnet, der in den späteren Schriften (Neh, Chr, Psalmen) für die Notablen der Gemeinden gebraucht wird, aber das Wort König vermeidet. Vielleicht erwartet er die Aufrichtung des Königtums noch nicht für die nächste Zeit. Es giebt zwar in der nachexilischen Literatur eine Strömung, die das irdische Königtum nicht für die beste und richtigste Form der Theokratie hält, sondern von ihm Willkürherrschaft und weltliches Regiment befürchtet (I Sam 8 und 12), und die antihasmonäischen Schriftgelehrten und Pharisäer wünschen, dass die Herrschaft von dem Unheilsthron auf die Gerechten, d. h. auf sie selber übergehen möge (s. zu Ps 94 12 ff.). Aber unser Verf. spricht ja v. 9 von „David“. Er hat wohl die Zeit eines Alexander Jannäus noch nicht erlebt. Er begnügt sich aber mit dem, was bei der Proklamierung des Simon zum Fürsten und Hohenpriester des freien Volkes erreicht war; herrscht nun doch über Jakob nicht mehr ein fremder König, sondern ein geborener Jude. V. 20^{b}: „ich werde alle seine Bedrücker bestrafen“, unterbricht den Zusammenhang und zerstört das Versmass, ist daher als Zusatz zu streichen. Damit ist das Gedicht zu Ende, denn was in **21** noch folgt, ist ohne Rhythmus und Stichenmass. Sachlich setzt es aber das Gedicht mit Verständnis fort: Jahwe wird den Vorsteher der Volksgemeinde selber zu sich herzutreten und nahen lassen, d. h. er wird ihn selber zum Hohenpriester ernennen (Ps 110). Um aber die Notwendigkeit und die Bedeutung einer solchen göttlichen Berufung hervorzuheben, fügt er hinzu: *denn wer ist der, der sein Herz verpfändet, sich mir zu nahen, spricht Jahwe?* „Sein Herz verpfänden“ kann nur bedeuten: sein Leben daran wagen. Der Sinn ist also: wer wird es wagen dürfen, den Hohenpriester zu spielen, wenn ich ihn nicht will? er muss doch wissen, dass er dann unfehlbar zu Grunde geht. So kann nur ein Autor schreiben, der illegitime Hohenpriester und zugleich ihren Untergang erlebt hat, der von Jason, Menelaus und Alkimus weiss. Der griechische Übersetzer, der naturgemäss den Wirren, die die palästinensische Judenschaft in der ersten Hälfte des 2. Jahrh.s heimsuchten, ferner steht, bezieht diesen Zusatz des Autors unrichtig auf das ganze Volk, statt auf den Priesterfürsten. **22** ist zu streichen; der Vers fehlt in der LXX, nimmt 31 1 vorweg und redet das Volk in der 2. p. an, von dem sonst immer in der 3. p. geredet wird. **23. 24** = 23 19 20 s. d. Da unser Autor so zu sagen principiell ältere Sprüche und Dichtungen zusammenstellt,

die er nur ab und an ergänzt, so hat man keinen Grund, die Verse, die in Cap. 23 nicht passen, hier zu beanstanden. Die „Gottlosen“, die schlechten Elemente in der Judenschaft (vgl. I Mak 9 73), müssen erst durch den grossen Gottessturm beseitigt werden, bevor die vollkommene Zeit kommen kann. Ist das aber geschehen, dann wird nach **1** in Cap. 31 Jahwe „zum Gott für alle Geschlechter (die LXX hat nur: das Geschlecht) Israels und sie ihm zum Volk werden“, dann wird die Diaspora der Juden und der Nordisraeliten zu Einem Jahwevolk vereinigt sein vgl. die junge Stelle Hos 2 1-3. Die Juden gehören ja schon jetzt, wo sie auch leben mögen, Jahwen an, aber nicht in ihrer Gesamtheit als staatlich organisierte Nation; das AT kann sich aber die vollkommene Religion nur auf der Grundlage eines staatlich organisierten Volkswesens denken, dessen Verfassung eben die Religion ist. Das ältere Christentum denkt im Grunde ebenso, und diese Vorstellung hat dem „Heidenchristentum“ mindestens ebenso viel Schwierigkeiten in den Weg gelegt, als die jüdische Eitelkeit und die gesetzlichen Vorurteile der Judenchristen, hat dann später die römische Theokratie geschaffen; eigentlich hat sich erst im letzten Jahrh. die Religion vom Staat loszulösen begonnen. Der vierte Abschnitt,

31 2–6, besteht aus einem einzigen Gedicht im jeremianischen Versmass, das die Wiederherstellung Israels verheisst, besonders Nordisrael hervorhebt, aber es mit dem Zion verbunden denkt. Ich stehe nicht an, es dem Jeremia selber zuzuschreiben. Denn man merkt in dem Gedicht nichts von dem Vorhandensein einer samaritanischen Gemeinde oder auch nur jener Elemente, die noch vor deren Gründung der jerusalemischen Gola soviel Beschwerden machten. Andererseits wissen wir von Baruch (41 4 ff.), dass schon zur Zeit Jeremias Männer von Samaria, Sichem, Silo das Heiligtum in Jerusalem aufzusuchen pflegten. Es ist nicht gerade wahrscheinlich, dass Jer in das 36 1 ff. erwähnte Buch solche Gedichte wie dieses aufgenommen hat, da er den Judäern ins Gewissen reden wollte, doch könnte es in den Vermehrungen des Buches (36 27 ff.) gestanden haben. Vielleicht ist es in der früheren Periode Jeremias verfasst, etwa in der Zeit, als 3 21 ff. entstand. Die erste Strophe

2 übersetze ich: ***So spricht Jahwe: es hat gefunden Huld in der Wüste das Volk, Die Schwertentronnenen sind gegangen, Zur Ruhe zu kommen.*** Hier gehört die stereotype Einleitung der Abschnitte „so spricht Jahwe“ zum ursprünglichen Gedicht. Das Volk, sagt der Dichter, hat bisher in der Wüste wandern müssen, es war eben aus seiner מְנוּחָה, seinem Lande, vertrieben. Gehört das Gedicht in die ältere Periode Jeremias, so könnte er auch hier von Hosea beeinflusst sein, nämlich von dessen Meinung, dass das Volk in die Wüste zurückmuss Hos 2 16. Das zweite Distichon geht nur bis להרגיעו. Mit diesem Wort ist nichts Rechtes anzufangen; nach der Punktation müsste man übersetzen: um es zur Ruhe zu bringen. aber man wäre dabei in Verlegenheit um ein passendes Subjekt. Ich schlage vor zu lesen לְהֵרָגֵעַ, beruhigt zu werden, vgl. 47 6; der Sinn ist: nicht mehr in der Wüste umherschweifen müssen. Für das vorhergehende הָלוֹךְ schreibt man wohl besser הָלְכוּ (die LXX scheint הָלְכוּ zu lesen); hingehen etwas zu thun bedeutet soviel wie anfangen: sie fangen endlich an, zur Ruhe zu kommen. Die Perfekte sind wie so oft auf die Zukunft zu beziehen, die für den Seher schon Gegenwart ist. Das übrigbleibende, in v. 2 nicht unterzubringende ישראל gehört zur zweiten Strophe **3**, ist aber wohl falsch punktiert; mit dem von dem vorhergehenden Wort abzutrennenden ו

verbinde ich es zu וְיָשֻׁר אֵל: *Und erblicken wird es Gott von ferne, Jahwe erscheint ihm* (lies לוֹ nach der LXX): *„Mit alter Liebe liebe ich dich, Darum ziehe ich dich heran“.* Subjekt von יָשׁוּר ist natürlich das Volk; das Objekt אֵל ist qualitativer Art, durch Jahwe mit Nachdruck aufgenommen. Die Vorstellung ist folgende: Das Volk ist jetzt, in der Wüste des Exils und des Unglücks, von seinem Gott getrennt, sieht ihn nicht mehr; aber nun kommt die Wendung, das Volk, das im Finstern wandert, sieht ein grosses Licht (Jes 9 1), Jahwe wird sichtbar in der Ferne, zieht das Volk zu sich heran; in dem Augenblick, wo er ihm erscheint, hat die bisherige Rastlosigkeit des Wanderns in der Wüste ein Ende, gehen die Entronnenen der alten Heimat zu. Das ו vor אַהֲבַת, das in der LXX fehlt, ist zu streichen, ebenso das חֶסֶד am Schluss, denn מָשַׁךְ, jemanden herbeiziehen vgl. Cnt 1 4, kann schwerlich den doppelten Akkus. regieren. עוֹלָם bedeutet wohl weniger „Ewigkeit“, als „Vorzeit“: früher hat, wie Cap. 2 3 ausgeführt ist, Jahwe das Volk geliebt, dann es verstossen, jetzt kehrt die alte Liebe wieder, vgl. die verwandte Darstellung in Hos 2 16 ff.
4. *Noch baue ich dich und wirst du gebaut, Jungfrau Israel, Noch legst du deine Pauken an und ziehst aus Im Reigen der Scherzenden.* Ein wunderschöner, herzlicher Vers! Das erste Distichon ist ganz im jeremianischen Stil vgl. z. B. 17 14; ebenso entspricht der idyllische Charakter des zweiten Distichons der Art Jeremias vgl. 15 17. Zu der Handpauke (Tamburin), die die Weiber zum Gesang und Tanz schlagen, s. Nowack Arch. I S. 272 oder Benzinger S. 277; wahrscheinlich war sie mit einem Bande am Gürtel befestigt. Die folgende Strophe **5** ist am Schluss verstümmelt: *Noch wirst du Weinberge pflanzen Auf Samariens Bergen, Pflanzen werden die Pflanzer und anbrechen* [Und Jahwe lobpreisen]; der vierte, ausgefallene Stichos ist durch וְהִלְּלוּ יְהוָה aufs Geratewohl ergänzt (die LXX hat וְהִלְּלוּ). Ein nachexilischer Dichter würde schwerlich so unbefangen von Samariens Bergen gesprochen haben. Für נָטְעוּ, das zur Not als Vordersatz gefasst werden kann: haben sie gepflanzt, so werden sie auch anbrechen, wäre יִטְּעוּ vielleicht natürlicher. חִלֵּל heisst profan machen; so lange Bäume, Tiere, Menschen (Jungfrauen) noch wachsen, wie es Gott gefällt, noch im reinen Naturzustand sind, gehören sie noch der Gottheit an, können ihr dargebracht werden, das ist vorbei, wenn der Mensch sie für sich verwendet. In Lev 19 23 findet sich ein weniger schönes Bild und die entgegengesetzte Vorstellung: ein Baum, von dem noch keine Frucht gepflückt ist, hat noch die Vorhaut, das Pflücken beseitigt sie. Auch eine Kulturgeschichte im Kleinen: der alten Zeit ist die unberührte Natur heilig, der späteren ist sie gemein. Das וְהִלְּלוּ, das ich im Anschluss an die LXX zugesetzt habe, bedeutet: sie werden Jahwen am Erntefest den Festjubel anstimmen; הִלּוּלִים ist ein Name für das Erntefest. Zu dem Zusatz passt jedenfalls die folgende Strophe **6**: *Denn es kommt ein Tag, da rufen die Wächter Auf Ephraims Bergland: Auf und ziehen wir hinauf nach Zion Zu Jahwe unserem Gotte!* Das wird das erste Laubhüttenfest des heimgekehrten Ephraim sein! Die נֹצְרִים sind keine Feldhüter, sondern Leute, die das Eintreten des Neumondes zu beobachten und „auszurufen“ (קָרָא) haben. Wenn wir darüber aus der alten Zeit auch keine Nachrichten besitzen, so ist doch gewiss, dass man

auch damals irgend welche Einrichtung hatte, durch die für die einheitliche Feier der grossen Feste gesorgt wurde; die deuteronomische Koncentration des Kultus wird eine solche Einrichtung noch mehr nötig gemacht haben, obwohl das Deuteronomium (Cap. 16) noch keinen bestimmten Jahrestag ansetzt. Es ist wohl kein Grund vorhanden, die נֹצְרִים in בֹּצְרִים zu verwandeln, zumal man nicht recht einsieht, warum die Winzer als solche jene Aufforderung ausgerufen haben sollten; jedenfalls bietet der gegenwärtige Text ein viel interessanteres, poetischeres Bild. Wichtig ist für uns, dass Jer hier die Erwartung ausspricht, die zurückgekehrten Ephraimiten werden sich zum Tempel halten. Aber die bereits angeführte Stelle 41 4ff. zeigt ja, dass die Reste der altisraelitischen Bevölkerung das zum Teil schon vor dem Exil thaten. Jer denkt also nicht gerade an eine Bekehrung der Nordisraeliten von dem Schisma, wie es die Späteren auffassen, wohl aber freilich an einen völligen Verzicht auf den Lokalkult wie 3 21 ff. Jer spricht ferner zwar nicht freundlich vom Opferkult, aber darum ist er natürlich noch kein Feind des Kultus überhaupt, und für dessen poetische Seite war gewiss niemand mehr empfänglich als gerade er. Ähnlich steht es auch mit Jesaia, der von dem Opfer nichts wissen will, aber doch Jahwe im Tempel sieht (Cap. 6) und sich der Nacht freut, wo sich die Tänzer heiligen, und der Procession auf Jahwes Berg (30 27ff.); auch aus Michas Drohung gegen den Tempel (Mch 3 12) spricht ja deutlich der Zorn gegen diejenigen, die dem Tempel ein solches Schicksal zuziehen, und selbst Amos kann, wenn ihm der Eingangsspruch seines Buches (1 2) angehört, nicht anders gedacht haben. Aber andererseits involviert unser Vers keineswegs den Schluss, dass Jer dem Deuteronomium die Autorität eines göttlich-mosaischen Gesetzes beigemessen habe, auf die das Buch Anspruch macht. Der fünfte Abschnitt,

31 7–14, bringt ein Gedicht in dreihebigen Vierzeilern über die freudenreiche Rückkehr der Diaspora unter Jahwes Führung und das gesegnete Dasein im gelobten Lande. Das Gedicht ahmt besonders Deuterojesaia, aber auch jüngere Schriften nach. In der einleitenden Formel

7 ist wieder כָּכָה für כִּי־כֹה zu schreiben. *Jubelt und jauchzt auf dem Gipfel der Berge, Lasst es hören, lobpreist und sprechet: Erlöst hat Jahwe sein Volk, Den Überrest Israels!* Der Text ist nicht ganz in Ordnung. Im MT steht ein לְיַעֲקֹב hinter רָנּוּ, in der LXX vor diesem Wort, in beiden Fällen macht es den Eindruck des Zusatzes. Ich halte es für eine Glosse „geht auf Jakob“ zu בְּרֹאשׁ הַגּוֹיִם, das allerdings unverständlich genug ist, um zur Glossierung zu reizen. Die Exegeten erklären das „Haupt der Völker“ nach Stellen wie Amos 6 1 Num 24 20, als ob רֵאשִׁית, das vorzüglichste der Völker, mit ראשׁ, Haupt, Gebieter der Völker, einerlei wäre. Der ganze Zusammenhang zeigt deutlich, dass der Verf. weder an das eine noch an das andere denkt; ein Volk, das eben von stärkerer Hand losgekauft ist und nun mit Blinden und Lahmen heimwärts geleitet wird, ist nicht das Haupt der Völker. Lies הֶהָרִים für הַגּוֹיִם, der Verf. ahmt ja doch offenbar Jes 42 11 nach. Wenn das Gedicht von dem Autor von Cap. 30 31 verfasst ist, so mögen ihn die Berge in v. 5 6 an Jes 42 erinnert und ihm zu diesem Anfang seines Gedichts verholfen haben. שִׂמְחָה fehlt in der LXX, ist metrisch überschüssig und sachlich unnütz. Für הוֹשַׁע

עַמְּךָ .... lies mit der LXX עמו .... הוֹשִׁיעַ (Verwechslung von ו und ךָ ist ungemein häufig), denn das Gedicht handelt von der schon beschlossenen Rettung, eine Aufforderung dazu passt nicht mehr. Der „Rest Israels“ meint nicht blos „die noch vorhandenen Israeliten“, sondern bezeichnet als bekannter eschatologischer Terminus (vgl. zu 6 9 Mch 4 7) diese Israeliten zugleich als die auserlesenen Frommen und als den heiligen Samen, aus dem das künftige Gottesvolk hervorgeht. Auch die zweite Strophe **8** ist durch Abschreiberhand etwas vermehrt: ***Siehe, ich bringe sie vom Norden Und sammele sie aus den Winkeln der Erde, Unter ihnen Blinde, Lahme und Gebärende, Als grosse Gemeinde kehren sie zurück.*** Lies מִצָּפוֹן nach der LXX und weil אֶרֶץ im folgenden Stichos noch einmal kommt, ferner מְבִיאָם für מֵבִיא אוֹתָם, beides auch aus metrischen Gründen. Im dritten Stichos ist „die Schwangere“ nach der LXX zu entfernen (für Zusetzung des Verbums הָרָה haben die Abschreiber überall eine grosse Vorliebe), sowie יַחְדָּו. Das הנה am Schluss gehört nach v. 9. Im Norden wohnt die Hauptmasse der Exulanten, von daher kam ja auch nach dem Buch Jeremia der Feind; aber schon sind zur Zeit des Verf.s die Israeliten über die ganze Erde zerstreut, bis in deren entferntesten Winkel (vgl. 6 22 25 32); sie werden als קָהָל zurückkehren, d. h. in der Art, wie nach dem Priesterkodex die israelitische Volksgemeinde unter Mose durch die Wüste nach Palästina marschierte. Darunter werden Lahme und Blinde sein nach Jes 42 16 35 5 6 (33 23) Mch 4 7, ferner Weiber, die erst geboren haben: Ausdeutung des Bildes Jes 40 11. **9ª** (mit dem הֵנָּה auszusprechenden Schlusswort von v. 8). ***Siehe, mit Weinen sind sie ausgezogen, Doch mit Trostworten werde ich sie geleiten, Werde sie führen zu Wasserbächen, Auf ebenem Wege, auf dem sie nicht straucheln.*** Das erste Distichon nach Jes 55 12 (woher auch die LXX ihr יָצְאוּ hat: sind sie ausgezogen, nämlich ins Exil, was vielleicht dem MT vorzuziehen ist), der dritte Stichos nach Jes 49 10 u. s. w.; der vierte hat sein Seitenstück in manchen Psalmstellen (vgl. auch Jes 63 13), auch das בִּבְכִי erinnert an Ps 126 5 6 (vgl. Jes 30 19). Für תַּחֲנוּנִים, Flehen, das zum Subjekt (Jahwe) nicht passt, lies תַּנְחוּמִים. **9ᵇ 10ª.** ***Denn ich ward Israel zum Vater, Und Ephraim ist mein Erstgeborner: Hört das Wort Jahwes, ihr Völker, Und meldet es in den Meerländern in der Ferne!*** Die Strophe will erklären, wie es möglich sein wird, dass die Israeliten überall freigegeben werden und frei ziehen können. Sie sind Jahwes Kinder — die Heiden höchstens seine Knechte — und Ephraim sogar der Erstgeborne. Der letztere Satz, der dem jüdischen Verf. wohl nicht so leicht wurde, ist älterem „Wort Jahwes“ entnommen s. v. 20 vgl. II Sam 19 44 (LXX) und besonders I Chr 5 2; auch Ex 4 22 wird der Verf. das יִשְׂרָאֵל auf „Ephraim“, Nordisrael, bezogen haben, da er ja 30 5 „Israel“ als Nordisrael versteht, wie gewöhnlich die Späteren. Wer die Meldung ausführen soll, darüber hat sich der Verf. vielleicht ebenso wenig Gedanken gemacht, wie sein Vorbild, Deuterojesaia, in ähnlichen Ausrufungen, doch könnte er sich nach Tritojesaias Vorgang (Jes 66 19) vorstellen, dass die Heiden, die Jahwes Gericht entronnen sind, die Botschaft auszurichten haben werden. **10ᵇ 11.** ***Der Israel zerstreute, wird es wieder sammeln Und es behüten, wie ein Hirt seine Herde, Denn Jahwe hat Jakob losgekauft Und erlöst***

von der Hand des Stärkeren. וְאָמְרוּ, schon aus metrischen Gründen zu streichen, ist eingesetzt in Folge der irrigen Meinung, dass in v. 10b das Wort Jahwes (v. 10a) angegeben werden solle; aber die Völker brauchen nicht mehr zu wissen, als dass Israel Jahwes Sohn ist. Hirt und Herde wie Jes 40 11. זָרָה wie 49 32 36 51 2 nach Hes 5 10 12 15 Lev 26 33. Der zweite Stichos in v. 11 ist reichlich lang und vielleicht das מִמֶּנּוּ als nach Ps 35 10 und ähnlichen Stellen zugesetzt zu streichen. פָּדָה und גָּאַל sind bekanntlich Lieblingsausdrücke Deuterojesaias und der Psalmdichter. **12a.** *Und sie werden kommen auf Zions Höhe Und jubeln über den Segen Jahwes, Über Korn und Most und Öl Und über Schafe und Rinder.* וְרִנְּנוּ überfüllt den ersten Stichos und ist wahrscheinlich eine Variante und zwar die bessere zu וְנָהֲרוּ im zweiten, das zwar zu אֶל־טוּב י׳, aber nicht zu dem Folgenden passt; lies עַל־טוּב. Die Strophe kann nicht sagen wollen, dass man auf dem Zion Korn und Rinder empfängt, sondern nur, dass man auf dem Zion über die von Jahwe empfangenen Gaben an den grossen Festen jubelt vgl. v. 6. Korn, Most und Öl werden aufgezählt wie Hos 2 10. בְּנֵי־צֹאן, die einzelnen Schafe, soll wohl poetisch sein (vgl. Ps 114 4, wo es besser angebracht ist). מָרוֹם wird der Zionsberg, der in Wirklichkeit niedriger ist als der Westhügel und der Ölberg, genannt nach Hes 17 23 20 40 34 14 („Höhe Israels"), vgl. noch zu 17 12. **12b 13a.** *Und ihre Seele wird sein wie ein bewässerter Garten, Und sie werden nicht mehr schmachten; Dann freut sich die Jungfrau im Reigen, Und die Jungen und Alten sind heiter.* Der erste Stichos ahmt Jes 58 11 nach, der zweite erinnert an Dtn 28 65, wo den ungehorsamen Israeliten ein Schmachten im Exil angedroht wird. דַּאֲבָה ist Infin. mit Femininendung. In v. 13a ist, da man den Greisen nicht gut zumuten kann, im Reigentanz mitzuspringen, mit der LXX יֶחֱדוּ für das ewige יַחְדָּו auszusprechen. Der dritte Stichos ist von v. 4b inspiriert, das ganze zweite Distichon hat Ähnlichkeit mit Sach 8 4 5. **13b 14.** *Und ich werde verwandeln ihre Trauer in Wonne Und sie fröhlich machen nach ihrem Kummer,* eigentlich: von ihrem Kummer hinweg, *Und werde tränken die Seele der Priester mit Fett, Und mein Volk soll sich sättigen von meinem Guten.* In v. 13b ist וְנִחַמְתִּים als Variante zu dem folgenden Verbum, die in der LXX noch fehlt, zu streichen; auch das נאם־י׳ v. 14 fehlt noch in der LXX. Die Strophe enthält ähnliche Verheissungen wie Ps 132 14 15 Jes 61 3. Fett trinken liebt der Orientale vgl. Jes 43 24 Ps 36 9; die Priester, in der LXX als Söhne Levis bezeichnet, können es, wenn von den Laien recht viel Opfer am Tempel dargebracht werden. Das Gedicht ist nicht besser und nicht schlechter als die meisten Produkte der prophetischen Poesie der letzten Jahrhunderte und als der Durchschnitt der Psalmen. Die Hoffnungen, die die grosse Wendung erfüllen soll, sind sehr bescheiden und ohne geistigeren Charakter; nicht einmal von der Beseitigung der Sünde und von dem moralischen Zustand des neugeschaffenen Volkslebens wird gesprochen. Der sechste Abschnitt,

31 15—22, bringt wieder jeremianische Strophen, echt in Farbe und Inhalt, die von der Wiederherstellung Nordisraels handeln und mit zu dem Schönsten und Innigsten gehören, was wir von dem Propheten besitzen; auch sie scheinen in die frühere Periode Jeremias zu gehören. Die erste Strophe

15 lautet: ***Horch, in Rama ward gehört die Totenklage, Bitteres Weinen: Rahel beweint ihre Söhne, Will sich nicht trösten lassen.*** In der benjaminitischen, zwei Stunden nördlich von Jerusalem, nordwestlich von Anathoth gelegenen Stadt Rama oder vielmehr Harama (lies בָּרָמָה), wo sich nach I Sam 10 2 das Grab der Rahel befand, hat man diese Ahnmutter der Stämme Joseph und Benjamin die Totenklage über ihre Söhne anstimmen hören. Ist das ein poetisches Bild oder ist es buchstäblich zu nehmen? Ohne Zweifel das letztere; mit dergleichen in Bildern zu spielen, hätte sich kein Mensch des Altertums einfallen lassen. Schon gewöhnliche Tote können aus ihrem Schlaf durch ungewöhnliche Ereignisse aufgeschreckt werden vgl. Jes 14 9 ff. Mt 27 52 f., von den Ahnen aber, die man durch Opfer ehrte, glaubte man, dass sie noch immer an den Geschicken ihrer Nachkommen Anteil nehmen. Eben deswegen kann der Verf. von Gen 49 seine Sprüche dem Jakob in den Mund legen, zur Zeit des Verf.s von Jes 63 16 scheint man vielfach noch dem Abraham u. s. w. einen gewissen Kult gewidmet und von ihm Hülfe erwartet zu haben. Jetzt singt die Rahel die Totenklage über ihre Söhne; ob der Prophet selber es gehört hat oder ob es andere hörten und ihm, der ja doch selber die Totenklage über das Volk singt (9 9), erzählten, wird nicht gesagt, ist auch ganz gleichgültig. Nicht ganz klar ist es, ob die Klage dem schon erfolgten Untergang Josephs oder dem bevorstehenden Benjamins gilt; da nachher Ephraim erwähnt wird, ist doch wohl das erstere wahrscheinlicher, obwohl ja solche Spukerscheinungen sich gewöhnlich auf bevorstehendes Unglück beziehen. Übrigens war für Ephraim immer noch etwas Hoffnung, so lange Benjamin (und Juda) noch existierte; erst wenn auch Benjamin zu Grunde ging, war alles vorbei. Zu dem Sätzchen: weigert sich, sich trösten zu lassen, vgl. 16 7. Der Schluss von v. 15 עַל־בָּנֶיהָ כִּי אֵינֶנּוּ, wo entweder בָּנָה oder אֵינָם zu lesen ist, scheint eine Variante oder eine Randglosse zu עַל־בָּנֶיהָ zu sein, ist jedenfalls zu streichen. Die Wiederholung des „so spricht Jahwe" vor der zweiten Strophe **16. 17** beruht vielleicht blos auf einem Abschreiberversehen, wenn nicht, so ist es eine unnötige Verdeutlichung. Von der Strophe selber ist das erste Distichon in Ordnung; für das zweite werden in v. 16ᵇ und 17 zwei Varianten dargeboten, von denen die zweite (v. 17) in der LXX kürzer lautet als im MT. Die zweite Variante ist scheinbar leicht verständlich: „es ist Hoffnung vorhanden für deine Zukunft, und die Söhne kehren zu ihrem Gebiet zurück", aber mir klingt dieser prosaische Satz auch ohne das נאם־י wie eine Erklärung von jüngerer Herkunft. Die erste Variante, die von Movers, Hitzig, Giesebrecht für unecht erklärt wird, halte ich für echt; nur muss man einfach nehmen, was dasteht, und keinen Unsinn hineintragen („es giebt einen Lohn für deine Gewonnenen" — wie kann פְּעֻלָּה so etwas bedeuten!). Die Strophe lautet: ***Halte zurück deine Stimme vom Weinen Und deine Augen von Thränen, Denn einen Lohn hat deine Arbeit, Und sie kehren zurück aus Feindesland!*** Von jetzt an soll die Ahnmutter nicht mehr klagen, die verlorenen Söhne kehren wieder. Was der Dichter mit der Arbeit der Rahel meint, sagt er nicht, weil er voraussetzt, dass seine Leser das selber wissen, und es ist am Ende doch nicht so schwer zu erraten: die Ahnmutter soll ent-

schädigt werden für das Ringen um die Erhaltung ihrer Söhne. Wie eine gewöhnliche Mutter für das erkrankte Kind sich abmüht mit Pflegen, Sorgen und Beten, so hat auch die Rahel „gearbeitet" für die Rettung ihrer Nachkommen; diese ist ihr nicht gelungen, und sie hat die Totenklage gesungen, man hat es, wie es scheint, seit hundert Jahren an ihrem Grabe gehört: jetzt aber wird sie endlich für ihr Ringen und ihren Schmerz belohnt, die Kinder werden aus Feindesland zurückkehren. Der Vers ist viel interessanter und inhaltsreicher als v. 17, wo der Gedanke „deine Zukunft", von der Rahel gebraucht, ziemlich unklar ist. Wenn es noch hiesse: du hast Hoffnung für die Zukunft! Zu v. 16^a vgl. 2 25. Trotz dem vierfachen „spricht Jahwe" scheint in v. 15–17 doch Jer zu sprechen, wenigstens v. 15 würde in Jahwes Mund sonderbar klingen. Dagegen scheint **18**^{a} und was folgt Rede Jahwes zu sein, aber gerade hier ist es nicht angedeutet. Ist im ersten Stichos, der zu kurz ist, ein נ׳ י׳ ausgefallen? „*Gehört habe ich* [spricht Jahwe], *Wie Ephraim wehklagt: „Gezüchtigt hast du mich und ich ward gezüchtigt Wie ein ungezähmtes Kalb*". Dass Jahwe dies sagt, sieht man aus v. 20. Nordisrael erscheint dem Jer als ein Volk, das schon in der Jugend zu Grunde gegangen ist; es ist verworfen, bevor es ausgelernt hatte. Juda ist ja zu seiner Zeit schon hundert Jahr älter und hat mehr gelernt, ist auch nicht ganz so ungeberdig gewesen. Vielleicht hat Jer nur die zweihundertjährige Zeit der Selbständigkeit Nordisraels im Auge; für ihn war das eine Zeit jugendlicher Unreife und Zügellosigkeit, die mit dem baldigen Untergang so hart bestraft ist, dass er eben deswegen auf die Möglichkeit einer Wiederannahme des durch das Unglück zur Besinnung gekommenen Volkes hofft. Jahwe hat vernommen, wie Ephraim über sich selbst wehklagt, er hört es nun auch **18**^{b} **19**^{a} um die Wiederannahme bitten: „*Bring mich zurück und lass mich zurück, Denn du bist mein Gott, Denn nach meiner Züchtigung habe ich bereut, Geschlagen auf die Hüfte*". Das erste Distichon ist in Ordnung und nur das יהוה hinzugesetzt: lass mich zurückkehren, nimm mich wieder an vgl. 4 1 (15 19). Dagegen ist in v. 19^a das שׁוּבִי vollkommen unverständlich. Ephraim ist ja noch nicht zu Jahwe, d. h. nach Palästina, zurückgekehrt, also kann es auch nicht sagen, was es nach der Rückkehr gethan habe; will man אֶנָּחֵם schreiben, so wird es nicht besser: ich werde nach der Rückkehr bereuen (eher nicht!). Soll שׁוּב die innere Umkehr bedeuten, so fiele es mit der Reue zusammen. Die LXX macht ein שִׁבְיִ daraus: nach der Gefangenführung, das giebt einen guten Sinn, schmeckt aber nach der Glosse. Ich halte in der That אַחֲרֵי שִׁבְיִ für eine Randglosse, deren Einschaltung in den Text das folgende וְ hervorbrachte. א׳ הִוָּדְעִי, nachdem ich erkannt bin, ist gewiss nicht von Jer geschrieben; er hat die Israeliten nicht für Heuchler gehalten, die nach ihrer Entlarvung Reue gefühlt zu haben behaupten. Ich schreibe dafür א׳ הִוָּסְרִי nach v. 18: nachdem ich bestraft worden bin, habe ich Reue gefühlt und „auf die Hüfte geschlagen", vor Verzweiflung vgl. Hes 21 17. In der folgenden Strophe **19**^{b} **20**^{a} ist das erste Distichon jedenfalls zu lang, dazu „die Schmach meiner Jugend" ziemlich unverständlich, denn dies kann nach dem sonstigen Gebrauch von חֶרְפָּה nur heissen: die Schmähung, die ich wegen meiner Jugend erdulde. Die LXX liest מִנְּעֻרַי,

von meiner Jugend an; das ist zwar an sich verständlich, passt aber nicht zum Zusammenhang. Dass Schmach, Schmähung, so viel wie Sünde bedeuten könnte, scheint mir unmöglich; dazu gelten doch sonst die Jugendsünden als die leichtesten (Ps 25 7). Ich glaube daher, dass נְעוּרַי resp. מִנְּעוּרַי aus einer Glosse מֵעֲוֹנִי resp. מִן־עֲוֹנִי, wegen meiner Schuld, hervorgegangen ist. „*In Schanden bin ich und auch beschimpft, Denn Schmach empfing ich*", die Schmach des Exils, der göttlichen Züchtigung. Jahwe bricht die Rede Ephraims, die er v. 18 19 anführte, ab mit einer Frage an sich selber: *Ist ein werter Sohn mir Ephraim Oder ein Lieblingskind?* und begründet diesen Ausruf und bejaht diese Frage in der folgenden Strophe **20^{bc}**: *Denn so oft ich seiner erwähne, Muss ich seiner gedenken, Drum wallt ihm mein Inneres entgegen, Erbarmen muss ich mich seiner.* Jahwe spricht echt menschlich: „so oft mein Reden auf ihn kommt", so oft, im Gespräch gleichsam, Jahwe den Namen Ephraim erwähnt, wird ihm das Herz warm, muss er der alten Liebe gedenken vgl. 30 3 2 2. זָכַר steht natürlich im emphatischen Sinn: in Gedanken bei jemandem verweilen; darum ist auch das עוֹד am Schluss von v. 20^{b} zu streichen, es schwächt den Sinn ab, fehlt auch in der LXX. Die Strophe ist ausserordentlich schön und für Jer sehr charakteristisch. Er selber, der Benjaminit und vielleicht ein Abkömmling des silonischen Priestergeschlechts, fühlt sich als halben Nordisraeliten, der den Untergang des unbändigen Volkes nicht verwinden kann; es scheint ihm sympathischer zu sein, als Jerusalem mit seiner buntgemischten, frivolen und verlogenen Bevölkerung (vgl. zu 6 1). Er selber wird immer im Herzen bewegt, wenn er den Namen Ephraim nennen hört. Aber er schreibt auch getrost Jahwe dieselbe Empfindung zu; Jahwe hat das Volk fürchterlich gezüchtigt, aber es war ihm dabei wehe im Herzen und er kann es nicht vergessen, es ist sein Lieblingskind gewesen. Er lauscht nach ihm hinaus, und wie er den verlorenen Sohn in der Ferne, in der Wüste 31 2, klagen hört, da wallt ihm das Herz — es ist das Vorspiel der Geschichte Luc 15 11 ff.

V. 21 22 hat man wohl als ein besonderes kleines Lied anzusehen, da hier Israel als Weib behandelt wird, doch ist es eng mit dem vorhergehenden verbunden.

21^{a}. *Stelle dir Wegzeiger auf, Setze Weiser* (streiche nach der LXX das zweite לָךְ), *Richte deinen Sinn auf die Strasse, Den Weg, den du gegangen bist, kehre zurück!* Israel soll sich im Geist Wegweiser an die Strassen setzen, auf denen es ins Exil gewandert ist (הָלַכְתִּי, 2. p. f., ist auch hier beizubehalten), um nun dieselben Strassen zurück zu wandern, der alten Heimat zu. Ein prächtiges Bild, mit dem Jer unwillkürlich seine eigene Sehnsucht nach dem Volk malt. Zu v. 21^{a} ist noch das erste Wort שׁוּבִי von v. 21^{b} hinzuzunehmen, wie die LXX thut.

Die Schlussstrophe **21^{b} 22^{a}** lautet: *Jungfrau Israel, kehre zurück Zu diesen deinen Städten! Bis wie lange schwankst du noch, Zaudernde Tochter?* Die Strophe klingt wie ein Aufschrei, der Schrei eines, der seine Sehnsucht nicht länger bemeistern kann. תִּתְחַמָּקִין mit dem archaistischen ן. Das letzte Wort der Strophe v. 22^{b} ist im MT abscheulich verhunzt; von Abtrünnigkeit kann hier ja nicht mehr die Rede sein. Offenbar hat sich das Ktib von 3 14 leiten lassen. Das ἠτιμωμένη der LXX führt auf eine Form von בּוֹשׁ; brauchen können wir

aber auch nicht mehr den Begriff „in Schande sein“, sondern wegen des Verbums חָמַק nur den Begriff „zaudern, zögern, warten lassen“, lies daher etwa הַבְּשֵׁשָׁה (Part. Pil. mit abgefallenem מְ). Ein schöner Abschluss eines schönen Gedichtes — leider des letzten, das wir zu lesen bekommen, wenn auch, dank Baruch, nicht das letzte Wort, das wir von Jeremia hören. Angehängt ist v. 22b ein seltsamer Satz, der im MT wörtlich lautet: „denn Jahwe hat Neues geschaffen auf Erden (oder im Lande), Weibliches umgiebt den Mann“. Was das heissen soll, weiss kein Mensch, aber es ist auch sicher unrichtig. Es ist zu lesen נ׳ תִּסּוֹב כְּגֶבֶר (vgl. Sach 14 10): „das Weib verwandelt sich zum Manne“. Das ist wahrscheinlich ein Sprichwort, das auf mancherlei überraschende Erscheinungen im Scherz angewandt sein mag, bisweilen unter anderem auf Dichtungen, in denen ein und dieselbe Grösse bald als Mann, bald als Weib behandelt wurde: hier ist Israel erst als Sohn, dann als Weib behandelt (sodass eigentlich die Version der LXX, die sie freilich selber nicht verstanden hat, besser passt: כְּאִשָּׁה יִסּוֹב גֶּבֶר — die LXX macht aus dem ersten Wort בְּיֶשַׁע!). Ist das richtig, so haben wir darin einen allerdings gutmütigen Spott eines Lesers zu sehen, der uns zeigt, dass man bisweilen doch auch Stilkritik an poetischen Produkten zu üben wusste. Die Beischrift ist interessanter als die meisten Randbemerkungen in dem daran so reichen alttestamentlichen Schrifttum. Der Verf. der spöttischen Glosse ist nachexilisch, weil die Wörter בָּרָא und נְקֵבָה der späteren Sprache angehören; er ist wohl nicht einmal älter als der Autor von Cap. 30 31, da ihm auch die Bemerkung v. 26 angehören dürfte. Was sich die Urheber des Ktib wohl bei dem תְּסוֹבֵב gedacht haben? ob sie damit etwas von dem beabsichtigt haben, was moderne Exegeten darin finden: das Weib beschützt oder umwirbt den Mann —? Und haben sie dann irgend etwas Allegorisch-Erbauliches dahinter gewittert (etwa: das Weib sei die „Gemeinde“, die das Volk oder Land schützt — aber נְקֵבָה!) oder gemeint, es solle der Friede der messianischen Zeit damit dargestellt werden? Was man noch wissen möchte, ist, ob der Verf. unserer kritischen Note den Jeremia vor sich zu haben glaubt oder nicht. Es wäre möglich, dass Cap. 30 31 (von 30 4 an) ursprünglich anonym existiert hat, wie die meisten prophetischen Erzeugnisse seit Deuterojesaia. Der siebente Abschnitt,

31 23–26, scheint der Abschluss des mit 30 4 beginnenden Büchleins zu sein, genauer v. 23–25, denn v. 26 ist wieder die kritische Bemerkung eines Lesers. Gerade diese aber deutet an, dass mit v. 25 das Büchlein zu Ende ist. Für den Abschlusscharakter von v. 23–25 spricht auch, dass die Einleitungsformel

23 viel voller und feierlicher gestaltet und dass noch einmal die Zeit, wo sich die grosse Wendung vollzieht, vollständig bezeichnet wird. Mit der Wendung ist nicht das Ende des Exils, sondern die glückliche Endzeit gemeint, die erst dann eintritt, wenn die Diaspora heimgekehrt ist. In jener besseren Zeit, deren Glückseligkeit so wunderbar schön in Ps 126 ausgemalt wird, sagt man im Lande Juda und in seinen Städten: ***Gesegnet hat dich Jahwe, Sitz der Gerechtigkeit, heiliger Berg!*** Lies בֵּרַכְךָ. Die LXX scheint übrigens ברוך יהוה gelesen zu haben, was vielleicht am Besten בָּרוּךְ י׳ auszusprechen wäre. Mit נְוֵה und הַר sind wohl die heilige Stadt und der Tempel-

berg bezeichnet, obwohl man darunter auch das ganze Bergland Judas verstehen kann. Die Fortsetzung **24** lautet im MT und in der LXX sehr verschieden, im MT: „und es werden darin (worin?) wohnen Juda und alle seine Städte zumal, die Ackerer und die mit der Herde ausziehen“, in der LXX: „und die da wohnen in den Städten Judas und seinem ganzen Lande, zumal der Ackerer und der mit der Herde auszieht“. Mit dem MT ist wenig anzufangen, denn das יָשְׁבוּ kann für sich allein nicht bedeuten: im Glücke oder in Ruhe wohnen, passt auch nicht übermässig gut zu dem wandernden Hirten. Lesen wir dagegen mit der LXX: וְיֹשְׁבֵי עָרֵי יְהוּדָה וְכָל־אַרְצוֹ יַחַד אִכָּר וְנֹסֵעַ בָּעֵדֶר, so erhalten wir eine vortreffliche Fortsetzung zu v. 23: Gott hat Jerusalem gesegnet und die Bewohner der Städte und die Bauern und Hirten des platten Landes. Das „Nichtverstehen“ ist auch hier nicht auf Seiten der LXX. Im MT könnte man vielleicht am Anfang וְיֹשְׁבֵי בִיהוּדָה schreiben, obwohl das auch noch nicht so gut wäre wie der Text der LXX. Warum man wird sagen können, dass Jerusalem und Juda von Jahwe gesegnet sind, sagt **25**: weil Jahwe die lechzende Seele getränkt, die darbende gesättigt hat. Für דָּאֲבָה ist wohl mit Hitzig דְּאֵבָה auszusprechen. Damit schliesst das Büchlein, aber der Spötter von v. 22ᵇ liefert **26** noch einen Epilog: ***Dabei wachte ich auf und sah es an, und mein Traum gefiel mir***. Das Buch ist zu Ende, der Traum ist aus; es wäre ja gar zu schön, wenn alles so kommen wollte, wie es hier verheissen wird, aber vor der Hand ist es ein Traum, und wer weiss, ob er sich erfüllt; jetzt da ich das Buch aus der Hand lege, merke ich nur zu sehr, dass es ein Traum war. Es ist klar, dass dies nicht der „Prophet“ spricht, dass von keinem ekstatischen Schlaf die Rede ist. Nirgends spricht der „Prophet“, der in Wahrheit ein Sammler und Bearbeiter eschatologischer Gedichte und Weissagungen ist, von sich selber, am Wenigsten davon, dass er das Vorhergehende im Schlafe gesehen habe. Auch würde es keinem Propheten einfallen, die ihm von Gott gesandten Traumbilder nachträglich mit seinem Placet zu versehen. Wer aus dem Vers nicht den Spott heraushört, dem ist nicht zu helfen. Es ist wieder ein gutmütiger Spott; ein wenig Skepsis ist mit eingemischt, sie liegt besonders in dem Gegensatz von Schlaf und Erwachen; aber der Skeptiker ist nicht geradezu ungläubig, kein Zweifler wie Koheleth, er meint nur, die schönen Dinge seien, mit wachen Augen betrachtet (וָאֶרְאֶה), eben noch Zukunftsträume, schöne Träume freilich, aber keine Wirklichkeit; man hat vorerst mit dieser zu rechnen und kann ja allenfalls die Erfüllung jenes Traums abwarten. Natürlich bezieht sich der Vers auf das ganze Büchlein 30 4—31 25; er sieht wie die Unterschrift eines ersten Besitzers aus und wird aus der Zeit stammen, wo das Büchlein noch nicht mit dem Buch Jeremia verbunden war und auch noch nicht die Zusätze

31 27–40 hatte, die, in dem gewöhnlichen Ergänzerstil geschrieben, wohl erst hinzukamen, als Cap. 30 f. in das Buch Jer gesetzt wurden. Als Ergänzerprodukte charakterisieren sie sich selber schon durch die beliebten Anknüpfungsformeln: „siehe, Tage kommen“, „in jenen Tagen“. Der bei weitem wichtigste von diesen Zusätzen ist der dritte (v. 31–34), doch dient ihm der erste und der zweite, zunächst also

31 27 28, zur Vorbereitung. Das Haus Israel und das Haus Juda, heisst

es **27**, will Jahwe besäen mit Samen von Menschen und Vieh; das Bild ist wohl von Hos 2 25 inspiriert. Die späteren Schriftsteller hoffen auf nichts mehr als auf eine grosse Volksmenge; notwendig ist dann, dass sich die Rinder, Schafe und Esel in gleichem Verhältnis mehren. In der LXX fehlen beide בֵּית. **28.** „Und es wird geschehen", die beliebte Überleitung der Epigonen. Im Übrigen ist v. 28 aus 1 10 12 zusammengeborgt; ohne 1 12 wäre das „Wachen" ja gar nicht zu verstehen. Der zweite Zusatz

31 29 30 ist schon wichtiger. In **29** wird das Maschal citiert, das zu Hesekiels Zeit (Hes 18 2) in Palästina umlief: ***Väter haben saure Trauben gegessen, und die Zähne der Söhne sind stumpf geworden.*** Das Sprichwort bedeutet wohl einfach: was die Väter eingebrockt haben, müssen die Kinder ausessen; hat ein Vater sein Vermögen vergeudet, so sind die Kinder Bettler, hat ein Josia, ein Jojakim mit den Ägyptern oder den Chaldäern Krieg angefangen, so muss ein Joahas, ein Jojachin dafür büssen. Zugleich scheint das Sprichwort, das natürlich von den „Söhnen" stammt, die Unzufriedenheit mit diesem Zusammenhang ausdrücken zu sollen, sofern es ironisch eine Ursache und eine Wirkung mit einander verknüpft, die nichts mit einander zu thun haben und deren Verknüpfung dennoch jenen Zusammenhang richtig abzuspiegeln scheint: der Sohn sollte eigentlich für das Thun seines Vaters so wenig büssen müssen, als ihm die Zähne stumpf werden, wenn sein Vater saure Trauben isst. Der Satz ist kulturhistorisch bedeutsam. In der alten Zeit wendet man den Grundsatz von der Solidarität der Blutsgenossen in ausgedehntestem Masse an: wenn Saul eine Blutthat begangen hat, so werden lange nach seinem Tode dafür seine unschuldigen Enkel gekreuzigt II Sam 21. Das hängt damit zusammen, dass in der alten Zeit die Grundlage aller sittlichen, rechtlichen und socialen Ordnung das Geschlecht und die Familie ist, der gegenüber das Individuum nicht viel mehr als ein Blatt am Baume gilt. Aber seit dem Aufkommen des Königtums, das neue, vom Blut unabhängige Organisationen hervorbringt, seit dem Entstehen grösserer Städte, in deren buntgemischter Bevölkerung das Talent des Einzelnen sich Geltung verschaffen kann, seit der Bildung einer Capitalmacht, die manchen Bauern und Bürger aus seinem Besitz und seiner Familie reisst, war schon die alte Ordnung untergraben, und vollends zerrüttet wurde sie, als die assyrischen Deportationen und Verwüstungen die alten Geschlechter zerrissen und durch einander warfen. Da zersetzt sich alles, der Bruder traut nicht mehr dem Bruder, der Mann dem Weibe. Die Folge ist nicht ein „Individualismus" im guten Sinne dieses Wortes, sondern ein Atomismus von böser, negativer Art. Aber zu derselben Zeit, wo die alten ethisch-socialen Grundlagen zu weichen beginnen, wird im deuteronomischen Gesetz und Moralsystem ein neuer Bau aufgeführt, der alle aufnehmen kann, die kommen wollen, ohne viel Rücksicht auf ihre Familie, und der dem Einzelnen für die brüchig gewordenen Zusammenhänge der Sitte und des Blutes festen Anhalt und eine klare, vernunftgemässe Norm giebt, die ihn selbständig zu machen scheint. Hesekiel, der Vorkämpfer der gesetzlichen Richtung, betont die vollkommene Selbständigkeit des Einzelnen, ja der einzelnen Lebensabschnitte im Dasein des Individuums; er hebt alle

natürlichen und sogar alle inneren Zusammenhänge auf und erkennt nur das eine grosse System an; wer und was mit dem im Einklang ist, besteht, was abweicht, geht zu Grunde. Ob die Wirklichkeit sich mit dieser Theorie verträgt, danach fragt er nicht; ob eine so secierte Gesellschaft, ein so seciertes Menschenleben noch wirklich sittliche Grössen sind, daran zweifelt er gar nicht. das Gesetz kittet die Stücke zusammen. Er dekretiert, dass die Solidarität von Vater und Sohn, ja auch der Zusammenhang zwischen einer vorhergehenden und einer nachfolgenden Periode im Leben des Einzelnen aufgehoben sei. Unser Autor ist, wie überhaupt die Ergänzer des Jeremia, von Hesekiel stark beeinflusst, aber er widerlegt ihn eigentlich ohne Wissen und Wollen schon mit den ersten Worten: „in jenen Tagen wird man nicht mehr sagen —“. Also jetzt sagt man noch so und muss man leider noch so sagen. Thatsächlich sprechen ja die späteren Autoren fast nie von der Sünde des Volkes oder ihren eigenen, ohne zugleich die Sünden der Väter mitzunennen, weil diese immer noch nachwirken. Erst in der vollkommenen Zukunft, sagt der Verf., wird man nicht mehr so sprechen, da wird eintreten, was Hesekiel schon jetzt für richtig und möglich hält, wird **30** jeder um seiner eigenen Schuld willen sterben und werden nur dem die Zähne stumpf werden, der selber saure Trauben gegessen hat. Dann ist ja alle bisherige Sünde durch die Strafen Gottes abgetragen und es handelt sich dann um neue Sünden von Leuten, die in einem im Übrigen gerechten Volke leben. So hat das wirkliche Leben die Doktrin berichtigt; man hat einsehen gelernt, dass unter den gegenwärtigen Lebensbedingungen die Einzelnen mit einander verwachsen sind, dass jeder an der Schuld der anderen, besonders der Vorfahren, mitzutragen hat. Der Verf. fühlt sich indessen auf dem theoretischen Gebiet nicht recht behaglich und verlässt es deswegen rasch; eigentlich hätte er ja doch noch hinzusetzen müssen: aber um der Schuld anderer willen soll niemand dann mehr sterben. Er versteht sich besser auf das Ausmalen künftiger Zustände, wobei es mehr auf die Phantasie als auf die Logik ankommt, und bringt nun auch in dem wichtigen dritten Zusatz

31 **31–34** etwas Neues, die Verheissung eines neuen Bundes zwischen Jahwe und dem Volk, der die Vorbedingungen dazu liefern wird, dass künftig „ein jeder nur durch seine Schuld stirbt“. Es ist für die Erklärung dieses Abschnitts keineswegs einerlei, ob man ihn dem Jer oder einem spätlebenden Autor zuzuschreiben hat. Ich habe mich lange bemüht, ihn nach den unzweifelhaft echten Schriftstücken von Jeremias Hand zu verstehen. Es ist klar, dass „Bund“ und „Thora“ im Munde eines Mannes, der 8 8 f. geschrieben hat, etwas anderes bedeuten müssen als im Munde eines gesetzeifrigen Juden; und bei der Verheissung, dass künftig Jahwes Thora in das Herz jedes Einzelnen geschrieben werden soll, würde sich ein solcher Kenner des Menschenherzens wie Jer (s. zu 17 9 13 23 4 3 f.) etwas anderes denken, als ein Schriftgelehrter, dem der Begriff des לֵב נָבוֹן schon ganz geläufig ist und dessen grösster Kummer darin besteht, dass die Lehre den Meisten so schwer eingeht. Schon aus dem äusseren Grunde wäre die Stelle, wenn sie von Jer herrührte, sehr wichtig, weil sich in ihr der Gegensatz zwischen der prophetischen und der deuteronomischen Religionsauffassung ausprägen müsste. Aber das ist in dieser Stelle nicht der Fall; sie verheisst zwar einen neuen „Bund“, aber keine neue Thora, sondern nur ein innigeres Verwachsensein des Volkes mit der Thora, und sie legt den Accent auf die guten Folgen, die das für das Volk haben wird, verrät aber kein Bedürfnis nach einer höheren Art von Religion. Wenn man sich von den Ausdrücken: „neuer

Bund“, „ins Herz schreiben“ nicht blenden lässt, so sagt uns die Stelle über das Verhältnis des Einzelnen nicht mehr, als was schon das Deuteronomium für möglich (Dtn 30 11 ff.) und wünschenswert (Dtn 6 6–8) ansah, dass nämlich jeder im Gesetz zu Hause sein und es treulich befolgen wird. Ein grosser Anstoss ist ausserdem für den, der den Jer als Verf. denken will, der schlechte, schleppende, unpräcise Stil, das Vorherrschen von Ausdrücken und Wendungen, die die Ergänzer lieben, die vollkommene Abwesenheit originaler Bilder, die nicht dem kleinsten Gedicht Jeremias fehlen. Es ist mir unmöglich, an der jeremianischen Abkunft dieser Stelle länger festzuhalten; ich finde darin nur den Erguss eines Schriftgelehrten, der es für das höchste Ideal hält, dass jedermann im jüdischen Volke das Gesetz auswendig kennt und versteht, dass alle Juden Schriftgelehrte sind.

31. „Tage kommen“ — es kommt noch einmal so, wann, das weiss man nicht. Der „neue Bund“ wird mit den beiden Völkern Israel und Juda (die Jer niemals so auseinander hält) geschlossen. Inwiefern wird der Bund ein neuer Bund sein? Das wird zunächst **32** in negativer Weise beantwortet: der Bund wird nicht so sein, wie der, den Jahwe beim Auszuge aus Ägypten mit den Vätern schloss. In der nachschleppenden Fortsetzung v. 32b, von der man eigentlich eine Charakterisierung jenes Bundes erwartet, weiss man nicht einmal, wie man das אֲשֶׁר auffassen soll, ob es sich auf יוֹם bezieht (der Tag . . ., wo sie u. s. w.) oder auf בְּרִית (den sie brachen), wobei aber das folgende אֶת־בְּרִיתִי eine Glosse und der Schlusssatz kaum in der Konstruktion unterzubringen wäre, oder ob es, wie die LXX annimmt, so viel wie יַעַן אֲשֶׁר, weil, sein soll. Die letztere Annahme ist wohl die natürlichste, führt dann aber auf die Sprache der späteren Zeit. Ganz unklar ist der Schlusssatz mit seinem בָּעַלְתִּי, den man nach 3 14 übersetzen müsste: wo ich doch über sie herrschte; besser liest man nach der LXX mit Giesebrecht גָּעַלְתִּי, das auch 14 19 mit בְּ konstruiert ist; also: denn sie brachen meinen Bund und ich verwarf sie. Ist das richtig, dann kann Jer den Vers nicht geschrieben haben, denn kein unbefangener Leser wird unter der Verwerfung etwas anderes als das Exil verstehen; wer aber sagt: die Väter sind von Jahwe wegen Bundesbruchs ins Exil geschickt, der muss sehr viel später leben. Ebenso fatal ist, dass wir über das Wesen des alten Bundes im Grunde gar nichts erfahren. Warum er gebrochen wurde, gebrochen werden konnte oder musste, das sagt der Verf. nicht und zwar, wie mir scheint, deswegen nicht, weil er es nicht sagen kann. Mit anderen Worten: der alte und der neue Bund unterscheiden sich nicht durch ihren Inhalt — sonst hätte mindestens von alter und neuer Thora gesprochen werden müssen —, auch nicht durch ihren Zweck, sondern nur durch ihren Verlauf; sie stehen sich nicht als zwei wesentlich verschiedene Religionsstufen, wie der Christ es sich gern denkt, sondern nur als zwei geschichtliche Perioden gegenüber, von denen die erste böse ausgegangen ist, die zweite besser verlaufen soll. Der neue Bund ist nur deshalb neu, weil Gott noch einmal wieder anknüpft, statt die Bundbrüchigen einfach zu verabschieden. Man wird nicht einwenden, dass für einen nachexilischen Schriftsteller das Exil längst vorbei, die Wiederanknüpfung des Verhältnisses schon erfolgt, der neue Bund in jenem Sinne also schon vorhanden und nicht mehr Gegenstand der Weissagung sei. Für einen nachexilischen Schriftsteller sind keineswegs die יְמֵי עוֹלָם wieder da; die Diaspora ist noch nicht zurückgekehrt, die Frommen

noch nicht im vollen Besitz des Landes, geschweige in der glänzenden Stellung, die dem Jahwevolk verheissen ist, der Engel des Bundes noch nicht in den Tempel eingezogen, das Läuterungsgericht, das die Gottlosen vertilgt, noch nicht vollzogen; für den Verf. von Dan 9 1 ff. sind die 70 Jahre des Jeremiabuches noch nicht vorbei. Man ist noch im alten Bund, so lange man noch an den Folgen des Bundesbruches, d. h. offenbar: der vorexilischen Abgötterei, zum Teil auch der nachexilischen „Gottlosigkeit", zu tragen hat. Über הַחֲזִיקִי (statt 'הַחֲ) s. Ges.-Kautzsch[26] § 63 o. Nun scheint es allerdings, dass der Verf. das, was wir in v. 32 vermissen, in **33** nachholt, dass er auf das Wesen des neuen Bundes und auf die Gründe seiner beständigen Dauer eingeht. Das ist, sagt er, der neue Bund: „ich gebe meine Thora in ihr Inneres und schreibe sie in ihr Herz". Der Satz ist ja gewiss schön und hat manchen (auch mich) verführt, etwas Tiefes in ihm zu suchen. Aber zunächst hat man doch zu fragen: warum hat Jahwe das nicht gleich das erste Mal gethan? Ist er nicht selbst schuld daran, dass der Bund zu Grunde ging? Sodann fragt man — leider umsonst —: wie soll man es sich denken, dass künftig dem Volk das Gesetz ins Herz geschrieben wird? Denn es ist ja offenbar kein neues Gesetz, das der Verf. meint, sondern ganz gewiss das alte, wie es im „Buch der Thora Moses" steht. Hätte der Verf. ein anderes Gesetz gemeint, das sich auf Grund seines wesentlich anderen Inhalts und Charakters besser als das alte dazu eignete, ins Herz geschrieben zu werden, so hätte er davon reden und zwar recht ausführlich reden müssen, denn gerade das wäre wichtiger gewesen als alles, wovon er spricht, es wäre der eigentlich reformatorische Gedanke gewesen, den man in dieser Stelle sucht. Oder wird etwa das Volk ganz anders beschaffen sein, als das jetzige, anders, als die Menschen von Natur sind? Auch davon sagt er nichts und noch weniger davon, wie eine solche Umwandlung zu Stande käme. Er ist ein warmer Anhänger der Thora und wünscht nichts sehnlicher, als dass alle Juden es in gleicher Weise wären, aber er bietet uns durchaus nichts mehr, als diesen in eine Verheissung gekleideten Wunsch, ohne uns sagen zu können, woher er das Recht nimmt, das zu verheissen, was bisher immer nur ein frommer Wunsch hat sein können. Die blosse Behauptung, Jahwe wird es machen — der immer die Frage gegenüber steht, warum er es nicht längst gemacht hat — genügt ihm. Das kann man wohl als das Zeichen eines frommen Sinnes ansehen, aber nicht als das Zeichen eines schöpferischen Geistes, eines Propheten, der wirklich Neues zu sagen hat. Und wenn er fortfährt: „und ich werde ihnen zum Gott und sie mir zum Volk sein", so fragt man doch unwillkürlich: ist das nicht früher (Ex 19) auch versprochen worden? Der Verf. will sagen: Jahwe und Israel werden sich nicht mehr veruneinigen, Israel wird ihm künftig gehorchen, nicht mehr anderen Göttern dienen, den Sabbath entheiligen, töten, ehebrechen u. s. w., und Jahwe wird es beschützen, mit Glücksgütern segnen und zum Herrn der Welt machen; es wird das vom ganzen Volke gelten, was jetzt Ps 1 über den einzelnen Frommen sagt. Wenn er das einen neuen Bund nennt, so ist es doch in Wahrheit nur ein erneutes Bündnis, und das einzig Unterscheidende besteht darin, dass Jahwe künftig besser dafür sorgen wird, dass die Israeliten ihm treu

bleiben. Wir finden hier nichts von dem, was uns für einen neuen Bund nötig erscheint, nichts von einem neugeborenen, pneumatischen Menschen, nichts von einer höheren Gottesoffenbarung. Das Herz, dem die פִּקֻּדִים, מִצְוֹת, חֻקּוֹת, die Speisegesetze, die Heiligkeitsregeln eingeschrieben und „süsser sind als Honig“ (Ps 19 119), ist kein neues Herz im Sinne des Christentums. Oder wird das, was wir vermissen, in **34** nachgeholt? „Und es wird keiner den anderen — dieser Begriff wird, wie öfter bei den Ergänzern, doppelt ausgedrückt — belehren mit den Worten: erkennet Jahwe, denn alle (כולם nach später Orthographie für כֻּלָּם) werden mich erkennen, Klein und Gross“, d. h. der Niedrige und der Vornehme, ein Lieblingsausdruck der Späteren; auch אֹתִי statt des Suff. weist auf späte Abfassung. Mit der Erkenntnis Jahwes kann nur die Kenntnis seiner Thora v. 32 gemeint sein, die lehrt, was „in Jahwes Augen recht ist“, und die klüger macht als alles andere in der Welt (vgl. Ps 119 98 ff.). Diese Thora wird jetzt vom Vater dem Sohne, vom Lehrer dem Schüler, von den Schriftgelehrten dem ganzen Volk gelehrt, und so hängt der eine vom anderen ab, und durch schlechten Unterricht kann man zu den grössten Irrtümern, das sind aber Sünden, kommen. Das Ideal des Verf.s ist, dass alle, Arm und Reich, Schriftgelehrte wären und mit dem Verf. von Ps 119 sagen könnten: ich bin klüger als alle meine Lehrer. Schon im Deuteronomium (6 6 ff.) wird verlangt, dass jedermann beständig vom Gesetz rede vgl. Ps 1 2. Ein neuer, höherer Gedanke läge nur dann in v. 34, wenn gesagt wäre, dass jeder Einzelne ein inneres Verhältnis zu Jahwe, einen unmittelbaren Verkehr mit Gott haben solle. Unser Verf. denkt sich die Zukunft nicht einmal nach Art von Joel 3 1 f.; es genügt ihm, wenn der Zustand erreicht ist, den jetzt schon die Schriftgelehrten anstreben, das völlige Eingeweihtsein jedes jüdischen Bürgers in die Gesetzeslehre. Das setzt nur den guten Willen, den Fleiss, höchstens ein grösseres Mass natürlicher Gelehrigkeit voraus. Wird das erreicht, so sind alle Juden Chasidim, Pharisäer, eine „Gemeinde von Gerechten“ (Ps 1 5), dann kann auch Jahwe — das war ja der Ausgangspunkt — jeden Einzelnen nach seinem Verdienst behandeln und muss keinen mehr wegen des Irrtums, der Ketzerei, der böswilligen Verführung eines anderen bestrafen. Nicht sofort klar ist es, in welcher Verbindung der Schlusssatz: „denn ich will ihre Schuld verzeihen und an ihre Sünde nicht mehr denken“ mit dem Übrigen steht. Wahrscheinlich bezieht er sich nicht auf das unmittelbar Vorhergehende, da man sich Gottes Zorn nicht recht als Hindernis der Gotteserkenntnis denken kann, sondern auf die ganze Verheissung: ich will den vollkommenen Zustand herbeiführen und das Bündnis neu abschliessen, weil ich die frühere Schuld, deretwegen ich das Volk verworfen habe und die die „Scheidewand“ zwischen Gott und seinem Volk gebildet hat, streichen will. Damit ist natürlich nicht „eine Periode der vollkommenen Sündenvergebung proklamiert“; die volle Sündenvergebung hat immer existiert, wo sie anwendbar war, die künftigen Sünden werden genau so wie früher bestraft vgl. v. 30 (Jes 65 20), und endlich ist der Verf. mit der protestantischen Dogmatik und „Alttestamentlichen Theologie“ noch völlig unbekannt. Der Satz hat keinen dogmatischen, sondern eschatologischen Charakter: wenn „jene

Tage" da sind, wird die alte Rechnung beglichen sein, darum kann dann das Volk frischen Mutes einen neuen Lebensabschnitt beginnen. Der Schlusssatz war nötig wegen der gedrückten, ängstlichen Stimmung vieler Frommen: immer hat man geglaubt, jetzt müsse die gute Zeit kommen, immer war wieder das Unglück gekommen, also war immer noch Schuld da — wann wird endlich alles so weit abgebüsst sein, dass Jahwe den Rest streichen kann? Aber endlich, sagt der Verf., werden „Tage kommen". Er hat nicht den Mut zu sagen, wie Deuterojesaia, sie seien jetzt da, die Schuld sei doppelt bezahlt. Man spürt deutlich genug, dass der Schwerpunkt solcher Ausführungen nicht in dem Leid um die Sünde an sich, sondern in dem Leid um deren Folgen liegt. Diese späteren Autoren sind ja gewiss fromme Juden, aber sie sind vor allen Dingen Juden, Angehörige eines unglücklichen und sehr glücksbegierigen Volkes; ihre wichtigste Arbeit am Buch Jeremia gilt der Beantwortung der Frage, warum das Volk so entsetzlich und auf so lange unglücklich werden musste, und ihr höchster Gedankenflug richtet sich auf die Zeit, wo die Unglücksperiode endlich überstanden sein wird und die Fülle irdischen Glückes, Reichtum, Macht, Ehre, dank pünktlicher Gesetzeserfüllung auf das Volk herabströmt. Auch in dieser Beziehung lässt sich von einem neuen Bunde in christlichem Sinne nicht reden, 31 31-34 ist keine Weissagung auf das Christentum. Man darf vielleicht annehmen, dass der Gedanke des neuen Bundes durch Tritojesaias Verheissung des neuen Himmels und der neuen Erde (Jes 65 17) angeregt ist. Jedenfalls scheint mir gegen eine solche Annahme der folgende kleine Zusatz

31 35 36 nicht ins Feld geführt werden zu können, obwohl er im Gegensatz zu Tritojesaia die Unveränderlichkeit der gegenwärtigen physischen Weltordnung betont und als etwas so selbstverständlich Gewisses hinstellt, dass sie als Beispiel und zugleich als Garantie für den unveränderlichen Bestand des Volkes Israel gelten kann. Denn er weicht in seinem poetisch-pathetischen Stil so sehr von v. 27-34 ab, dass er von einem anderen Verf. stammen muss; wahrscheinlich ist er wie auch v. 37 erst später zugesetzt.

35. Jahwe hat die Gestirne geschaffen, um bei Tage und Nacht zu leuchten, er regt das Meer auf (im Sturm Ps 107 25), dass seine Wellen brausen, er ist Jahwe der Heere, was die LXX im Sinne der späteren Zeit ganz gut durch παντοκράτωρ wiedergiebt. In v. 35ª ist חֻקּוֹת wahrscheinlich nur eine Variante zu dem חֻקִּים von v. 36 und nach der LXX zu streichen. V. 35ᵇ findet sich wörtlich ebenso Jes 51 15, gehört aber dem Deuterojesaia nicht; da er in **36** nicht verwertet wird, auch nicht gut verwertet werden kann, so vermute ich, dass er oder besser ganz v. 35 (natürlich ohne das „so spricht Jahwe") aus irgend einer Dichtung entlehnt ist, vielleicht derselben, aus der die Stellen Am 4 13 5 8 9 6 5 6 stammen. „Wenn diese Ordnungen", sagt v. 36, „vor mir weichen", wenn ich sie nicht aufrecht erhalte, was ich doch ganz gewiss thun werde, „wird auch Israels Same aufhören, als Volk vor mir zu bestehen". Jahwe ist der Schöpfer und Erhalter (daher לְפָנַי) der physischen Weltordnung, in derselben Weise ist er auch der Schöpfer und Erhalter Israels als eines Volkes, der staatlichen Existenz Israels. Ähnlich werden in Ps 93 das Naturgesetz und das Israel geoffenbarte Moralgesetz als gleich fest

begründet und zuverlässig sicher neben einander gestellt. Der fünfte kleine Zusatz

31 37 steht in der LXX vor v. 35 f. und ist möglicher Weise noch jünger, er sieht wie eine Variation des vorhergehenden aus. So gewiss man den Himmel nicht ausmessen, die Fundamente der Erde, die niemand je gesehen hat oder sehen wird und die daher als eines der grössten kosmologischen Rätsel gelten (vgl. Hi 38 4 ff.), nicht erforschen kann, so gewiss wird Jahwe das Volk nicht wegen seiner (früheren) Sünden verwerfen, d. h. wegen der Abgötterei, die das Exil eingebracht hat, aber dennoch den völligen Untergang nicht zur Folge haben wird. Der Inhalt bezieht sich auf den Schlusssatz von v. 34, die Form ist aber Nachahmung von v. 35 f.; jedoch keine glückliche: der Vordersatz soll etwas nennen, was so unmöglich ist, wie Israels Verwerfung durch Jahwe, aber konnte der Verf. kein besseres Beispiel finden? Das כָּל־ vor זֶרַע, das eigentlich abschwächend wirkt, ist vielleicht besser nach der LXX zu streichen; die anderen Abweichungen der LXX (רום für מדד, שפל für חקר) scheinen darauf hinzuweisen, dass der Vers in der Vorlage der LXX am Rande nachgetragen und schlecht zu lesen war. Ein letzter Nachtrag endlich,

31 38–40, beschäftigt sich mit einem Lieblingsthema der späteren Schriftsteller von Hesekiel und Deuterojesaia an bis auf Deuterosacharja, mit dem Ausbau Gross-Jerusalems. Die nächste Anregung scheint Sach 14 10 f. 20 f. gegeben zu haben.

38. Vor נאם ist das ähnlich aussehende בָּאִים ausgefallen (oder aus diesem Wort das נאם י׳ entstanden). Die Stadt, die noch besonders zu nennen der Verf. gar nicht für nötig hält, wird „für Jahwe“, d. h. als heilige, ganz dem Jahwekult geweihte Stadt, ausgebaut werden. Gebaut und neugebaut musste Jerusalem in der nachexilischen Zeit immer werden, zur Zeit Nehemias wie zur Zeit der Makkabäer; manche Stadtteile waren, wie es scheint, beständig im Verfall und die Grenzen der Stadt sehr veränderlich. In v. 38 wird mit dem Thurm Chananel als nordöstlichstem und dem Eckthor als nordwestlichstem Punkt zunächst die Nordlinie der Stadt angegeben. In **39** scheint von der West- und Südgrenze der Stadt geredet zu werden: „und weiter wird die Messschnur (lies קָו mit dem Qre) hinausgehen geradeaus über (die LXX: bis) den Hügel Gareb“. Dieser Hügel bezeichnet wahrscheinlich die Südwestecke der Stadt. „Und wird sich wenden nach Goa“. Auch dieser Name kommt sonst nicht vor; vielleicht ist an die Südostecke zu denken. Mit **40** kommen wir, wie es scheint, zur Ostseite der Stadt. „Und das ganze Thal und alle Felder bis zum Kidronbach, bis zum Rossthor (im Südosten des Tempelbezirks) ostwärts ist Jahwen heilig“. Dass hier das Benhinnomthal (im Süden der Stadt) gemeint sei, ist höchst unwahrscheinlich; v. 40ª bezeichnet das Gebiet, das künftig dem Tempelbezirk zugeschlagen werden soll: dazu hätte niemand das Benhinnomthal in Aussicht genommen, die Lage und die Anrüchigkeit des Thals verbieten das. Es scheint vielmehr der Ostabhang des Zionshügels gemeint zu sein und zwar der Teil, der östlich von der Königsburg bis zum Kidron herabsteigt und vermutlich in älterer Zeit den Königen gehört hat, in späterer Zeit, nachdem die syrische Besatzung der Königsburg

vertrieben war, herrenloses Gut gewesen sein mag. Auf das Benhinnomthal ist man wohl nur gefallen wegen der in der LXX noch fehlenden Wörter: die Kadaver und die Fettasche. Was diese Wörter hier wollen, weiss ich nicht. Sind sie die Randbemerkung eines Lesers, der vielleicht wusste, dass man an jenem Platz, südöstlich vom Tempel, nahe am Kidron, die Fettasche der Opfer und andere Abfälle, unrein befundene Opfertiere, sonstiges Aas unterzubringen pflegte, und nun anfragt, was mit den Kadavern u. s. w. geschehen soll, oder sein Erstaunen ausdrückt, dass ein solcher Ort künftig heilig sein soll? Nach II Reg 23 4 wurden ebendahin die Gegenstände geschafft, die Hiskia aus dem Tempel und „aus Jerusalem" herausbringen liess, der Ort lag ausserhalb der Stadtmauer. Der Verf. von v. 40 seinerseits scheint es als einen Übelstand empfunden zu haben, dass so nahe dem Tempelplatz sich ein ausgedehnter Müllhaufen befindet, und will ihn dadurch beseitigen, dass er den Platz für heilig erklärt. Für שרמות ist mit dem Qre und nach II Reg 23 4 שְׁדֵמוֹת zu schreiben. Dass aber solche Sachen in das Buch Jeremia hineingeschrieben werden konnten, wirft doch ein seltsames Licht auf die Art, wie unsere heil. Schrift ATs zu stande gekommen ist.

Cap. 32 (LXX: Cap. 39)

erzählt in v. 1–15, wie Jer in der letzten Zeit des Reiches Juda, als er im Wachthofe der Königsburg in Haft war, von einem Vetter zum Ankauf eines Ackers in Anathoth aufgefordert wurde und darin ein Zeichen von Jahwe erblickte, dass man künftig wieder Landgüter im Lande Juda kaufen und verkaufen werde. Diese Geschichte stammt ohne Frage aus dem Buche Baruchs, ist aber freilich durch den Bearbeiter von ihrem ursprünglichen Platz gerückt und vermehrt worden. Ganz von dem Bearbeiter rührt das lange Gebet her, das Jer nachträglich über jenen Kauf an Jahwe richtet v. 16–25, und Jahwes Antwort darauf v. 26–44. Der Bearbeiter hat zunächst in

32 1–5 der aus Baruchs Leben Jeremias entlehnten Geschichte eine Überschrift und geschichtliche Einleitung vorgesetzt, was nötig war, weil er sie von ihrem ursprünglichen Platz hinter Cap. 37 oder 38 weggenommen hatte. Warum mag er das gethan haben? Ich wüsste das nur so zu erklären, dass Cap. 32 früher in das B. Jeremia eingesetzt worden ist als Cap. 37 38. Die Überschrift

1: „das Wort, das an Jer von Jahwe kam u. s. w." könnte in der einen oder anderen Form auch in Baruchs Buch gestanden haben. Jedenfalls ist ihm die Zeitbestimmung: „im zehnten Jahr (zu שנת s. zu 28 1) Zedekias" entnommen, wahrscheinlich aber nicht die weitere Angabe: das ist das 18. Jahr Nebukadrezars. Weiter fügt der Bearbeiter **2** eine Übersicht über die geschichtliche Lage des Volkes und des Propheten hinzu: „damals" (das Wort fehlt in der LXX) wurde Jerusalem vom Heer der Chaldäer belagert. Die Belagerung begann schon das Jahr vorher, wurde aber einmal infolge des Anmarsches der Ägypter unterbrochen; wahrscheinlich fällt unsere Geschichte in diese Zeit, da sonst Jeremias Vetter nicht von Anathoth in die Stadt hätte kommen können, die Angabe v. 2a ist also nicht genau. Jeremia war im Wachtvorhof der Königsburg eingeschlossen worden, weil man ihn beschuldigte, zu den Chaldäern übergehen zu wollen. Dies erwähnt auch **3** der Bearbeiter, aber wieder in einer lüderlich ungenauen Weise. Er sagt, Zedekia habe Jer dort (אֲשֶׁר im Anfang von v. 3 ist wohl mit „wo" zu übersetzen, obwohl es auch

„denn“ heissen kann) eingeschlossen, weil er die Eroberung der Stadt durch die Babylonier geweissagt habe; in Wahrheit beschützte ihn Zedekia, so gut er konnte, und erwies ihm durch die Verwahrung im Wachthofe eine Wohlthat; auch war Jer nicht wegen seiner Weissagung gefangen gesetzt. Der Zug ist charakteristisch für die Nachlässigkeit und Unzuverlässigkeit der Ergänzer. In v. 3 hat die LXX nur צ׳ הַמֶּלֶךְ, in **4** nur den blossen Eigennamen. V. 4 ist fast wörtlich identisch mit 34 3, s. d. Von **5** hat die LXX nur den ersten Teil bis יִהְיֶה; das Mehr in v. 5ª des MT (wozu 27 22 zu vergleichen) ist wahrscheinlich eine kurze Wiedergabe von 34 4 5; aber eine ziemlich unverständliche, denn was soll man sich unter der Heimsuchung Zedekias vorstellen? Hat der Verf. ihn vielleicht mit Jojachin verwechselt, der von Evil-Merodak begnadigt und als ein Fürst behandelt wurde? Oder gab es einen Midrasch, der von Zedekia etwas Ähnliches erzählte? V. 5ᵇ giebt in Kürze 21 3 ff. wieder. Es folgt nun

32 6–15 die Geschichte von dem Ankauf eines Feldes bei Anathoth, der dem Jer als glückliches Omen erschien, weil Jahwe eingegriffen hatte. Sie ist, da sie sicher auf Wahrheit beruht, für die Geschichte des Prophetismus und das Verständnis des Jeremia selber von grossem Werte. Wenn die Form und insbesondere der Eingang

6, wie ihn der MT bietet, nicht von anderen Händen umgestaltet ist, so wird die Geschichte von Jer dem König Zedekia bei seiner Gefangensetzung erzählt, denn wenn es heisst: „und Jer sprach“, so lässt sich schwerlich ein anderer Zuhörer ausfindig machen, als der König; Baruch kann es nicht sein, wenn man nicht die allergrösste Ungeschicktheit des Bearbeiters annehmen will, und wer sollte es sonst sein? Natürlich kann man irgend einen anderen Freund Jeremias herbeicitieren, z. B. den Gedalja, der sich sogar ausgezeichnet zum Zuhörer dieser Geschichte eignen würde (s. v. 15), aber kann man es für möglich halten, dass der Bearbeiter vergessen hätte, seinen Besuch bei Jeremia zu erwähnen? Andererseits begreift man aber auch nicht, warum Jer die Geschichte dem Zedekia erzählt; soll er etwa dem auch das folgende Gebet und Jahwes Antwort erzählt haben? Anders liegt der Fall bei dem Text der LXX; sie beginnt mit: „und Jahwes Wort geschah an Jer also“ und lässt dann die Erzählung in die 1. pers. übergehen: dieselbe Erscheinung wie in 27 12 16. Ewald nähert die Fassung der LXX dem MT an durch וְאֶל־יִרְמְיָהוּ הָיָה ד׳ י׳; danach wäre das וַיֹּאמֶר aus undeutlich gewordenem oder flüchtig gelesenem ואל hervorgegangen. Mir scheint, dass man sich mit dieser Annahme am Besten aus der Klemme zieht, wenn auch eine sichere Entscheidung nicht möglich ist. Natürlich hat Baruch in der dritten Person von Jer erzählt wie in Cap. 27 28; dem Bearbeiter aber war es weniger um diese Geschichte zu thun, als um sein „Wort Jahwes“ v. 16–44, und da er gewöhnt war, es dem Jer in den Mund zu legen, so führte er von Anfang an die 1. pers. ein. Es ist möglich, dass ihm dabei die Abkürzungen und die Orthographie der alten Abschreiber des Baruchbuches entgegen gekommen sind: vielleicht war das zweite Wort in v. 8 (אלי) als Abkürzung (אֶל י׳) gemeint und die 3. p. Impf. oft mit anlautendem א statt י geschrieben, also z. B. וארע v. 8ᵇ statt וַיֵּדַע. Das הָיָה in v. 6 hat den Sinn eines Plusquamperf.: zu Jer war gekommen. **7.** „Chanamel, der Sohn Schal-

lums, deines Oheims" ist mit der LXX zu übersetzen, wie v. 8 zeigt, obgleich Chanamel v. 12 im MT (nicht in der LXX) selbst der דֹּד Jeremias heisst. Der Vetter kommt zu Jer in das Gewahrsam, das also den Detinierten keineswegs von der Aussenwelt abschliesst s. zu Ps. 22 7–9 (Mt 25 36), überhaupt dem Gefangenen, wie unsere Geschichte zeigt, alle mögliche Freiheit belässt. Ob der Vetter aus Jerusalem oder aus Anathoth kommt, wird nicht gesagt, aber das letztere ist doch (trotz v. 2^a) am Wahrscheinlichsten; es ist sogar möglich, dass der Erbfall, von dem 37 12 gesprochen wird und der den Jer veranlasst hatte, den Gang nach Anathoth zu unternehmen, bei dem er verhaftet wurde, irgendwie mit Chanamels Besuch zusammenhing. Letzterer schlägt dem Jer vor, ihm ein Feld in Anathoth abzukaufen, auf das Jer das Recht der גְּאֻלָּה habe. Nach Lev 25 25 hat man sich die Sache so zu denken, wie es scheint: der Vetter ist in Geldverlegenheit, er muss sein Feld verkaufen, das zu den alten Besitztümern der Familie gehört und vielleicht bei jener Erbteilung dem Vetter zugefallen ist; sein nächster Anverwandter, Jeremia, hat zwar nicht die juristische, wohl aber die moralische Verpflichtung, das Feld „einzulösen", es durch direkten Ankauf von Chanamel oder durch Rückkauf von dem Blutsfremden, dem er es vorläufig verpfändet haben mag, an sich zu bringen und dadurch der Familie zu erhalten. Eigentlich besteht wohl die Geulla, Einlösung, in der Rückerwerbung eines schon veräusserten Besitzes (wozu auch die „Seelen" gehören) für die Familie; doch scheint von ihr auch dann schon geredet zu werden, wenn das Besitztum noch nicht veräussert ist, aber verloren zu gehen droht und der Goel dem durch Ankauf zuvorkommt. Man erkennt, dass für diese eigentümliche Rechtssitte das Interesse der Familie (עָם, 37 12) massgebend gewesen ist; die Idee der Familie beherrscht zur Zeit des Jer (und der Abfassung von Lev 25 25) noch die Sitte, wenn auch nicht mehr das staatlich geltende Recht. Zur Zeit der Abfassung des Büchleins Ruth (s. Rt 4) ist auch die Sitte schon veraltet, und der griechische Übersetzer hat unser גָּאַל nur durch das farblose παραλαβεῖν wiederzugeben gewusst. 8. Wie „das Wort Jahwes" es dem Jer vorhergesagt hatte, kam Chanamel wirklich und machte ihm den Vorschlag des Kaufes. Hier giebt die LXX den Begriff גְּאֻלָּה wieder durch die Übersetzung: du bist der älteste, d. h. nächste Erbe und Berechtigte. „Das im Lande Benjamin liegt" ist natürlich Glosse, auf ausserpalästinensische Leser berechnet. כִּדְבַר יהוה in v. 8^a ist mit der LXX zu streichen als schlechte Vorwegnahme von v. 8^b, ebenso fehlt in der LXX das קְנֵה־לָךְ am Schluss von v. 8^a, das man jedoch gern stehen lässt: der Vetter mag gefürchtet haben, Jer werde in solchen Zeitläuften nicht kaufen wollen. *Da erkannte ich, dass es das Wort Jahwes war.* Ein interessanter Satz! Jahwe hatte zwar dem Jer vorhergesagt, dass Chanamel kommen werde, es war das ein „Wort Jahwes" gewesen v. 6. Aber erst als der Vetter wirklich kam, erkannte Jer, dass es sich nicht um ein mehr oder weniger gleichgültiges Vorhersehen eines künftigen Vorfalls handele, sondern dass die Sache eine besondere Bedeutung habe. Manchmal mag Jer etwas vorhergeahnt haben, aber es hatte, obwohl die Ahnung von Jahwe kam, nicht den vollen Sinn eines דָּבָר, es lag kein tieferer Gedanke darin, gar ein solcher, den er in einen Prophetenspruch um-

setzen konnte und musste, oder der ihn zu einer bedeutsamen Handlung veranlasste. Jer übt Vorsicht und Kritik gegenüber den plötzlich auftauchenden Ahnungen und Einfällen; er prüft ihren Gehalt und wartet auf weitere Zeichen, die sie bestätigen. Allerdings ist zunächst nur Baruch der Bürge für diese Anschauung, aber man wird sie unbedenklich auch dem Jer zuschreiben dürfen. Baruch drückt sich übrigens nicht sehr geschickt aus, wenn er sowohl v. 6 wie v. 8 das gleiche Wort דְּבַר י' gebraucht; es standen ihm aber wohl keine besseren Termini zur Verfügung. Das Wort Jahwes in v. 6 ist ein blosses Vorherverkündigen von etwas Zukünftigem, das Wort Jahwes in v. 8 eine Offenbarung. Die LXX verbindet den letzteren wichtigen Satz mit **9**: „und ich kaufte u. s. w.“ und erzeugt so den Eindruck, als ob v. 8^b sagen wolle: ich begriff, dass es Jahwes Wille sei, ich solle das Feld kaufen. Das ist ja nicht ganz falsch, der Ankauf des Feldes gehört mit zur Vollständigkeit des Omens, aber die Hauptsache ist doch nicht der Kauf, sondern das Angebot des Kaufs, der merkwürdige Umstand, dass in einer solchen Zeit, wo der Staat vor dem Untergang und das Volk vor der Deportation steht, noch einer dem anderen, noch jemand dem Unglückspropheten selber den Vorschlag machen kann, ein Feld zu kaufen, um es der Familie zu erhalten. Nur das hatte Jahwe v. 7 dem Jer vorhergesagt, wobei er Kauf oder Nichtkauf seinem Gutdünken überliess. Eher liegt also das Wort Jahwes v. 8^b darin, dass der Vetter kommt; Jer hat begriffen, dass Jahwe nicht blos dessen Besuch vorherverkündigt, sondern ihn auch veranlasst hat; der Vetter ist ahnungslos und absichtslos ein Bote Jahwes an den Propheten. Mit Recht hat also der MT v. 8^b zu v. 8^a und nicht zu v. 9 gezogen. Aber nachdem nun Jer weiss, was Jahwe eigentlich beabsichtigt, geht er freudig auf die Sache ein und kauft das Feld (streiche nach der LXX das unnütze אֲשֶׁר בַּעֲנָתוֹת). Er wägt dem Vetter das Geld zu — die Münzen sind schon älteren Datums, mögen aber nicht sehr genau gewesen sein. Ob Jer sein Geld im Gewahrsam bei sich hat oder aus seinem Hause in Jerusalem hat holen lassen, wird nicht gesagt. Er zahlt 17 Sekel, 40—50 Mark in unserem Gelde. Das ist, wenn auch die Landbesitzungen in jener Zeit durch den Krieg sehr entwertet sein werden, ein geringer Preis, das Feld ist wohl nicht gross gewesen. Der Preis ist nur siebzehnmal grösser, als nach II Reg 7 1 ff. ein Scheffel Feinmehl oder zwei Scheffel Gerstenmehl kosten; Abraham zahlt für den Acker mit der Höhle Makpela 400 Sekel (Gen 23). Dass es nur Silbersekel waren, sagt ja das הַכָּסֶף am Schluss, wo übrigens der Artikel befremdet und nach der LXX zu streichen ist. Das vorhergehende אֶת־הַכֶּסֶף fehlt in der LXX und ist entbehrlich; die Abschreiber des hebr. Textes haben ein Interesse daran, wie es scheint, durch unnötig eingeflickte Wörter mehr Zeilen herauszuschlagen. Die Teilung der Zahl: „sieben Sekel und zehn“ mag auf der in Geldsachen nötigen Vorsicht beruhen. Der Kohortativ אֶשְׁקֲלָה (zu dem Chat. Pat. s. Ges.-Kautzsch^{26} § 10 g) scheint, da v. 10 das Darwägen noch einmal berichtet wird, bedeuten zu sollen: (ich kaufte . . . .) und sollte darwägen 17 Sekel in Silber. Ist das richtig, so wäre das folgende אֶת־הַכֶּסֶף erst recht unnütz. **10**. Jeremia besorgt nun die juristischen Formalien des Kontrakts, die dem Leser bekannt sind und daher von Baruch nicht so deutlich

angegeben werden, als uns lieb wäre. Wörtlich heisst es: „und ich schrieb es auf ein Papier (zu dem Artikel vor סֵּפֶר s. GES.-KAUTZSCH[26] § 126 s) und siegelte“, d. h. nach v. 11: versiegelte das vorher zusammengerollte und verschnürte Blatt, vgl. Jes 8 16, „und zog Zeugen zu.“ Die Zeugen sind vielleicht nicht erst bei oder nach der Versiegelung zugezogen, sondern haben ihre Namen unter den Kontrakt gesetzt vgl. v. 12, aber es ist wahrscheinlich, dass sie auch bei der Versiegelung zugegen sein und auch diese bescheinigen mussten. Denn diese Versiegelung geschah, da der Kontrakt in Jeremias Hand bleibt, offenbar zu dem Zweck, später bei etwaigen Streitigkeiten nachweisen zu können, dass der Kontrakt nicht durch Jer nachträglich gefälscht sei; er konnte aber gefälscht werden, wenn er offen blieb, ja selbst, wenn die Zusiegelung nur privatim geschah. Wären Streitigkeiten entstanden, so hätten die Zeugen bezeugen müssen, dass Verschnürung und Siegel noch in dem anfänglichen Zustande seien. In **11** sind die Wörter הַמִּצְוָה וְהַחֻקִּים, die in der LXX fehlen und von denen wenigstens das erste keinen rechten Sinn giebt (das Geheiss der Übergabe? das zweite Wort könnte zur Not die Stipulationen des Kontrakts bezeichnen), wahrscheinlich nur eine entstellte Wiederholung der vorhergehenden Wörter המקנה החתום. Im MT steht am Schluss noch וְאֶת־הַגָּלוּי. Dass dies zu streichen ist, geht nicht blos aus der LXX, sondern auch aus dem Umstand hervor, dass Jer **12** das Dokument dem Baruch übergiebt, um es in einem irdenen Topf aufzubewahren. Es ist doch klar, dass ein „offenes“ Dokument nicht dazu da ist, in Jeremias privatem Archiv aufbewahrt zu werden, sondern bestimmt ist für alle, „die diesen Brief lesen oder lesen hören“, für die Öffentlichkeit. In v. 12 ist אֶת־סֵפֶר הַמִּקְנָה, das in der LXX fehlt, unnötig wiederholt, vermutlich wegen des Eindringens von ואת־הגלוי in v. 11; höchstens könnte man הַסֵּפֶר beibehalten, dessen Artikel ohnehin den Zusatz המקנה verdächtig macht. Jer giebt den versiegelten Kaufbrief dem Baruch, der im jetzigen Jeremiabuch hier zum erstenmal genannt und daher mit vollem Namen aufgeführt wird (bemerke die verkürzten Namen), und zwar wieder vor den Zeugen, zugleich vor sämtlichen anwesenden Juden. Das ist vielleicht schon nicht mehr eine blos juristische, sondern schon eine prophetische Handlung vgl. v. 13 f. Baruch ist wohl keine amtliche Persönlichkeit, etwa ein Notar, sondern ein jüngerer Freund des Propheten, seinem ursprünglichen Beruf nach vielleicht ein Schreiber und Schreiblehrer, der Manuskripte kalligraphisch abzuschreiben versteht (Cap. 36) und Jeremias Bibliothek und Archiv (eine Bibliothek in Töpfen) verwaltet. Vor דֹּדִי ist nach der LXX ein בֶּן־ ausgefallen vgl. v. 8 9, ferner ein וְ vor לְעֵינֵי v. 12[b]. כָּתַב mit בְּ bedeutet: mitschreiben an etwas; die Zeugen mögen vor ihrer Namensunterschrift den Inhalt des Protokolls mit einigen Worten angegeben haben. **13. 14.** Jer beauftragt Baruch, den Kaufbrief in ein irdenes Gefäss zu legen. In v. 14[a] fehlt der LXX zunächst das אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, sodann אֶת־הַסְּפָרִים הָאֵלֶּה, ferner וְאֵת־הֶחָתוּם, endlich das zweite הַזֶּה; ferner liest sie וּנְתַתָּה (ohne Suffix), sowie יַעֲמֹד. Wenn man diesen ihren Text unbefangen betrachtet, so sieht man, dass sie nur von einem einzigen Dokument spricht, obgleich sie in v. 14 auch das וְאֵת סֵפֶר הַגָּלוּי des MT übersetzt, letzteres übrigens in ungenauer Weise: „das vorgelesene Büchlein“.

Es ist recht wohl möglich, dass τὸ βιβλ. τὸ ἀνεγν. erst nachträglich nach dem MT in die LXX eingesetzt ist; aber auch wenn es ursprünglich ist, spricht die LXX nur von Einem Dokument. Andererseits verrät sich im MT das וְאֵת הֶחָתוּם durch sein וְ als Randglosse und beweist das הַזֶּה hinter „Kaufbrief“, dass es sich eigentlich auch im hebr. Text nur um Ein Dokument handelt und dass das ספר הגלוי (hinter dem das הַזֶּה nach der LXX zu streichen ist) nur so mitläuft. Was mag dieser Ausdruck eigentlich bedeuten? Wenn der MT richtig ist, so ist zu übersetzen: „Büchlein des Bekanntgemachten“ (oder dessen, was bekannt zu machen ist); das הַגָּלוּי wäre „Bekanntmachung“, Publicandum. Dass die Bekanntmachung nicht zu den beim Kaufkontrakt selber nötigen Dingen gehört, zeigt v. 10. Ich vermute, dass dies Publicandum nur dazu diente, entweder die Öffentlichkeit von dem vollzogenen Besitzwechsel in Kenntnis zu setzen (um einen zweiten Verkauf oder eine Verpfändung von seiten des Verkäufers zu verhüten) oder auch dazu, vom Käufer bei der Übernahme des Grundstückes produciert zu werden, etwa vor den Grundnachbarn oder den Ältesten der Familie und der Dorfschaft; es ersparte dem Käufer das Vorzeigen des versiegelten Kontraktes. Hat nun nicht, was wohl denkbar ist, ein selbstgefälliger Abschreiber dies Anzeigeblatt in den Text gesetzt, um seine Kenntnis der Usancen zu zeigen, hat Jer es wirklich dem Baruch mitgegeben, um es mit dem Dokument zu versorgen, so kann dies nur den Grund gehabt haben, dass Jer unter den obwaltenden Umständen noch nicht in der Lage war, seinen Besitz anzutreten. Auch wir kennen neben den eigentlichen Kauf-, Ehe- und sonstigen Verträgen öffentliche Anzeigen, Aufgebote u. dgl., die bewirken sollen, dass diejenigen, die einen Anspruch oder eine Einsprache zu haben vermeinen, es bei Zeiten thun „und hernach schweigen“, Formalien, die unter Umständen unterlassen oder aufgeschoben werden können und nicht die Kontrahenten, sondern nur dritte Personen angehen. Baruch soll das Dokument in ein irdenes Gefäss legen, damit „es sich lange Zeit erhält“, damit die Würmer nicht darüber kommen; aber vielleicht gab es zu Jeremias Zeit noch keine Schränke für Bücher und Papiere; auch kann ein irdener Topf im Notfall vergraben werden. Die „lange Zeit“ hat mit der Dauer des Exils nichts zu thun; das Dokument hat die Bedeutung einer Weissagung „für einen späteren Tag“, eines „Zeugnisses für immer“ Jes 30 8. **15.** Die Aufbewahrung wäre nicht nötig, wenn das ganze Volk zu Grunde gehen soll. Aber die Anregung des Kaufs durch Jahwe selber am Vorabend des grossen Zusammenbruchs gilt dem Propheten als Beweis, dass auch künftig „wieder Häuser, Felder und Weinberge gekauft werden sollen in diesem Lande“. Dass dies die wirkliche Meinung Jeremias gewesen ist, leidet keinen Zweifel. Wie er sich die Abwicklung der Dinge gedacht hat, können wir im Einzelnen nicht wissen; wahrscheinlich ist aber, dass er vorhergesehen hat, es werde auch nach einer zweiten Deportation und dem Untergang des Staates ein Teil des Volkes im Lande verbleiben und sich allmählich wieder emporarbeiten; das letztere wünscht er ja auch den Deportierten 29 5, vgl. ausserdem das Gedicht 31 5. Er drückt sich hier ebenso schlicht und nüchtern aus, wie in Cap. 29, das charakterisiert mindestens die Darstellungsweise des Baruch, der keine langen

Reden bietet, entspricht aber wohl auch dem wirklichen Wesen Jeremias. Auch der Gottesname ist im MT nur durch die Abschreiber so weitläufig geworden, die LXX hat blos Jahwe.

Für uns ist interessant zu beobachten, wie der Prophet es macht, um hinter Jahwes Absichten zu kommen, wenn er nicht, wie z. B. in Cap. 4, direkte Zukunftsgesichte erhält. Er beachtet und sammelt alle Zeichen, die in den Begebenheiten selbst des Alltagslebens liegen, er sieht in ihnen Winke Jahwes, Vorbedeutungen, aus denen er berechtigt ist, Schlüsse zu ziehen und sie als Wort Jahwes anderen mitzuteilen. Jahwe schickt den Vetter mit dem Kaufantrag, folglich will Jahwe, dass man noch kaufen und verkaufen, dass der gewöhnliche Mann sein bisheriges Dasein trotz dem Untergang des Staates weiterführen soll.

Sodann ist, hier wie in Cap. 29, beachtenswert, dass Jer die geistige Kraft und Nüchternheit besitzt, angesichts der furchtbaren Katastrophe die Arbeit und bürgerliche Existenz des Einzelnen im Auge zu behalten und darin die Grundlage für ein Fortbestehen des Volkes zu erkennen. Er schwärmt nicht von einem heiligen Samen, weissagt nicht von einer Errettung der Frommen, verheisst keine Zukunftswunder, keine glorreiche Restitution des auserwählten Volkes und gar dessen Weltherrschaft, er empfiehlt, Häuser zu bauen und Weinberge zu pflanzen. Er hat zwar noch keine Formel für jene objektive Ethik, die in der Arbeit, in der bürgerlichen Sorge für die Existenz und für die Familie liegt, aber er kennt den sittlichen Wert der Arbeit und der Sorge, und er schätzt diese sittlichen Werte höher als die ihm wohlbekannten Ideale jener geistigen Führer des Volkes, die die Thora und den Kultus, die Heiligkeitsregeln und die Tempelgefässe für die wichtigsten Angelegenheiten des Volkes halten. Während sie grosse Politik treiben und den Staat in die gefährlichsten Abenteuer stürzen, fängt er göttliche Winke auf für den Bauern und Bürger; die trösten ihn bei dem Zusammenbruch des Staates und dem Verlust der Freiheit, die machen ihn zu einem ernsten, aber gefassten Mann, der in der allgemeinen Fieberhitze der Patrioten, in dem fanatischen Delirium der Thorapropheten den kühlen Verstand behält und der, obgleich ihm „die Augen zerfliessen in Thränen“ und „seine Wunde unheilbar ist“ wegen der „Zerschmetterung seines Volkes“, allein Rat weiss für die Zukunft.|

32 16–44 folgt nun ein langes Gebet Jeremias v. 16–25, der über den Inhalt seiner eigenen Worte (v. 15) verwundert ist und von Jahwe wissen möchte, wie es möglich war, dass Jahwe ihm unter den gegenwärtigen Umständen ein Feld zu kaufen befahl. Der Verf. des Gebets übersieht ganz, dass Jahwe dem Jer den Kauf selber gar nicht geboten hat, und versteht erst recht nicht, wie Jer zu der tröstenden Aussicht v. 15 gekommen ist; er meint eben, dass ein Prophet ein Automat ist, ein Instrument, das Gott dirigiert, und nichts Eigenes dazu thut. Auf Jeremias Anfrage giebt Jahwe eine lange Antwort v. 26–44, die wieder nichts enthält, was Jer nicht schon weiss. Sie ist deutlich genug nur für die späteren Leser berechnet, die ebenso wenig historischen Sinn und ein Verständnis für die alten Propheten hatten, wie die Autoren selber. Wir haben hier wieder eine Probe der erbaulichen Prophetenliteratur, die in erster Linie für das Bedürfnis der frommen Unterhaltung sorgen und daneben noch die eine und andere Lehre erteilen will und die alte Geschichte nur als Text und Anhalt benutzt; wir kennen ja solche Literatur auch unter uns. Warum das Gebet ganz oder zum Teil unecht, v. 26ff. dagegen mehr oder weniger echt sein soll, ist mir unverständlich. Es ist überall derselbe Geist und derselbe Stil, auch dieselbe Übereinstimmung mit den übrigen Erzeugnissen der Ergänzer. Der Verf. hatte an dem kurzen Wort v. 15 nicht genug, er hat überhaupt die Geschichte v. 6–15 nur mitgeteilt, um diese lange Predigt bringen zu können, zu der das Gebet ebenso gut gehört, wie Jahwes Rede; wenn das nicht seine Absicht gewesen wäre, so hätte er ja die Geschichte v. 6ff. an ihrem ursprünglichen Platz belassen. Die langen Gebete sind bei den Späteren sehr beliebt; bevor man von autoritativer Seite bestimmte Gebete für die Gottesdienste und den täglichen Gebrauch komponierte und vorschrieb, haben die Autoren der Erbauungsliteratur an Gebeten der alten Gottesmänner und Frommen,

Salomo, Jeremia, Esra, Daniel u. s. w. zu lehren versucht, wie ein wohlunterrichteter frommer Jude zu beten hat. Zum Teil erklärt sich daraus die grosse Länge dieser Gebete: man suchte sich dabei möglichst die ganze Glaubenslehre des Judentums zu vergegenwärtigen. Solche fertigen Gebete sind die richtigen Laienerzeugnisse, eines der hervorragendsten Mittel, den Schein der Religion auch da festzuhalten, wo ein selbständiges Leben fehlt, daher bei den Lenkern und Freunden der Kirchen sehr beliebt.

32 16–25, das Gebet. Der Verf. scheint sich **16** nach Baruchs Entfernung Jer als einsam zurückgeblieben vorzustellen, obwohl er natürlich im Wachthofe nicht allein war. הִתְפַּלֵּל bedeutet in späterer Zeit nicht blos fürbitten, sondern allgemein beten. Jer beginnt **17** wie 1 6 4 10 mit „Ach, Herr Jahwe", weil er über etwas Auskunft begehrt, was ihm Schwierigkeiten macht. Jahwe kann diese beseitigen, denn er ist der Schöpfer Himmels und der Erde. Der Grund ist durchschlagend, aber ein wenig allgemein; der Verf. fängt wie Neh 9 6 ab ovo an vgl. 27 5. Für הַנְּטוּיָה hat die LXX הָרָמָה וְהַנִּשָּׂאָה; die Abschreiber haben sich das Recht genommen, solche Wendungen (wie auch die Gottesnamen) nach ihrem Gutdünken zu variieren. In v. 17b lässt der MT Jer sagen: für dich ist nichts zu wunderbar, die LXX: dir ist nichts verborgen; in v. 27 dieselbe Abweichung; der Satz im MT ist eigentlich besser, muss aber darum nicht ursprünglich sein. Sodann **18** die Hinweisung auf Gottes Regiment, das das Gute belohnt, das Böse bestraft, aus dem Dekalog Ex 20 5 6 u. s. w.; auch Dan 9 4 steht ein solches Bekenntnis an der Spitze des Gebets. V. 18b nach Dtn 10 17; der Schluss: „Jahwe der Heere genannt" (31 35 10 15) fehlt in der LXX bis auf das zu v. 19 gezogene Jahwe. In den Busenbausch schüttet man jemandem Korn u. dgl., das man ihm schenken will (Rt 3 15) oder das er verdient hat. In **19** fehlen der LXX פְּקֻחוֹת, כָּל־ und die beiden Wörter am Schluss, die im MT aus 17 10 zugesetzt sein mögen. עליליה ist wohl nur Schreibfehler für עֲלִילָה. Sämtliche Phrasen dieses Verses kommen unendlich oft bei den Dichtern vor. Nach den allgemeinen Katechismuswahrheiten geht der Verf. **20** zu den wichtigsten Begebenheiten der Geschichte über, zunächst zu den vielen Zeichen und Wundern, die Jahwe gethan hat „von Ägypterland an bis heute, sowohl in Israel wie unter den Menschen" und durch die er sich den Namen gemacht hat, den er heute besitzt. V. 20a hat Ähnlichkeit mit Neh 9 10a, und vielleicht wurden dadurch die Abschreiber verführt, בְּאֶרֶץ statt מֵאֶ' zu schreiben, das ja doch durch das folgende „bis heute" deutlich vorausgesetzt wird vgl. 11 7; v. 20b = Neh 9 10b. Ähnliche Wendungen sind üblich in den Liturgien der späteren Zeit vgl. Ps 135 136. Der Verf. teilt die Menschheit ein in Israeliten und „Menschen"; die ersteren sind wohl eine höhere Art von Menschen. **21**. Nun wird das Thema v. 20 ausgeführt. Also zuerst die Erlösung aus Ägypten. Der Vers ist fast wörtlich aus Dtn 11 25 genommen; der „grosse Schrecken" befiel natürlich die Nichtisraeliten. **22**. Dann die Einnahme des gelobten Landes vgl. 11 5. **23**. Endlich die Hauptsache: der Ungehorsam der Väter. Die auffällige, obwohl auch in den Psalmen vorkommende Orthographie von תורותך (ohne י) veranlasst das Qre, den Sing. zu schreiben. „Nichts von dem, was du ihnen gebotest (צִוָּה mit dem Dativ statt Accus.!) zu thun, thaten sie", die gewöhnliche Übertreibung der predigenden Ergänzer, die die Ursache des Exils in dem Abfall vom Gesetz

erblicken. קָרָא = קָרָה. „Dies Unheil" ist nach **24** die Belagerung und bevorstehende Eroberung Jerusalems durch die Chaldäer. „Die Aufschüttungen sind gekommen bis zur Stadt", die hohen Dämme, die die Belagerer senkrecht auf die Stadtmauern zu aufschütten, um dadurch die Erstürmung der hohen Mauern zu ermöglichen, haben bereits die Stadt erreicht, der Sturm steht bevor, „und die Stadt wird in die Hand der Chaldäer gegeben werden ... von wegen des Schwertes, des Hungers und der Pest" (letztere fehlt wie gewöhnlich in der LXX) — der Ausdruck ist nichts weniger als glücklich, aber wie hätte der Ergänzer das geliebte מִפְּנֵי u. s. w. vergessen können! Ob die hier geschilderte Situation dem 10. Jahr Zedekias v. 1 entspricht, ist sehr fraglich, da die Stadt sich bis ins 11. Jahr hielt, ganz abgesehen davon, dass während des Besuchs Chanamels die Stadt wahrscheinlich überhaupt nicht belagert wurde. Das Schlusssätzchen: „du siehst es ja" fehlt in der LXX, sei es aus Versehen, sei es, weil es einem Abschreiber oder dem Übersetzer zu naiv erschien. **25.** „Und da sagst du zu mir: kaufe das Feld .... wo doch die Stadt gegeben ist u. s. w." Dass Jahwe das eigentlich nicht gesagt hat, ist schon bemerkt; diejenigen Prediger, die sich ihr Wort Gottes, über das sie predigen, gar nicht recht ansehen, haben also Vorgänger von ehrwürdigem Alter, biblische! Für וְהָעֵד עֵדִים hat die LXX: וָאֶכְתֹּב בַּסֵּפֶר וָאֶחְתֹּם וָאָעֵד עֵדִים, das wohl ursprünglich ist: ich musste alle diese Dinge verrichten, obwohl die Stadt demnächst erstürmt wird? Bemerkenswert ist immerhin, dass der MT einmal abkürzt. Der eigentliche Gegenstand des Gebets wird in zwei Versen abgemacht, die Einleitung, die fast nichts damit zu thun hat, umfasst sieben Verse, dafür passt sie so ziemlich für jedes Gebet, das ein Jude sprechen will.

32 26–44, Jahwes Antwort. Sie giebt die gewünschte Aufklärung in Worten, die Jer sämtlich schon gesprochen hat! Der beste Beweis dafür, dass der Verf. gar nicht daran denkt, Geschichte zu schreiben; Frage und Antwort sind blosse Einkleidung, das Ganze ein erbaulicher Roman, und wahrscheinlich haben selbst die kritiklosesten Leser seiner Zeit, sicher aber seine sämtlichen Genossen in der Schriftstellerei genau gewusst, wie solche Offenbarungen entstehen. In **26** ist אֶל־יִרְמְיָהוּ wohl aus vermeintlichem אל י׳ hervorgegangen, das aber als אֵלַי gemeint war, vgl. die LXX. Jahwe wiederholt **27** zunächst in Kürze, was Jer eben vorher (v. 17) gesagt hat. Die eigentliche Auseinandersetzung beginnt **28** mit „darum so spricht Jahwe"!! Aber wenn sich die Ergänzer bei solchen Worten etwas Ernsthaftes hätten denken sollen, so hätten sie ja gar nicht schreiben dürfen. Die LXX hat weder die Chaldäer, noch den Nebukadrezar. Sie liest ausserdem für הִנְנִי נֹתֵן אֶת־ nachdrucksvoller הִנָּתֹן תִּנָּתֵן: gewiss wird die Stadt übergeben werden; die Version des MT passt auch deswegen nicht sonderlich, weil hier Jahwe doch keine neue Eröffnung macht, sondern nur Jeremias Bemerkung v. 25b bestätigen will. Bei diesem einen Vers sollte es doch der Verf. bewenden lassen und gleich das bringen, was v. 36 folgt. Statt dessen wiederholt Jahwe ausführlich Jeremias frühere Reden. In **29** ist die Wiederholung von הָעִיר הַזֹּאת sonderbar und dieses das zweite Mal wohl nur aus einem versehentlich zweimal geschriebenen הַצִּיתוּהָ hervorgegangen. Den Vorwurf v. 29b haben wir schon 7 18 19 und besonders 19 13 gelesen.

30. Überhaupt haben die Nordisraeliten (wozu werden die hier erwähnt?) und die Judäer nur das Böse gethan „von ihrer Jugend an“; dieser Ausdruck, der eigentlich nur von den Einzelnen gebraucht sein sollte 2 24, wird wie 2 25 auf das Volk übertragen. V. 30[b] dürfen wir streichen, da er in der LXX fehlt; innere Gründe für die Streichung giebt es allerdings bei einem solchen Stil nicht. **31**. Jerusalem, von dem die Ergänzer immer am Liebsten reden, hat seit seiner Entstehung nur zu Jahwes Zorn (עַל statt לְ) bestanden. Der Autor hat ein anderes Urteil über das alte Jerusalem als Jesaia (Jes 1 21 ff.), stimmt aber mit Hesekiel überein (Hes 16 2 ff.). לַהֲסִירָהּ, der Zweck für die Folge wie bei לְמַעַן v. 29. In **32** dient die erste Hälfte nur dazu, die beliebte Aufzählung der Könige, Fürsten u. s. w. anzuknüpfen, die wir seit 1 18 so oft gelesen haben. Ebenso ist **33** ganz aus unendlich oft wiederholten Phrasen zusammengesetzt; zu v. 33[a] vgl. 2 27 18 17 (jeremian. Stellen), zu v. 33[b] z. B. 7 25 f. Das erste וְלַמֵּד (inf. abs.) soll das Verb. fin. ersetzen (vgl. zu 7 18[b]): und man lehrte sie zwar, von frühmorgens an lehrend, aber u. s. w. **34** ist fast identisch mit 7 30[b], **35** mit 7 31 vgl. 19 5, nur dass unsere Stelle etwas genauer sein will: die „Höhen“ im Thal Benhinnom sind dem Baal gebaut, die Kinder dem Melek verbrannt; auch ist der Schluss ausführlicher geworden durch den unbehilflichen Zusatz: „zu thun“, d. h. dass man thun sollte „diesen Greuel, um Juda sündigen zu machen“ (הַחֲטִי phonetisch geschrieben für הַחֲטִיא). Die Stelle ist jünger als 7 30 f.: dass Jahwe jene Opfer nicht geboten habe, konnte nur gesagt werden, wenn sie ihm gebracht wurden, nicht wenn sie „dem Baal“ oder genauer: dem מֹלֶךְ (nach Analogie von בֹּשֶׁת aus מֶלֶךְ verdreht) galten vgl. zu 7 30 f. und 19 5. Zu הֶעֱבִיר ist בָּאֵשׁ zu ergänzen vgl. Dtn 18 10 und besonders II Reg 23 10, aus welcher Stelle der Melek stammt. Was das הֶעֱבִיר in dieser Formel eigentlich besagt, ist nicht ganz klar; bedeutet es: die Kinder durch das Feuer dem Melek hinüberschicken? und sind die Kinder dabei Sühnopfer, deren Tod das Leben der Eltern schützt, oder sollen sie zu schützenden Genien werden? handelt es sich um die sinnlich mystische Deutung des Gedankens, dass ein gewisser Prozentsatz der Geburten, ursprünglich die Erstgebornen, der Gottheit gehören sollten? Sicher ist nur, dass dieser Kult aus der Fremde importiert, wenn auch in Israel nicht ganz unbekannt war. Der Melek ist eine der vielen Gottheiten, die zu dem Sammelbegriff Baal gehören und von den jüngeren Autoren als Abgötter angesehen werden. In der vorexilischen Zeit hat es sich damit vermutlich etwas anders verhalten: man hat zwar die lokalen Baale nicht mit Jahwe identificiert, die aus der Fremde importierten noch weniger, als die autochthonen, aber man hat sie doch wohl mit Jahwe in eine gewisse geheimnisvolle Verbindung gebracht und sie als sein Panim betrachtet; so könnte auch der Melek im Benhinnomthal als eine besondere Erscheinungsform Jahwes angesehen worden sein, als eine von denen, die für die Juden die unheimliche Seite der Gottheit repräsentierten, als der Jahwe, der im Feuer daheim ist, im Feuer der Gestirne, des Blitzes, der Krankheit. **36**. Jetzt erst kommt der Verf. zu seinem eigentlichen Hauptsatz. Er greift mit seinem לָכֵן (das übrigens in der LXX fehlt) auf das לָכֵן v. 28 zurück. אַתֶּם אֹמְרִים ist von der LXX in den Sing. umgesetzt

(aber s. 33 10); der Plural besagt: ihr Menschen seht nichts als den Untergang, der ja auch wirklich eintreten wird, aber Jahwe hat weitergehende Gedanken. In v. 36[b] lies עַל statt אֶל. Als ob „diese Stadt“ das ganze Volk bedeutete, wird **37** fortgefahren: ich sammele sie, die Juden, aus allen Ländern u. s. w. Im Übrigen erinnert v. 35[a] an **21** 5, der ganze Vers an **23** 3, der folgende Vers **38** an 24 7 30 22 **31** 1 vgl. 7 23, ferner **39** an **24** 7 31 33. Die LXX hat in v. 39[a] אחר für die beiden אֶחָד; was richtig ist, kann man nicht wissen, doch ist der MT mit seinem „einmütig“ gehaltvoller und die LXX möglicher Weise durch Hes 36 26 beeinflusst (die Pesch. hat auch noch רוּחַ für דֶּרֶךְ). לְיִרְאָה (Inf., s. Ges.-Kautzsch[26] § 45 d) und לְטוֹב sind Lieblingsphrasen der Deuteronomiker. **40** sagt ziemlich dasselbe was 31 31 ff.: es entsteht ein neuer Bund, der nicht gebrochen wird wie der erste, sondern ewig ist, da Jahwe selbst verhütet, dass die Juden von ihm weichen. In v. 40[a] ist die zweite Hälfte wohl Explikation des Wortes Bund: dass ich nicht hinter ihnen weggehen werde, ihnen wohlzuthun. Die LXX liest אָשִׁיב und lässt die beiden letzten Wörter weg: den ich nicht rückgängig machen werde nach ihnen. Ich streiche die beiden letzten Worte nach der LXX, da sie in v. 41 wiederkehren, halte aber im Übrigen am MT fest; zu dem „hinter ihnen“ vgl. Jes 30 21: Jahwe geht als Lehrer hinter dem Volke her, um ihm den richtigen Weg zu weisen. Von **41** ist die erste Hälfte der Stelle Dtn 28 63 vgl. Jes 65 19 nachgebildet; die LXX liest שָׁעִיתִי für שַׂשְׂתִּי. Bei dem נָטַע v. 41[b] denkt man zurück an 31 27 28 24 6. Der Schluss wirkt merkwürdig: hat Jahwe es bei dem ersten Bunde an Treue und Herzenswärme fehlen lassen? Es kommt so heraus, als ob der bisherige Misserfolg zur Hälfte Jahwen zur Last zu legen sei. Natürlich würde der Verf. bestreiten, dass dies seine Meinung sei; er ist nur ein zu schlechter Denker, um diese Schwäche seiner Darstellung zu bemerken, oder ein zu schlechter Stilist, um sie zu verhüten. Um abzuschliessen, welche Absicht **42** deutlich kundgegeben wird, kehrt der Verf. **43** zu dem Thema zurück, das ihn zu seiner Komposition veranlasst hat. Im Anfang ist nach der LXX vgl. v. 44 mit Giesebrecht zu lesen וְנִקְנוּ עוֹד שָׂדוֹת, das אֲשֶׁר bezieht sich auf הָאָרֶץ. **44.** Zu den Inff. abs., die das Verb. fin. fortsetzen, s. Ges.-Kautzsch[26] § 113 z. Die Landesteile werden aufgezählt wie 17 26 33 13; das וְ hinter יְהוּדָה ist wohl zu streichen s. zu 17 26.

Cap. 33 (LXX: Cap. 40)

besteht aus einem älteren Stück v. 1–13 und einem jüngeren Zusatz v. 14–26. Der letztere ist sogar noch jünger als die LXX, die ihn gewiss nicht mit Absicht ausgelassen hat, ist wenigstens zu der Zeit, als die LXX entstand, nicht in allen Handschriften vorhanden gewesen; er berührt sich aufs Engste mit den jüngsten Nachträgen zu Cap. 30 f. (mit 31 34–40). Der erste Abschnitt v. 1–13 aber zeigt schon durch das שֵׁנִית v. 1, dass er ein Nachtrag zu Cap. 32 ist, vielleicht von derselben Hand, die Cap. 32 bearbeitet hat. Beide Abschnitte enthalten tröstliche Weissagungen über Judas und Israels Zukunft, der zweite noch speciell messianische. Im ersten Abschnitt

33 1–13 giebt uns der von unersättlicher Schreiblust ergriffene Autor zunächst eine kurze Einleitung mit einigen pathetischen Gottesworten,

33 1–3, die die abermalige Behandlung des 32 36 ff. ausgeführten Themas rechtfertigen soll. Es sei **1** in der Zeit, als Jer im Wachthof eingeschlossen

war, zum zweiten Mal (vgl. 1 13) das Wort Jahwes zu ihm gekommen und habe ihm **2 3** gesagt, er solle nur beten, so werde er neue wunderbare Dinge zu wissen bekommen. Diese beiden Verse sind von vielen Kritikern für „unecht“ erklärt. Sie aus dem Text zu entfernen ist man nur dann berechtigt, wenn man nachweisen kann, dass v. 1 4ff. direkt oder indirekt von Jer herrühren, der allerdings den Deuterojesaia nicht nachahmen kann, wie v. 2f. geschieht. Dieser Nachweis wäre gleichbedeutend mit dem anderen, dass Jer überhaupt direkt oder indirekt für alle prosaischen Stücke verantwortlich sei, die sich jetzt zwischen seine Gedichte drängen oder dem Buch Baruchs angehängt sind, dass er abwechselnd Gedichte von grösster Originalität im Stil und Inhalt verfasst und prosaische Capitel geschrieben oder angeregt habe, die keine Spur von Geist und schriftstellerischer Begabung zeigen und zu einem grossen Teil beweisen, dass ihr Verf. den Verf. der Gedichte gar nicht verstanden, die Zustände zur Zeit Jeremias nicht recht gekannt, dagegen exilische und nachexilische Schriftsteller halb auswendig gewusst hat. Wer alle diese Stücke dem Jer oder dem unglücklichen Baruch zuschreibt, der sollte doch an einer solchen Kleinigkeit, wie die deuterojesaianische Farbe von v. 2f. ist, keinen Anstoss nehmen. Sachlich lässt sich gegen v. 2 f. nichts Stichhaltiges vorbringen. Jahwe führt sich v. 2 mit pomphaften Epitheta, die den Ausführungen 32 17 ff. entsprechen, ein. Er nennt sich im MT „den, der es thut“; aber das zweite יהוה ist sonderbar, wahrscheinlich ist es versehentlich wiederholt und hat das wahre Objekt von עֹשָׂה verdrängt; lies nach der LXX mit Rothstein und Cornill עֹשֵׂה אֶרֶץ nach Jes 45 18 vgl. Jer 32 17 27. Jahwe, der die Erde schuf und feststellte (vgl. 10 12), fordert v. 3 Jer auf, zu beten, so wird er die wunderbarsten Dinge erfahren. Die Stelle zeigt, dass in 32 16 das Mittel, das Gebet als ein Vehikel zu neuen göttlichen Offenbarungen zu benutzen, nicht von ungefähr, sondern mit Bewusstsein angewandt ist, und macht uns damit auf die innere Verwandtschaft aufmerksam, die zwischen den Ergänzern und den Verff. der Pseudepigrapha existiert. Letztere bedienen sich dieses Mittels besonders da, wo sie über specielle Einzelheiten Auskunft geben und nun dem Leser glaubhaft machen wollen, dass sie dazu im Stande sind. Es wird erlaubt sein anzunehmen, dass unser Autor jenen Apokalyptikern, mit deren Technik er vertraut ist, auch zeitlich nicht ferne steht, ist doch seine Arbeit im Grunde auch pseudepigraphischer Natur. V. 3^{b} ist deutlich aus Jes 48 6^{b} geschöpft; nach dieser Stelle wird man mit Ewald besser נְצֻרוֹת für בְּצֻרוֹת lesen, das sonst nur von „unzugänglichen“ Mauern, Städten u. dgl. gebraucht wird und viel weniger passt als נְצֻרוֹת: das, was von Jahwe bisher gehütet, verborgen gehalten war, was Jer bisher nicht wusste (לֹא יְדַעְתָּם ist Relativsatz). Dass der Satz zum Zusammenhang nicht passe, weil unser Abschnitt nichts wesentlich Neues zum Vorigen hinzufüge, ist eine unüberlegte Behauptung. Brachte denn 32 16-44 etwas wesentlich Neues? und dennoch sollte es dem Jer eine Auskunft geben, die ein ihm sonst unlösbares Rätsel löste. In Cap. 32 wird dem Jer von Jahwe etwas, was er selber in früheren Capp. schon so und so oft ausgeführt hat, als etwas Neues geoffenbart, genau dasselbe geschieht hier; wer sich dort darein fügt, sollte doch nicht hier plötzlich kritisch werden.

33 4–9 bildet den ersten Abschnitt der Offenbarung. Das „denn" **4** gehört logisch zu der Zukunftseröffnung v. 6ff.; vorher wird, gerade so wie hinter dem לָכֵן 32 28, eine Bemerkung über den gegenwärtigen Zustand eingeschoben, die dem Kontrast dient und das „Grosse", von dem v. 3 sprach, in die rechte Beleuchtung rücken soll. Die LXX leitet wieder mit blossem Jahwe ein. Jahwe spricht „über die Häuser dieser Stadt und die Häuser der Könige von Juda" (zu dem Plur. vgl. zu 17 20; die LXX hat den Sing.) — was nun folgt, ist unverständlich. Im MT wörtlich: die niedergerissen (oder niederzureissen) sind zu den Aufschüttungen hin und zum Schwert hin, **5** kommend zu kämpfen mit den Chaldäern und sie zu füllen u. s. w. Die LXX hat in v. 4 5ᵃ fast denselben Wortlaut, nur liest sie statt הַחֶרֶב das Wort הַחֵל (oder einen Plur. davon?), lässt v. 5ᵃ בָּאִים fort, hat sodann אֶל־הַכַּשְׂדִּים und וּלְמַלְּאָה; in v. 5ᵇ lässt sie das zweite אֲשֶׁר weg und liest מֵהֶם statt מֵהָעִיר הַזֹּאת. Ich halte dafür, dass das הַחֵל der LXX richtig ist und dass die folgenden Konsonanten im MT בְּבֹאָם auszusprechen sind: „die niedergerissen wurden für die Aufschüttungen und die Vormauer, als sie kamen, um mit den Chaldäern zu streiten": eine Anzahl Häuser wurde abgebrochen, um Material für Schanzen und Vormauer zu liefern, als man der Belagerung entgegensah; בוא steht wie oft im Deuteronomium in dem Sinn: daran gehen, mit etwas beginnen. Die Stelle erinnert stark an das Einschiebsel Jes 22 9ᵇ–11ᵃ, wo es v. 10 heisst, man habe bei der durch Sanherib angedrohten Belagerung die Häuser Jerusalems niedergerissen, um die Mauern zu verstärken. Aber grade so wie jene Stelle muss auch hier der Komplex von אֶל־הַסֹּלְלוֹת bis כַּשְׂדִּים ein Einsatz sein, der das Wort הַנְּתֻצִים erklären soll; der Glossator nahm Anstoss daran, dass das letztere Wort die Häuser als schon niedergerissen bezeichnete, obwohl die Stadt noch nicht zerstört war, und suchte die Niederreissung auf andere Weise zu erklären. אֶת wie sonst עִם. Für למלאם ist dem הַנְּתֻצִים entsprechend הַמְּלֵאִים zu lesen. Demnach lautet der ursprüngliche Text: ***So spricht Jahwe über die Häuser* . . . ., *die niedergerissen werden und voll sein sollen von Leichen der Menschen, die ich schlug in meinem Zorn und Grimm und vor denen*** (nach der LXX) ***ich mein Angesicht verbarg***, deren ich mich nicht erbarmte, ***wegen aller ihrer Bosheit***. Mit den Häusern, nämlich denen, auf deren Dächern Götzendienst getrieben wurde 19 13, gehen deren götzendienerische Bewohner zu Grunde, die übrigen werden verschont; die Vorstellung ist dieselbe wie Hes 9 Apk 7 3ff., wo die frommgebliebenen Menschen durch ein besonderes Zeichen an der Stirn vor der Vernichtung geschützt werden. In v. 6ᵇ ist nach der LXX מֵהֶם zu lesen. **6.** לָהּ bezieht sich auf die Stadt. Herstellung und Ausbesserung zerstörter Bauwerke wird ganz gewöhnlich als „Heilung" bezeichnet. Das in die LXX erst nachträglich eingesetzte וּרְפָאתִם ist wohl zu streichen. Der Satz spielt auf 14 19 an. In v. 6ᵇ ist עֲתֶרֶת ein unbekanntes Wort; die LXX liest עֲתָרְתָּ: ich schreibe עֲתֻדֹת nach Jes 10 13. Ausserdem ist nach 14 13 wohl שְׁלוֹם אֱמֶת zu schreiben, obwohl man zur Not mit dem jetzigen Text auskäme: ***und ich werde ihnen enthüllen Schätze beständigen Wohlstandes*** vgl. Jes 33 6. Der Reichtum wird im AT gern als etwas Verborgenes bezeichnet vgl. מַטְמוֹן (Mammon), צָפַן u. dgl.; Jahwe wird ihn für Jerusalem ans Licht

bringen. 7. Juda und Israel werden dann wieder herrlich wie im Beginn, etwa wie in der Zeit Davids und Salomos vgl. Jes 1 26. 8. Die Sünden werden abgewaschen, damit sie kein Unglück mehr anrichten, vgl. 31 34ᵇ und ausserdem zu Jes 4 4. Das zweite אֲשֶׁר חָטְאוּ־לִי ist zu streichen: „ihre Verschuldungen und was sie an mir frevelten". Die LXX hat וְלֹא אֶזְכֹּר v. 8ᵇ, ein Beispiel für die Freiheit, mit der die Abschreiber die Synonyma mit einander vertauschen. 9. שָׁם ist deutlich Korrektur für שָׂשׂוֹן und fehlt in der LXX; letztere liest am Anfang blos וְהָיָה für das וְהָיְתָה לִּי des MT, wo man nicht weiss, worauf sich das Fem. bezieht, und wo das לִּי sich stösst mit dem folgenden לְגוֹיֵי הא'; übersetze demnach mit der LXX: ***Und es wird zur Freude, zur Lobpreisung und zum Rühmen werden allen Völkern*** u. s. w. Das Ktib hat, wie es scheint, es sonderbar gefunden, dass die Heiden sich über den Wohlstand Israels freuen und darüber rühmen sollen, aber die naive Eitelkeit, die aus diesem Satz spricht, ist bei den späteren Autoren gar nichts Ungewöhnliches. In v. 9ᵇ streiche nach der LXX אוֹתָם und schreibe am Schlusse לָהֶם (das Ktib will überall Jerusalem in den Vordergrund rücken). פָּחַד und רָגְזוּ sind Ausdrücke für die stürmische, überwältigende Freude; die Stelle dürfte von Jes 60 5 beeinflusst sein. Der Verf. schreibt sehr weitläufig und macht sich nichts aus Wiederholungen.

10 11. Der Autor will noch etwas (Entlehntes) nachbringen und setzt daher **10** mit neuem „so spricht Jahwe" an. Wieder würde man v. 10ᵇ gern missen, da er eigentlich nur v. 10ᵃ wiederholt (וּמֵאֵין יוֹשֵׁב ist nach der LXX zu streichen) und nur geschrieben zu sein scheint, um den Ausdruck „dieser Ort" durch den Begriff „die Städte Judas und die Gassen Jerusalems" zu vervollständigen — lauter Ergänzerphrasen. Dass auch das Vieh aussterben wird, weiss der Verf. aus Jeremias Visionen **4** 23-26 9 9; in Wirklichkeit war es während des Exils ja weder mit den Menschen noch mit dem Vieh so arg, wie die Ergänzer meinen; Palästina wurde keine Wüste. **11.** Die Weissagung ist einfach aus 7 34 vgl. 16 9 25 10 durch Umkehrung gewonnen; angehängt wird eine in den Psalmen häufige liturgische Formel (Ps 106 1 107 1 118 1 136), was sogar auf ganz unkritische Gemüter verdachterregend wirkt, dann des Lobopfers gedacht wie in der verwandten Stelle 17 26. Natürlich ist es verlorene Liebesmüh, wenn man die Sätze aus dem Text wirft, die die „Unechtheit" gar zu gröblich verraten; aus dem Bild eines Stümpers wird kein Meisterwerk dadurch, dass man einen Klecks entfernt.

12 13. Noch ein kleiner Nachtrag des unermüdlichen Autors. „Dieser Ort" v. 12 ist auch hier Jerusalem; die übrigen Städte sind „seine Städte" vgl. 34 1, seine Töchterstädte: diese Auffassung des Verhältnisses zwischen Jerusalem und den übrigen Städten passt gar nicht auf die ältere, desto besser auf die nachexilische Zeit. Dass es wieder Hirten im Lande geben wird, die übrigens auch während des Exils nicht gefehlt haben werden, ist in Nachahmung von Jeremias Gedicht 31 2-6 geschrieben. In v. 13 werden dann wieder die (nachexilischen) Bezirke der Juden aufgezählt wie 17 26 32 44, aber hier macht die Aufzählung eher den Eindruck eines späteren Einsatzes, der das בְּכָל־עָרָיו v. 12 erklärt; die „Städte Judas" kommen wieder ganz sonderbar

hinterher (s. zu 17 26). Das Bild in v. 13ᵇ, das sich unmittelbar an v. 12 anschliesst, ist hübsch und anschaulich: ***noch werden vorüberziehen die Schafe vor den Händen des Zählers,*** dessen Hände dem Auge helfen, dass er sich nicht verzählt. Ob dieser Zug mitsamt dem „Laut von Bräutigam und Braut", dem „Schall der Mühle" u. s. w. nicht aus einem Gedicht Jeremias stammt? Ist diese Kompilation doch noch in die LXX gekommen, so ist der zweite Abschnitt,

33 14–26, der ihr fehlt, ein Beweis mehr dafür, dass zu der Zeit, wo die griechischen Übersetzer schon am Werk waren, die Arbeit am Jeremiabuche sich noch im Fluss befand. Wir wissen nicht, wann die Übersetzung, die nicht von Einer Hand ist, fertig wurde, aber unseren Abschnitt darf man sicher nicht vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts ansetzen. Dennoch ist er mit zahlreichen anderen Ergänzerprodukten nahe verwandt, sodass diese das Urteil über ihn mit betrifft, mögen sie auch ein paar Jahre eher entstanden und mit nach Ägypten gewandert sein. Der Abschnitt zerfällt wieder in eine ganze Zahl kleiner Absätze. Der erste von ihnen,

33 14–16, kündigt die messianische Zeit und ihre σωτηρία in Kürze an und sieht wie eine Ergänzung zu 23 5 ff. aus. **14**. „Tage kommen" wie 23 5 7 31 27 38. Der Satz: „ich werde das gute Wort wahr machen" verrät den Zusatzcharakter des Absatzes; mit dem „guten Wort" (29 10) mag die Stelle 23 5 gemeint sein. Lies עַל für אֶל. **15**. „In jenen Tagen und in jener Zeit" (50 4 20) klingt ja wohl dem Verf. besonders erhebend; es ist eine ähnliche Fortsetzung wie 31 29 nach v. 27. Im Übrigen ist der Vers mit 23 5 fast identisch. **16**. Noch einmal „in jenen Tagen". Der Vers deckt sich mit 23 6, nur dass hier Jerusalem für Israel eintritt und den Namen erhält, den nach jener Stelle der Messias führen wird; es scheint, dass der Autor jene Stelle gleichsam als Thema seinen weiteren Ausführungen vorsetzen wollte. Es lässt sich kaum sicher entscheiden, ob jene Abweichungen auf Rechnung des Abschreibers kommen oder ob der Verf. aus dem Gedächtnis citiert oder ob er absichtlich variiert. Im zweiten Absatz,

33 17 18, werden neben die Nachkommen Davids, von denen v. 17 kurz gesagt wird, dass sie niemals aussterben werden, v. 18 die „levitischen Priester" gestellt. Ihnen soll „nicht ausgerottet werden ein Mann vor mir, der Brandopfer darbringt, Speiseopfer verbrennt und Schlachtopfer anrichtet." מִנְחָה als technischer Ausdruck für das unblutige Opfer wie im Priesterkodex. Die Priester sind dem Verf. so wichtig wie der Fürst, so entspricht es dem Zuschnitt der nachexilischen Theokratie vgl. Sach 6 13 Ps 132 16 ff. Das Merkwürdige ist, dass er sich in v. 17 so ausdrückt, als ob die Davididen ununterbrochen auf Davids Stuhl gesessen hätten, sowie dass er v. 18 von „levitischen" Priestern spricht. Ist das erstere blos schriftstellerisches Ungeschick? Dass er etwa an einen im Himmel präexistenten Davidssprossen denkt, ist nicht wahrscheinlich. Aber ähnlich heisst es auch in Ps 132 12, dass Davids Nachkommen, wenn sie das Gesetz treulich halten, ewig auf dem Thron sitzen werden. Es scheint mir, dass auch unser Verf. das davidische Königtum im hasmonäischen fortgesetzt glaubt und dass er die Zeit vom Exil an bis auf die Wiederherstellung der jüdischen Selbständigkeit als eine Art Interregnum ansieht, das durch die Schuld des Volkes herbeigeführt ist, aber in der Geschichte der

Theokratie ausser Betracht fällt. Die heidnischen Fürsten sind nicht die legitimen Herrscher Israels gewesen, sie haben nur dessen Züchtigung vollzogen, bis „ihre Zeit kam“; der wahre, wenn auch früher nur nominelle Inhaber des Thrones musste ein Israelit sein, ein „Davidssprosse“, wenn auch letzteres nicht im buchstäblichen Sinn. Der Ausdruck „levitische Priester“ aber scheint für ihn ein Archaismus von besonders feierlichem Klange zu sein; er hat ihn im Deuteronomium mit Emphase anwenden sehen, seinen wirklichen, historischen Sinn aber natürlich nicht verstanden. Auch bei Deuterosacharja scheint das „Haus Levi“ in erster Linie die Priester zu bedeuten (Sach 12 13), vgl. noch 31 14 LXX. Der dritte Absatz,

33 19–22, will nur den vorhergehenden bekräftigen, um so eigentümlicher ist es daher, dass er **19** durch ein weitläufiges „Und Jahwes Wort kam an Jer“ eingeleitet wird. Oder schreibt hier wieder ein neuer Ergänzer? In dem Vordersatz **20** ist der Ausdruck בְּרִיתִי הַיּוֹם von fragwürdiger Richtigkeit, da היום hier nicht etwa appositionelle Breviloquenz sein kann (mein Bund, der nämlich ein Bund mit dem Tage ist oder im Tage besteht); aber auch sachlich ist das Suffix hier nicht angebracht, denn der Gedanke eines Bundes zwischen Gott und dem Tage ist zu sonderbar, als dass er glaubwürdig wäre; auch תָּפֵרוּ, wenn ihr brecht, ist wunderlich. Der Verf. mag etwa geschrieben haben: אִם־תֻּפַר בְּרִית הַיּוֹם אֶת־הַלַּיְלָה, vgl. den Nachsatz v. 21. In v. 20b ist יוֹמָם an sich ebenso richtig wie לַיְלָה, beides sind Akkusative, doch wird gewöhnlich nur לַיְלָה als Nominativ gebraucht; es ist zweifelhaft, ob auch יוֹמָם hier als Nomin. gemeint oder nur ein Schreibfehler für יום ist; wegen v. 25 sollte man das erstere annehmen. Der Vers besagt: der Tag und die Nacht haben einen Bund mit einander, der sie aneinander kettet und zum beständigen Aufeinanderfolgen verpflichtet; diese Ordnung wird nie aufhören (vgl. 31 36). וּלְבִלְתִּי: und zwar so, dass nicht mehr u. s. w. **21**. Ebenso hört das Königtum Davids und die levitische Priesterschaft niemals auf. In v. 21b muss הַכֹּהֲנִים entweder vor הַלְוִיִּם gesetzt oder gestrichen werden. Jahwe ist also mit dem Königtum und Priestertum Israels wie durch ein Naturgesetz verbunden. Für die alte Zeit ist dieser Gedanke viel weniger auffallend als für den modernen Leser. Die Welt ist nur für die Menschen, ja eigentlich nur für die Israeliten geschaffen; diese können ohne jene weltlichen und geistlichen Regenten gar nicht existieren. **22**. Für אֲשֶׁר ist doch wohl ebenso wie Jes 54 9 כַּאֲשֶׁר zu schreiben. Ganz sonderbar ist מְשָׁרְתֵי אֹתִי vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 116 g Anm. 2; vielleicht war מְשָׁרְתִים אֹתִי beabsichtigt. Die verheissene Vermehrung der Zahl nicht des Volkes, dem ja ursprünglich diese Verheissung gilt, sondern der Prinzen und Priester ist wunderlich genug. Man sollte denken, dass sie dem Volk, das sie erhalten muss, ja den Königen und Priestern selber nichts weniger als angenehm gewesen wäre. Indessen muss man diesen Zug mit dem ganzen Bild zusammenhalten, das sich die Späteren von der Zukunft machen: alsdann wird der Reichtum der ganzen Welt nach Jerusalem strömen und alle Völker zum Tempelkult beisteuern. Soll doch nach Jes 23 18 künftig der Handelsgewinn der Tyrier dazu dienen, dass die, die „vor Jahwe sitzen“, sich satt essen und stattlich kleiden können.

33 23–26, der letzte Absatz, in **23** ebenso eingeführt wie der vorhergehende, enthält starke sachliche Schwierigkeiten. Liest man in **24** blos die erste Vershälfte, so wird man unter „diesem Volk da" wie gewöhnlich das jüdische Volk, genauer den schlechten Teil des Volkes verstehen und bei den zwei Geschlechtern, die Jahwe erwählt hat, an die Geschlechter David und Levi denken. Kommt man dann zu der zweiten Vershälfte, so sieht man sich zu einer Berichtigung genötigt und muss nun unter „diesem Volk da", das „mein Volk" nicht mehr als Volk anerkennen will, irgend welche andere Leute verstehen, nur dass schwer herauszubringen ist, welche Leute das sein können. Heiden sind es nicht, weil die nicht so von Jahwe sprechen würden, aber auf Juden kann sich das Suffix von לִפְנֵיהֶם auch nicht gut beziehen. Man könnte nun v. 24ᵇ korrigieren und etwa עַמּוֹ יִנְאַץ . . . . לְפָנָיו schreiben: und sein Volk verwirft er, dass es keine Nation mehr vor ihm sein soll; dann wären unter „diesem Volk da" abtrünnige, mindestens hoffnungslos gewordene Juden zu verstehen. Indessen veranlasst mich die Rücksicht auf v. 26, wo der „Same Jakobs" offenbar eingetragen ist, auch v. 24ᵇ für einen Zusatz zu halten, der, wie bei solchen Zusätzen oft der Fall ist, auf einer lüderlichen Missachtung des Wortlautes und Sinns des Haupttextes beruht. Der Autor wendet sich v. 24ᵃ gegen die Juden, die der Meinung sind, Jahwe habe wohl vor Alters die Davididen zu Königen und die Aharoniden zu Priestern erwählt, aber er habe diese beiden Familien verworfen. Die Davididen sind durch das Exil entthront und haben keine Aussicht auf den Thron mehr. Die Redenden sind offenbar nicht der Ansicht, dass dem Davididenhaus in den Hasmonäern „ein Horn gesprosst sei" (Ps 132 17). In den syrischen Wirren ist sodann die Erstgeburtslinie Aharons zu Grunde gegangen, die allein zum hohenpriesterlichen Amt berechtigt war; die Makkabäer aber wollen die Redenden nicht als die Nachkommen der alten Hohenpriester gelten lassen. Es ist zweifelhaft, ob „diese Leute da", wie die Pharisäer der späteren Zeit, überhaupt nichts von den hasmonäischen Priesterkönigen wissen wollen, oder ob sie grade umgekehrt der Meinung sind, man solle die hasmonäische Periode als von Jahwe gewollten neuen Anfang betrachten und sie nicht durch die künstliche Theorie von der Fortsetzung der davidisch-aharonitischen Dynastie im Hasmonäerhause mit der alten Zeit in Verbindung setzen: so gut wie Melchisedek (s. zu Ps 110) König und Priester des Höchsten sein konnte, ohne davidisches oder aharonitisches Blut in seinen Adern zu haben, so gut können es, da Jahwe die beiden alten Familien verworfen habe, die Hasmonäer sein. Ebenso unklar ist es, worauf der Verf. selbst abzielt. Hält er an der Idee der legitimen Erbfolge fest und ist er der Meinung, dass die Hasmonäer als die rechten Erben Davids und Aharons anzusehen seien? Oder ist er antihasmonäisch gesinnt und will nicht auf den Glauben verzichten, dass die wirklichen Davididen und die echte Erstgeburtslinie Aharons wieder zu Ehren und Würden kommen werden? Völlige Klarheit gewinnt man nicht, weil von „diesen Leuten da" nur berichtet wird, was sie verwerfen, nicht aber, was sie anstreben, und weil die Ausdrücke „David", „Levitenpriester" gar zu allgemein sind.

Die Einführung: „siehst du nicht" erinnert an 3 6, der Ausdruck וַיִּמְאָסֵם, „die hat

er verworfen“, an Ps 78 67 ff. Der Zusatz v. 24[b] scheint sich auf die Animosität der übrigen Völker gegen die Juden zu beziehen vgl. Ps 83 5, hat also, wenn der Text richtig ist, mit v. 24[a] nichts zu thun. **25** ist wieder Vordersatz, der zu dem Nachsatz v. 26 schlecht genug passt; es sollte heissen: wenn ich die Naturordnung aufhebe, so werde ich auch David verwerfen. Für בְּרִיתִי, das auf Gleichmachung dieses Satzes mit v. 20 beruhen wird, lese ich entsprechend dem folgenden Verbum: בָּרָאתִי. In dem Nachsatz **26** ist זֶרַע יַעֲקוֹב וְ zu streichen: „so werde ich auch David, meinen Knecht, verwerfen“; denn erstens bezieht sich das Suffix von זַרְעוֹ nur auf David, und zweitens kommt der „Same Jakobs“ nachher in ganz anderer Verbindung vor; bemerke auch die verschiedene Schreibung des Namens Jakob. Ebenso ist v. 26[b] zu streichen, wie mir scheint, wenn man nicht annehmen will, dass der Verf. die Wiederherstellung der Davididen mit der noch ausstehenden eschatologischen Wendung in Verbindung bringen will. Auffälliger Weise wird gar nicht mehr von dem anderen „Geschlecht“ v. 24, den Levitenpriestern, gesprochen. Ist der Text verstümmelt? oder ist nach der Meinung des Verf.s mit dem Bestand der Davididen auch der Bestand des Hauses Levi gewährleistet? „Same Abrahams, Isaaks und Jakobs“ ist ein feierlicher Ausdruck für den Adel der Juden und ihre Lieblingsstellung bei Jahwe. In v. 26[a] lies עַל für אֶל.

Cap. 34 (LXX: Cap. 41)

berichtet von zwei prophetischen Reden, die Jer in der Zeit, als das babylonische Heer im Lande Juda hauste, an den König Zedekia resp. an das Volk richtete. Beide Stücke sind in ihrer jetzigen Gestalt sehr von einander verschieden, gehen aber wohl beide auf das Buch Baruchs zurück, das zweite v. 8 ff. mit sehr freier Behandlung der alten Quelle, das erste dagegen,

34 1–7, allem Anschein nach mit engem Anschluss an sie. Dass aber auch hier der Bearbeiter sich eingemischt hat, sieht man daran, dass die Zeit und die näheren Umstände der Weissagung Jeremias an Zedekia jetzt doppelt angegeben werden, in **1** und v. 7. Da v. 7 eigentlich nicht mehr nötig war, wenn Baruch die Zeit schon v. 1 angegeben hatte, so ist v. 1 in seiner jetzigen Gestalt auf den Bearbeiter zurückzuführen. Die Zeitbestimmung lautet nach der LXX: „da Nebukadnezar (über die inkorrekte Form mit נ s. zu 27 6) und seine ganze Heeresmacht und das ganze Land seiner Herrschaft Jerusalem ..... bestürmte“ (Zustandssatz). Aus dem MT sind demnach die Ausdrücke מַמְלְכוֹת und וְכָל־הָעַמִּים zu entfernen, die man gerne los wird. אֶרֶץ מֶמְשֶׁלֶת יָדוֹ bedeutet die abhängigen Länder, die ihre Kontingente zu dem babylonischen Hauptheer hatten stossen lassen müssen (vgl. II Reg 24 2); der Ausdruck ist wahrscheinlich Baruchs Buch entnommen und entspricht der geschichtlichen Wirklichkeit, da die Chaldäer auf einen Kampf mit den Ägyptern zu rechnen hatten; von „stark auftragen“ kann gar nicht die Rede sein. Auch von **2** kommt die erste Hälfte grösstenteils auf die Rechnung des Bearbeiters (bis zu dem zweiten וְאָמַרְתָּ, das erste ist nach der LXX zu streichen). Baruch wird einfach erzählt haben: „da sagte Jer zu Zedekia“, hat überhaupt wohl das Folgende in einem anderen Zusammenhange berichtet; dass Jer nur so einfach „zu Zedekia gehen“ konnte, ist sehr unwahrscheinlich, da er nicht zu

denen gehörte, die „das Gesicht des Königs sehen“. In v. 2b hat die LXX hinter בָּבֶל noch וּלְכָדָהּ, was zwar nach v. 22 37 8 und anderen verwandten Stellen zugesetzt sein könnte, wahrscheinlicher aber ursprünglich ist, da die Vorlage der LXX viel zuverlässiger und mit Abschreiberzusätzen weniger belastet ist, als die vom Ktib benutzten jüngeren Manuskripte. Ob nun die mit 3 beginnende Eröffnung an den König wörtlich aus der alten Quelle genommen oder etwas verändert ist, bleibe dahingestellt; im Allgemeinen erhält man den Eindruck, dass diese schlichten Worte in ihr gestanden haben können; ein jüngerer Schriftsteller hätte sich allerlei theologisches Brimborium, Strafpredigten mit dröhnendem Weil und Darum schwerlich versagt. Jer sagt dem Zedekia, er werde dem König von Babel nicht entrinnen, sondern ergriffen werden und ihm persönlich gegenüberstehen und darauf nach Babel kommen. Damit wird geweissagt, was 39 4 5 (= II Reg 25 4 ff.) als geschehen berichtet wird, dagegen hören wir nichts vom Abschlachten der Kinder Zedekias und von seiner Blendung (39 6 7). Wenn der Kompilator von 32 4 f. davon nichts sagt, so will das nichts bedeuten, dass aber Baruch darüber schweigt, muss stutzig machen. Dass er die Blendung verschwiegen hätte, weil er dem Jer keine zu specielle Vorhersagung in den Mund legen wollte, ist nicht wahrscheinlich (vgl. 28 16): dass er das Schreckliche unterdrückte, um diesen Worten den Charakter einer Trostrede nicht zu nehmen, ist ebenso wenig zu glauben. Er stellt die Begegnung zwischen den beiden Königen so dar: deine Augen werden die Augen des Königs von Babel sehen und dein Mund mit seinem Munde reden (Giesebrecht vertauscht wohl mit Recht פִּיהוּ und פִּיךָ mit einander): daraus gewinnt man eher ein freundliches Bild von der Begegnung, die persönliche Unterredung tritt an die Stelle des Urteilsspruches des einen über den anderen. Dass in der ursprünglichen LXX das Sätzchen über die mündliche Unterredung fehlt, kann nur auf einem Versehen beruhen, denn das Sehen der Augen des Babyloniers besagt an sich nichts, und in 32 4 hat auch die LXX den Satz. Es scheint, dass Zedekia in der Unterredung seine persönliche Unschuld nachzuweisen vermocht hat, auch Männer wie Gedalja werden sie bezeugt haben. Nach allem glaube ich nicht, dass Baruch etwas von der Blendung Zedekias gewusst hat. Dann fragt sich aber, ob die Angabe in Cap. 39 II Reg 25 historisch ist. Mich dünkt, sie kann recht wohl auf einem blossen Gerücht beruhen, ist doch auch Jojachin von den Babyloniern nicht übermässig schlimm behandelt worden. In dem aufgeregten Zustande, in dem die Judäer sich in jener Zeit des Untergangs befanden, konnten leicht die unheimlichsten Befürchtungen sich zu Gerüchten verdichten, und den König Zedekia werden seit seiner Gefangennahme nur noch wenige Volksgenossen gesehen haben; er verschwand im Dunkel der einsamen Haft. 4. In der LXX fehlen die vier letzten Wörter (von עָלֶיךָ an), jedenfalls nicht aus irgend einer Absicht. Die einleitenden Worte: nur höre u. s. w. stellen das Folgende in Gegensatz zu der Ankündigung: du wirst nicht entkommen, und geben dem geängstigten Mann den Trost, dass die Sache noch leidlich ablaufen wird. 5. „In Frieden wirst du sterben“ — so hätte Baruch doch wohl nicht geschrieben, wenn er gewusst hätte, dass dem Zedekia die Augen ausgestochen

seien. Ebensowenig lässt ihn derjenige, der ihn so behandelt und seine Kinder abgeschlachtet hat, wie einen König begraben: *Und gleich den Leichenbränden* (lies mit a. nach der LXX כְּמִשְׂרְפוֹת wegen des folgenden כֵּן) *deiner Väter, der Könige vor dir* (in der LXX fehlt הָרִאשֹׁנִים אֲשֶׁר הָיוּ), *so wird man dir einen Leichenbrand veranstalten* u. s. w. Der Dativ: „man wird dir brennen" zeigt ebensowohl wie die Hinweisung auf die früheren Könige, von deren Begräbnis wir ja wissen, dass der Verf. nicht von der Verbrennung der Leiche spricht. Leichenbrände zu Ehren verstorbener Könige kennt auch der Chroniker (II Chr 16 14 21 19). Näheres wissen wir nicht darüber, doch werden sie irgendwie mit dem Ahnenkult zusammenhangen. Vielleicht hat man Spezereien verbrannt, um den Verwesungsgeruch zu überwinden, vielleicht auch den Verstorbenen solche Dinge, die ihnen im Leben lieb gewesen waren und die man ihnen nicht ins Grab mitgeben konnte, durch das Feuer nachgeschickt. Zu dem Klageruf „Ach Herr" vgl. zu 22 18. Der griechische Übersetzer scheint diese Leichenbrände nicht gekannt zu haben. Der Abschluss dieser Trostrede: „denn ein Wort habe ich geredet, spricht Jahwe" ist eigenartig und soll wohl besagen: du kannst dich darauf verlassen; דָּבָר ist Zusage, Versprechen. **6. 7** sehen an dieser Stelle wie eine nachträgliche Bemerkung aus, die der Bearbeiter trotz seiner Einleitung v. 1 nicht weglassen konnte, weil sie noch einiges Neue enthielt. „Jer der Prophet" wie 25 2 28 5 u. s. w.; in der LXX ist der Titel ausgelassen, ebenso nachher יְהוּדָה. Warum heisst es v. 6, Jer habe das Vorhergehende „in Jerusalem" gesagt? Hat Baruch vorher von einem längeren Aufenthalt Jeremias in Anathoth zu berichten gehabt? Oder ist der Ausdruck der Rest einer ausführlicheren Erzählung Baruchs über die Begegnung zwischen dem Propheten und dem Könige? In v. 7 ist der Text sichtlich vermehrt, man wird nicht blos הַנּוֹתָרוֹת, das in der LXX fehlt, sondern auch das vorhergehende „und wider alle Städte Judas" der alten Quelle absprechen müssen, der dagegen die konkrete Angabe v. 7b sicher angehört hat (lies עַל für אֶל). Die ausser Jerusalem allein noch übrig gebliebenen Festungen Lachis und Aseka lagen im südwestlichen Juda; Lachis war sehr stark und schon bei der Invasion Sanheribs hervorgetreten, s. zu Jes 36 2. Der zweite Abschnitt,

34 8–22, geht in seinem geschichtlichen Kern jedenfalls auch auf Baruch zurück, aber die lange Predigt, die dem Jer v. 12 ff. in den Mund gelegt wird, ist ein Produkt des Ergänzers. Der Vorfall, an den der letztere anknüpft, war folgender: Zedekia hatte mit den Fürsten und den Bürgern von Jerusalem beschlossen, die hebräischen Sklaven und Sklavinnen freizugeben. Der Grund für diesen Beschluss wird nicht berichtet; Baruch wird ihn nicht verschwiegen haben, aber der Bearbeiter hat das Geschichtliche abgekürzt, konnte vielleicht auch den wahren Grund für seine Predigt nicht brauchen. Er glaubt nämlich, eine Gelegenheit gefunden zu haben, für das Gesetz von der Freilassung der hebräischen Sklaven im 7. Jahr ihres Dienstes eine Lanze zu brechen; vielleicht war zu seiner Zeit diese Regel in Abgang gekommen. Aber mit diesem Gesetz kann die Freilassung sämtlicher Sklaven durch Zedekia und die Jerusalemer nicht zusammenhangen, wie auch aus der Darstellung Baruchs v. 8 ff. deutlich hervorgeht. Selbstverständlich bezeichnen die sieben Jahre des Gesetzes nicht eine Periode allgemein chronologischen Charakters, sodass alle sieben Jahr das ganze Volk seine sämtlichen hebräischen Sklaven auf einmal freiliess, sondern sie sind für jeden einzelnen Sklaven besonders zu berechnen

von dem Datum an, wo er Sklave wird; die Freilassung solcher Sklaven kam also, wenn das Gesetz befolgt wurde, so zu sagen jeden Tag vor, wie bei uns jeden Tag Quittungen geschrieben und Hypotheken gelöscht werden. Hingegen muss die Massregel Zedekias, durch die sämtliche Sklaven in Jerusalem auf einmal entlassen wurden, einen politischen Grund gehabt haben, vermutlich einen, der mit Gesetz und Religion nichts zu thun hatte. Ich nehme an, dass, weil nur das Volk in Jerusalem die Sklaven entlässt, die Freigebung durch die bevorstehende Belagerung veranlasst wurde. Während der Belagerung waren die Sklaven unnütz, denn sie dienten ohne Zweifel überwiegend zur Besorgung des Ackerbaus ausserhalb der Mauern, sie waren sogar lästig, weil sie den Verteidigern der Stadt die Lebensmittel wegassen; man wollte also beim Anrücken der Belagerer sich dieser unnützen Mäuler im eigenen Interesse, ohne ein religiöses oder sittliches Motiv, entledigen. In jener Zwischenzeit aber, als die Chaldäer durch den Anmarsch der Ägypter zum Aufgeben der Belagerung genötigt wurden, holten die Jerusalemer ihre Sklaven, deren Schuldbriefe sie also nicht vernichtet hatten, schleunigst zurück. Die Abwesenheit der Chaldäer muss von längerer Dauer gewesen sein und einige Aussicht gewährt haben, dass man den Feldern eine Ernte abgewinnen könne. Es ist klar, dass dazu eine Rede über das Siebenjahrgesetz gar nicht passt. Aber wir haben schon oft konstatieren müssen, dass die Ergänzer den alten Propheten wie eine Marionette behandeln und die von Baruchs Biographie dargebotenen Handhaben dazu benutzen, ihrer Schreiblust zu fröhnen und besten Falls die wichtigeren Fragen ihrer eigenen Zeit oder wenigstens ihrer Theologie zur Sprache zu bringen. Jetzt erfahren wir gar nicht, was Jer zu einem Wort über die erneute Einziehung der hebräischen Schuldsklaven bewogen und wie es gelautet hat, ja wissen streng genommen nicht einmal, ob er sich überhaupt mit der Sache befasst hat. Hat er es gethan, so geschah es vielleicht wegen der Rücksichtslosigkeit gegen die verarmten Bauern: sie waren zu ihren Anwesen zurückgekehrt, hatten versucht, durch die Bestellung ihrer Felder ihren Lebensunterhalt zu gewinnen, mussten diese nun aber im Stich lassen und standen, wenn sie bei Wiederaufnahme der Belagerung abermals fortgeschickt wurden, vor dem Hungertode.

8. Die Vorsetzung des gewohnten: „Das Wort, das an Jer von Jahwe kam“ ist so ungeschickt, dass sie dem Bearbeiter zur Last fallen muss; das angebliche Wort Jahwes kam ja gar nicht an Jer, nachdem Zedekia die Verordnung der Freilassung hatte ausrufen lassen, sondern sehr viel später. Baruch wird etwa geschrieben haben: in dem Jahr, als der König von Babel heraufzog, Jerusalem zu belagern, schloss Zedekia u. s. w. Der König kann jene Massregel nicht aus eigener Machtvollkommenheit verfügen, sondern muss sie, weil sie ins Privatrecht eingreift, mit den Fürsten und den Stadtbürgern vereinbaren: so gross sind noch die Machtbefugnisse der Bürgerschaften gegenüber dem Staat. Bei uns kann der Staat von sich aus in kritischer Zeit tief in das Privatrecht eingreifen, z. B. durch die Verfügung eines allgemeinen Moratoriums, hier aber weicht das Gemeinrecht nicht einmal dem Zwang der Kriegslage. Der Begriff „Bund“ wird hier für eine Vereinbarung über eine einzelne, einmal vorzunehmende Handlung gebraucht. Man beschliesst, ein דְּרוֹר auszurufen (streiche das vorletzte Wort לָהֶם nach der LXX), eine allgemeine Freilassung. Das Wort דְּרוֹר kommt zum ersten Mal (ausser bei Baruch) bei Hesekiel (46 17) vor, dann Lev 25 10 Jes 61 1; bei Hesekiel bedeutet es wie bei unserem Ergänzer (v. 15) die gesetzmässige Freilassung des hebräischen Sklaven in dessen siebentem Dienstjahr, in den beiden anderen Stellen eine allgemeine Freigebung. Das letztere ist auch hier v. 8 gemeint; das Wort scheint, wenn öffentlich ausgerufen, besagt zu haben, dass jeder

laufen dürfe, wohin er wolle. Vermutlich ist ein derartiger allgemeiner Schulderlass auch sonst wohl ab und an beschlossen worden. Zedekia mag mit seiner בְּרִית beabsichtigt haben, dass die Bürger ihre hebräischen Schuldner für immer von ihren Verpflichtungen entbinden sollten, aber die Bürger haben das nicht so gemeint und die Schulddokumente zurückbehalten. Dass die Bürger der Hauptstadt hebräische Sklaven in grosser Zahl — denn nur wenn die Zahl gross war, hatte jene Massregel einen Sinn — besassen, wird sich nicht nur aus der Neigung des mobilen Capitals, sich in den grösseren Städten zu koncentrieren, sondern auch aus den Stürmen erklären, die seit hundert Jahren über die Landschaft ergangen waren, während Jerusalem verhältnismässig heil davonkam. Mancher Bauer wird durch die Assyrer, Ägypter, Chaldäer ruiniert worden und in das Schuldbuch eines Hauptstädters gekommen sein, um zuletzt, wenn sein Besitz die Schulden nicht mehr deckte, diese in persönlicher Dienstbarkeit abzahlen zu müssen. Entband man jetzt in einem gemeinsamen freiwilligen Akt diese Dienstbaren von ihren Verpflichtungen, so befreite man die Festung Jerusalem von einer Menge unnützen Volks und gewann vielleicht noch den einen oder anderen, der keinen eigenen Herd mehr hatte, für die Verteidigung der Stadt. **9** giebt den Inhalt der Proklamation an: „dass jeder entlassen solle“ u. s. w. Die zweite Hälfte lautet im MT: „dass nicht arbeiten solle mit ihnen, mit seinem jüdischen Bruder ein jeder“; hier ist בָּם überflüssig und hat אִישׁ einen sonderbaren Platz. Die LXX übersetzt folgenden Text: לב׳ עֲבֹד אִישׁ מִיהוּדָה: dass kein Mann aus Juda dienen müsse. Dieser Satz dient hauptsächlich zur Näherbestimmung des Begriffs „Hebräer“: Sklaven aus Sichem oder Silo hat man wohl nicht laufen lassen. Der MT mag sein בָּם aus v. 10 und sein אָחִיהוּ durch einen sentimentalen Abschreiber erhalten haben; er lautete vermutlich לב׳ עֲבֹד בִּיהוּדִי אִישׁ: dass mit einem Judäer keiner arbeiten solle. Der Satz klingt ein wenig pathetisch, er will jene Massregel als Ausfluss eines edlen patriotischen Gemeinsinnes erscheinen lassen. Der ganze Vers erinnert lebhaft an unseren eigenen Amtsstil früherer Zeit. **10** und **11** sind in der LXX sehr viel kürzer als im MT, und wahrscheinlich nicht in Folge versehentlicher oder absichtlicher Auslassungen, denn der MT ist überladen und wunderlich: וַיִּשְׁמְעוּ steht zweimal und passt nicht ein einziges Mal, da die Bürger ja selber den Beschluss gefasst hatten, יָשׁוּבוּ und יָשִׁיבוּ gleich hintereinander ist hässlich. Nach der LXX sagt der Erzähler: *Aber alle Fürsten und alles Volk, die der Vereinbarung beigetreten waren, dass jeder seinen Knecht und seine Magd entlasse, pressten sie wiederum zu Knechten und Mägden.* Lies demnach im Anfang von v. 10 וַיָּשׁוּבוּ und streiche in v. 10 alles, was auf שִׁפְחָתוֹ folgt, ferner ganz v. 11[a]. Der Wirrwarr im hebr. Text ist hauptsächlich verschuldet durch die Verderbnis des יָשׁוּבוּ in יִשְׁמְעוּ, die ihrerseits durch die v. 14 ff. vertretene Anschauung veranlasst ist, es handele sich hier um die Befolgung eines göttlichen Gebots, nämlich des Gesetzes in Ex 21 Dtn 15. Ein gewisser Nachdruck liegt auf dem doppelten כל v. 10[a]: alle machten es so, der Bürgermeister fing an und die Bürger machten es schleunigst nach. Dass dies nach dem Abzug des chaldäischen Heeres geschah, erfahren wir jetzt nachträglich in

v. 21; Baruch wird es wohl am rechten Ort berichtet haben. Das Qre יַכְבִּשׁוּם v. 11b ist nach v. 16 dem Ktib vorzuziehen, das Hiph. kommt sonst nicht vor. Jetzt

12—22 die lange Predigt des Ergänzers, aufgebaut auf einem falsch erklärten Text. Die Einleitung **12**, wo מֵאֵת יהוה mit der LXX zu streichen ist, könnte auch in der alten Quelle gestanden haben, die mit **13** beginnende Predigt nicht. Hat Jer sich in die Sache eingemischt, so wird er gegen die Selbstsucht protestiert haben, mit der die reichen Jerusalemer ihre armen Volksgenossen ausbeuteten vgl. 22 13; sie sind sofort nach dem Abzug der Chaldäer auf die Dörfer gegangen und haben, den Schuldschein in der Hand, die armen Leute geholt und auf die eigenen Felder geschickt; Jer wird noch mehr als den Bruch des Versprechens die grausame Rücksichtslosigkeit gegen die armen Hungerleider getadelt haben. Statt dessen beginnt, weit ausholend, der schriftgelehrte Bearbeiter zwar nicht mit der Schöpfung, aber doch mit dem Auszuge aus Ägypten, wo die Väter ja auch im Ergasterium gesteckt hatten. Damals hat Jahwe auch einen Bund mit dem Volk geschlossen, des Inhalts **14**, dass jeder den Hebräer, der sich ihm (Schulden halber) verkaufe und sechs Jahr dafür gearbeitet habe, im siebenten Jahr frei von sich gehen lassen solle. Das Gesetz steht Ex 21 2 ff. und Dtn 15 12 ff.; der Bearbeiter benutzt die letztere Stelle (ausserdem Dtn 15 1). Der „Tag, wo ich sie ausführte" hat also für ihn eine recht grosse Ausdehnung (vgl. zu 7 22). Interessant ist, dass die LXX im Anfang שֵׁשׁ für שֶׁבַע liest. Ob das auf verschiedene Auslegung von Dtn 15 12 hindeutet? oder ist שֶׁבַע einfach ein Versehen? In v. 14b ist אֲבוֹתֵיכֶם, das in der LXX fehlt, ein unnötig verdeutlichender Schreiberzusatz. Der Satz v. 14b selber gehört zu denen, die sich bei den Ergänzern mit einer Art Naturnotwendigkeit einstellen, sobald sie von den Vätern sprechen. Hier hat er indessen etwas mehr Berechtigung, als an manchen anderen Stellen, sofern er in Gegensatz zu v. 15 steht. Woher weiss übrigens der Verf., dass die Väter auch in diesem Punkte ungehorsam gewesen sind? Sie waren es in diesem Punkt ebenso wenig als in manchen anderen, denn das Gesetz Ex 21 2 ff. giebt nur eine Rechtssitte wieder, die längst im Volk bestand. Aber unser Theologe legt sich bei dem wunderlichen und völlig falschen Bilde, das er sich von der vorexilischen Zeit macht, die Sache so zurecht, wie **15** zeigt: dass Zedekia und sein Volk das דְּרוֹר ausriefen, war eine „Bekehrung"; sie hätten die Ausrufung nicht nötig gehabt, wenn sie früher das Gesetz ordentlich befolgt hätten. Dass in dem Volksbeschluss keine Silbe von den sechs resp. sieben Jahren steht und das Gesetz Dtn 15 gar nicht erwähnt wird (auch nicht erwähnt werden kann, da es sich um ganz andere Dinge handelt), das übersieht er in seinem Eifer, ein Wort Gottes zu komponieren, ganz und gar. Fast scherzhaft wirkt es, ist aber ganz konsequent gehandelt, wenn er die Beschlussfassung in den Tempel verlegt. Da sich Zedekia und sein Volk urplötzlich bekehrt haben, um freilich hinterher ebenso rasch wieder abzufallen wie die Väter im Richterbuche, so muss wohl der „Bund" ein Bund „vor Jahwe" und mit Jahwe (v. 18) gewesen sein. Ein drastischer Beweis nicht blos für den Mangel an historischem Sinn, sondern auch für die Unfähigkeit, so einfache

Worte, wie sie der alte Erzähler v. 8 bietet, so zu verstehen wie sie dastehen. Blind geht die theologische Phantasie mit dem Midraschisten durch. **16.** Das Volk hat sich für ihn nicht blos des Bruchs eines Versprechens und einer schnöden Behandlung der Schuldsklaven, sondern auch, was viel schlimmer ist, einer kultischen Sünde schuldig gemacht, hat Jahwes Namen entweiht. Das תָּשֻׁבוּ soll ja wohl ein Sinnspiel mit demselben Wort in v. 15 vorstellen: erst wendetet ihr euch her, jetzt wendet ihr euch wieder ab. לְנַפְשָׁם, nach ihrer Wahl, stammt eigentlich aus dem Gesetz über die entlassene Kriegsgefangene Dtn 21 14, hat dort seinen guten Grund, passt hier aber weniger gut, da es selbstverständlich ist, dass der seiner Verbindlichkeiten entledigte Schuldner machen kann, was ihm beliebt. Der Verf. kennt die Thora halb auswendig, da kann ihm eine ungenaue Citierung leicht begegnen. In Hinsicht des Stils vgl. v. 16[b] mit v. 11[b]. **17.** Jetzt ist er glücklich bei dem geliebten לָכֵן angelangt und bringt sogar ein Wortspiel zu Wege: weil das Volk die Sklaven nicht hat laufen lassen, wird Jahwe es laufen lassen für das Schwert u. s. w.; ohne Ungenauigkeiten geht es freilich auch hier nicht ab, das Ausrufen ist ja geschehen, nur ist die Freiheit wieder zurückgenommen! Warum liest doch der Prediger seinen Text nicht erst ordentlich durch! Es heimelt einen ordentlich an, wie wenn man einen heutigen Prediger hörte. Der doppelte Ausdruck für „einander“, die Bedrohung mit den drei Todesarten, das זועה sind uns alle schon unendlich oft aufgetischt. In v. 18-20 sieht der Text auf den ersten Blick ganz wunderlich aus, ist aber leicht in Ordnung zu bringen. Man sieht ja bald, dass in **18** die zweite Vershälfte, die sich der Konstruktion nicht einfügt und deren אֲשֶׁר כָּרְתוּ (das sie zerschnitten haben) ein unangenehmer Nachbar des fast unmittelbar vorhergehenden gleichlautenden, aber anders gemeinten (den sie geschlossen haben) Relativsatzes ist, nur v. 19[b] interpretiert, also an den Rand und nicht in den Text gehört. In v. 18[a] halte ich den langen Relativsatz von dem ersten אֲשֶׁר bis לְפָנַי für eine nachträgliche Verbesserung zu dem vorhergehenden Particip, an dem ein Leser deswegen Anstoss nahm, weil das הָעֲבָרִים v. 19 noch einmal, aber mit anderer Bedeutung wiederkehrt. Ausserdem wird das doppelte נָתַתִּי v. 18 19 erst nach dem Eindringen der vielen Zusätze nötig geworden sein. Der ursprüngliche Text mag gelautet haben: „Und die Männer, die meinen Bund übertraten, **19** die Fürsten von Juda u. s. w., **20** gebe ich in die Hand ihrer Feinde“ u. s. w. In v. 19[a] lässt die LXX die Fürsten von Jerusalem weg, ebenso den Gen. הָאָרֶץ. Sachlich wäre es allein richtig gewesen, von den Fürsten und dem Volk Jerusalems zu reden s. v. 10; die Fürsten Judas und das Volk des Landes sind gar nicht mitbeteiligt, und die Priester und Eunuchen (die Kämmerer des Königs) mitzunennen, lag gar kein Grund vor; der Autor folgt blindlings seiner Vorliebe für solche Aufzählungen. In v. 19[b], den die LXX ausgelassen hat, heisst es: „die da hindurchgingen zwischen den Stücken des Rindes“, und diesen Satz erklärt die Glosse v. 18[b]: „des Rindes, das sie in zwei Stücke zerschnitten hatten und zwischen dessen Stücken sie hindurchgingen“. Der Verf. nimmt also eine ganz grossartige Cerimonie bei der Bundesschliessung an, diejenige, die in dem späten Stück Gen 15 9 ff. mit archäologischer Gelehrsamkeit beschrieben wird

und die möglicher Weise keiner von den beiden Autoren aus eigener Anschauung kennt. Der Sinn des Hindurchgehens zwischen den zerstückten Tieren ist nicht ganz klar; wahrscheinlich handelt es sich um die mystische Idee einer engen Verbindung, die dadurch zwischen beiden Kontrahenten hergestellt wird. In Gen 15, wo Jahwe selbst in Feuergestalt durch die Stücke hindurchgeht, passt die Cerimonie, hier passt sie schwerlich. Denn Zedekia und sein Volk brauchten sich nicht mehr mit einander zu verbinden; zur Vereinbarung eines einmaligen Schuldenerlasses hat man ganz gewiss keine sakramentale Kommunion gestiftet. Diese schriftgelehrten Ergänzer übertreiben eben alles, womit sie sich befassen; sie glauben prophetisch zu reden, wenn sie möglichst pathetisch, schwülstig, dunkel, gelehrt reden, dabei läuft der gesunde Menschenverstand davon. Die Phrasen in v. 20 sind uns sämtlich alte Bekannte. Aber darum bekommen wir sie dennoch in **21** grösstenteils noch einmal zu hören, weil dem Verf. noch zur rechten Zeit einfällt, dass er den armen Zedekia noch nicht abgestraft hat; man möchte wünschen, einen Grund zu haben, wenigstens den Komplex נַפְשָׁם .... בְּיַד zu streichen. Die LXX hat in v. 20 21 einiges weggelassen, und es ist ja möglich, dass beide Male der Ausdruck „und in die Hand derer, die ihr Leben suchen“ im MT nur von einem Abschreiber zugesetzt ist, der auch von dem furor propheticus erfasst war oder ein möglichst grosses Manuskript an seinen Besteller abzuliefern wünschte. Die Notiz, dass die Babylonier damals, als man die freigegebenen Schuldner wieder einfing, die Umgegend von Jerusalem verlassen hatten, muss in der alten Quelle gestanden haben, natürlich an einem besseren Platz. **22** „Siehe, ich gebiete und lasse sie zurückkehren“ — die Chaldäer kommen nach diesen Theologen nur, weil die Juden bestraft werden müssen. Die ganze Weltgeschichte dreht sich nur um das Gesetz und das Volk des Gesetzes. Für הָעִיר hat die LXX הָאָרֶץ, doch passt das nicht zu den folgenden Verben; es ist auffallend, wie oft beide Wörter mit einander vertauscht sind.

Cap. 35 (LXX: Cap. 42)

erzählt, wie Jer die Rechabiten im Tempelvorhof auf die Probe gestellt habe, indem er ihnen Wein vorsetzte, den sie nicht trinken durften, und wie sie die Probe bestanden; daran wird eine Nutzanwendung für die Israeliten geknüpft, die ihrem Gotte Jahwe nicht so gehorsam gewesen seien, wie die Rechabiten dem Begründer ihrer Genossenschaft. Das Cap. wird auf eine Anregung in Baruchs Biographie zurückzuführen sein, ist aber in seiner gegenwärtigen Gestalt ein Werk des Bearbeiters. Mit dem Eingang

1 werden wir in die Zeit Jojakims zurückversetzt, während die letzten Capp. die Zeit Zedekias behandelten. Es ist, als ob der Bearbeiter ganz seiner Laune oder einem bei der Lektüre des Buches Baruchs ihm kommenden Einfall nachgiebt, wenn er bald diese, bald jene Stelle herausgreift und zu einem „Wort Jahwes“ verarbeitet, denn es ist nicht wahrscheinlich, dass Baruch seine Erinnerungen in so ganz unzusammenhangender, anekdotischer Form gebracht habe. Nachträglich und wieder gleichsam zufällig wird in v. 11 die v. 1 angegebene Zeit näher dahin bestimmt, dass der Vorfall sich begab, als Nebukadrezar gegen Juda heraufzog, gemeint ist vielleicht jener Anmarsch des Babyloniers, der nach der Schlacht bei Karchemisch (604) Juda

unter Babels Joch bringen sollte II Reg 24 1 ff. „Des Sohnes des Josia“ fehlt in der LXX. **2.** Jer soll, erzählt der Bearbeiter, schwerlich Baruch, „gehen“ zu der Familie der Rechabiten, mit ihnen reden (וְדִבַּרְתָּ אוֹתָם fehlt in der LXX), sie in eine der Kammern am Tempel führen und mit Wein bewirten. Diese Instruktion Jahwes hat natürlich der Ergänzer sich dazu gedacht. Die Rechabiten bilden ein „Haus“, eine Familie, aber eine Familie im weitesten Sinn dieses Wortes, einen kleinen Stamm, da sie sonst nicht רֵכָבִים, sondern etwa בְּנֵי רֵכָב heissen würden. Sie sind zugleich eine religiöse Sekte, die als solche nach v. 6 ihren Ursprung auf den aus II Reg 10 15 16 23 bekannten eifrigen Jahweverehrer Jonadab zurückführt. Dass sie keinen Korn- und Weinbau treiben, nicht in Häusern, sondern in Zelten wohnen, kennzeichnet sie als Anhänger der alten beduinischen Kultur; von verwandten Erscheinungen, besonders den Nasiräern der alten Zeit, unterscheiden sie sich dadurch, dass sie als Stamm zusammenhalten. Sofern auch in der Prophetie sich vielfach eine Vorliebe für die vorpalästinensische Zeit und ein Argwohn gegen die Einflüsse der von den Palästinensern angenommenen Civilisation zeigt, mochten diese homines religiosi den Propheten sympathisch sein. Gleichwohl lässt sich auch der tiefgreifende Unterschied zwischen beiden nicht verkennen. Die Rechabiten bringen die Religion in engen Zusammenhang mit der Kultur und damit in Abhängigkeit von ihr; indem die eine auf ihrer primitiven Stufe verharren will, muss es auch die andere. Die Propheten aber vertreten eine Auffassung der Religion, in der die Ethik der Geschichte die führende Rolle übernommen hat; mag der eine oder andere Prophet sich zu der Kultur so oder so stellen, so ist doch ihr Gott und ihre Religion nicht an diese oder jene Phase der Kultur gebunden. Die Kultur ist gewissermassen die Form, in der sich die Menschheit mit der Natur auseinandersetzt, darum kann die Religion, die sich mit irgend einer Kulturstufe identificiert, die naturhaften Elemente nicht los werden. Auch der jüdische Nomismus hat, indem er die Sitten und Anschauungen der palästinensischen Kultur als ewige Satzungen in die Religion aufnahm, auf den wahren geschichtlich sittlichen Fortschritt verzichten müssen. Auch im Christentum ist immer dann Stillstand und Rückgang eingetreten, wenn es mit irgend einem fertigen Volkstum identificiert wurde. Es scheint, dass die Laien in der Religion psychologisch genötigt sind, die von ihnen oder ihrem Meister errungene Stufe als die höchste und vollkommene anzusehen, als den richtigen Standpunkt, von dem man nicht weitergehen darf. Die Propheten dagegen sind die Vertreter der Bewegung, des ewig Neuen, auch wo sie es selbst nicht wissen, sie haben das Bedürfnis, die göttliche Quelle der Religion offen, die Offenbarung in Fluss zu halten. Auch Jer denkt nicht daran, den Standpunkt der Rechabiten materiell zu billigen; er lobt nur ihren treuen Gehorsam und ihr standhaftes Festhalten an übernommenen Verpflichtungen. **3.** Jaasanja war wohl das derzeitige Haupt der Brüderschaft. Die genaue Namensangabe wird auf Baruch zurückgehen, der aber natürlich den Jer nicht in der 1. pers. hat erzählen lassen. In der LXX lauten die drei Namen: Jechonja ben Jeremin ben Chabazin. Das כָּל־ vor בָּנָיו wird besser nach der LXX gestrichen. Auch in **4** genaue

Angaben, die beweisen, dass die alte Quelle nicht lange nach dem Untergang des Tempels geschrieben ist, denn ihr Verf. kennt sogar die einzelnen Kammern am Tempel nach ihrer Lage und ihren Besitzern. Diese Kammern dienten zum Teil, wie es scheint, dazu, ihren Besitzern zu ermöglichen, die Opfermahle, die man in der älteren Zeit auf der Bama des eigenen Geschlechts und Wohnorts abgehalten hatte, auch am Tempel als Familienmahle weiter zu führen. Natürlich konnten nur angesehene Familien eine eigene Kammer besitzen, werden diese aber ab und an befreundeten Personen zur Verfügung gestellt haben. Ein solcher Freund Jeremias muss die Familie Chanans des Sohnes Jigdaljahus gewesen sein. Chanan (oder Jigdaljahu) heisst der Gottesmann, ist also eine bedeutende religiöse Persönlichkeit gewesen, vielleicht ein Wunderthäter (da er nicht Nabi genannt wird); schade, dass wir weiter nichts von ihm wissen, nicht einmal seine Lebzeit. Seine „Söhne“ in Jünger umzudeuten, haben wir nicht das geringste Recht; wo käme denn diese Bedeutung vor? Man merkt bei solchen gelegentlichen Angaben wieder einmal, wie lückenhaft unsere Kenntnisse der Religionsgeschichte sind. Die Kammer oder Loge dieses Geschlechts befand sich „oberhalb“ der Kammer Maasejas, wahrscheinlich eine Treppe höher, neben der Kammer der Beamten, die wohl bei grossen Opfermahlen zusammen speisten. Sie hat vermutlich weite Fensteröffnungen nach dem Vorhof gehabt, da Jer doch wohl von ihr aus zum Volk gesprochen hat. Maaseja ben Schallum, vielleicht der Vater des Zephanja 37 3, gehört als einer der drei Schwellenhüter (52 24) zu den obersten Beamten der Tempelpriesterschaft. **5.** Die LXX hat einfach: ich setzte ihnen vor. Die גְּבִעִים sind die grösseren Krüge, die כֹּסוֹת die eigentlichen Trinkbecher. Die Gesellschaft ist ziemlich gross, wenn der MT mit seinem Plur. גְּבִעִים gegen den Sing. der LXX im Rechte ist. Jer war ohne Zweifel begütert. **6.** „Unser Vater“ ist wohl zunächst „unser Ahnherr“, scheint aber auch in dem übertragenen Sinn gemeint zu sein, in dem das Wort Vater von Autoritäten verschiedener Art gebraucht wird (z. B. II Reg 6 21 Jdc 17 10). Die Rechabiten haben vermutlich als nomadischer (kenitischer) Stamm schon vor Jonadab keinen Wein getrunken, aber Jonadab mag die Sitte zur Vorschrift erhoben haben. Seine Angehörigen sollten fortan das gottgeweihte Leben der homines religiosi führen. Sie sollen **7** niemals zum Ackerbau übergehen, sondern Zeltmenschen bleiben; als solche haben sie keinen festen Wohnsitz, sondern sind beständig גֵּרִים, wandernde Leute. Die festansässigen Keniter wohnten im Süden von Palästina, wo ihre Stadt Chanok gelegen haben muss (Gen 4 17); von den umherziehenden Kenitern waren einige Hirten, andere Musiker, andere Schmiede (Gen 4 20 ff.); manche von ihnen scheinen Schutzhörige von Jahweheiligtümern gewesen zu sein (Gen 4 15). Wovon die rechabitischen Keniter lebten, erfahren wir leider nicht. In v. 7a ist wohl לֹא־תִטְּעוּ ן nach der LXX zu streichen. In v. 7b befremdet uns die Übertragung der deuteronomischen Formel: damit ihr lange lebt in dem Lande, wo ihr wandert, auf die Keniter, da diese wohl nicht auf die אֲדָמָה erpicht waren und in der Wüste ebenso leicht ihr eigentümliches Leben führen konnten. Dergleichen wird nicht in Baruchs Bericht gestanden haben. In **8—10** sagen die

Rechabiten mit weitschweifiger Wiederholung, dass sie immer nach der Vorschrift ihres Ahnherrn gelebt haben. In v. 8 lässt die LXX die Phrase „in Bezug auf alles, was er uns geboten hat" aus; da sie am Schluss von v. 10 noch einmal vorkommt und dort besser passt, so ist auch hier der Text der LXX besser; solche Phrasen wie diese scheinen den Abschreibern wie von selbst in die Feder gelaufen zu sein, ebenso wie den Ergänzern solche Aufzählungen wie die von v. 8b. V. 10b mag andeuten, dass der Vater Jonadab noch andere Vorschriften hinterlassen habe: durften sie Brot essen, da sie nicht säen sollten, durften sie Linnenkleider tragen, da sie gewiss keinen Flachs bauten? Von der LXX wird der sehr merkwürdige 71. Ps, dessen Verf. sich der Gabe der Weissagung und der Unkenntnis „der Schriften" rühmt, den „Söhnen Jonadabs" zugeschrieben. **11.** Dass sie jetzt, eigentlich im Widerspruch mit ihrem Zelt- und Wanderleben, sich in Jerusalem aufhalten, bedarf einer besonderen Erklärung: sie sind vor den anrückenden Babyloniern in die feste Stadt geflohen, wie jedenfalls viele Landbewohner vgl. 4 5. Neben dem babylonischen Hauptheer wird das aramäische Kontingent erwähnt, weil es mit vom Norden, wo sich jedenfalls die Rechabiten aufgehalten hatten, heranzog, während die II Reg 24 2 genannten übrigen Kontingente sich wohl erst in Palästina selber mit dem Hauptheer vereinigen sollten: auch hier ein konkreter Zug. In der Vorlage der LXX werden die Aramäer nach jüngerem Sprachgebrauch als Assyrer (= Syrer) bezeichnet. Während die bisherige Erzählung sich doch im Wesentlichen auf Baruchs Buch stützt, ist das Folgende nur das Produkt des späteren Bearbeiters. Schon das Ergehen des Wortes Jahwes an Jer **12** passt kaum zur Sache; Jer hatte schwerlich eine besondere Inspiration nötig, um die einfache Nutzanwendung zu finden; und die Zweiteilung des Wortes Jahwes in eine Instruktion am Anfang v. 2 und eine nach geschehener Handlung zeigt wieder das Automatenhafte in dem Jer des Ergänzers. Das אל־ירמיהו ist wohl wieder als Auflösung der vermeintlichen Abkürzung אל י׳ anzusehen; lies mit der LXX אֵלַי. **13.** „Geh und sprich" — das ist des Schablonenhaften doch zu viel. Jer hat nicht zu „gehen", sondern vom Platze aus zu sprechen, wozu hätte er die Rechabiten sonst in den Tempel unter das Volk geführt? Sollte das Vorbild der Rechabiten wirken, so musste Jer mit dem Finger auf die langmähnigen, ungewaschenen, in Schafpelze gekleideten Naturmenschen in der Loge und auf die verschmähten Weinkrüge hinweisen. Der „Mann von Juda" passt hier einmal neben dem Bürger von Jerusalem, weil Judäer genug als Krieger und Flüchtlinge in der Stadt waren; freilich wird der Ergänzer sich dieses Grundes kaum bewusst sein, sondern die aus Jes 5 geborgte Phrase mechanisch anwenden wie so oft. Und dann die allgemeine Redensart: wollt ihr nicht auf meine Worte hören? Freilich wollen das Leute, die in Jahwes Tempel kommen. Bei Baruch hat Jeremias Nutzanwendung jedenfalls nur in einem kurzen Wort bestanden, der Bearbeiter macht eine Kapuzinade daraus. In **14** hat der MT die eigentümliche Konstruktion des Pass. mit dem Accus., die, wie ich glaube, nur bei jüngeren Schriftstellern vorkommt und zu der Ges.-Kautzsch[26] § 121 a b zu vergleichen ist: aufrecht erhalten hat man die Worte u. s. w.; die LXX scheint

zu lesen: הֵקִימוּ דְּבַר בְּנֵי י׳: aufrecht erhalten haben ein Wort die Söhne Jonadabs, das er u. s. w. Ferner fehlt in der LXX der ganze Komplex von עַד־הַיּוֹם bis אֲבִיהֶם und das אֵלַי am Schluss; ihr Text ist viel wirksamer als der hebräische. **15** und **16** stehen leider auch in der LXX — wenn man sie doch hinausthun dürfte! Sie sind nicht nur ganz unnütz, eine Wiederholung von v. 14 mittelst Phrasen, die uns bis zum Überdruss häufig vorgesetzt sind, sondern auch in sofern übel angebracht, als sie wieder mit dem Götzendienst kommen, den die — im Tempel versammelten — Juden begehen sollen; auch „dies Volk da" v. 16b ist ein aufdringliches Symptom von der Unfähigkeit des Verf.s, sich die Scene zu vergegenwärtigen. In v. 15a lies עַל für אֶל, in v. 16 streiche nach der LXX אֲשֶׁר צִוָּם. **17.** Nun das so schlecht motivierte Drum! mit ganz farblosen Drohungen: „ich bringe das Unheil .... das ich über sie geredet habe". Wir müssen noch dankbar sein, dass der Verf. sich mit dieser Selbstcitierung begnügt und das Schwert, den Hunger u. s. w. uns diesmal schenkt. V. 17b fehlt in der LXX, ist also von jüngerer Hand zugesetzt und somit ein Beweis, dass das alte Publikum an diesem inhaltslosen Phrasenschwall Gefallen gehabt hat — glückliche Menschen, die sich am Behaglichsten fühlen, wenn sie mit offenen Augen schlafen, und sich am Besten erbauen, wenn sie gar nichts denken. Alles Vorhergehende aber wird überboten durch die entsetzliche Weitschweifigkeit des Abschlusses **18. 19**, der den Rechabiten gilt. Im MT zweimal der ganze Titel Jahwes, in v. 18 dreimal der Begriff „Gebot" mit den zugehörigen Verben! Dazu fällt in der Einführung das „sprach Jer" auf. In der LXX lauten die Verse ganz anders: „Darum so spricht Jahwe: weil die Söhne Jonadabs des Sohnes Rechabs das Gebot ihres Vaters gehört haben, zu thun, wie ihnen ihr Vater gebot, wird den Söhnen Jonadabs des Sohnes Rechabs nicht ausgerottet werden ein Mann, der vor mir steht alle Tage der Erde", d. h. wird immer einer von ihnen Jahwes Diener sein, ein Gottesmann in der Art des Elia oder Elisa und vielleicht auch des Chanan v. 4 (zu dem לֹא יִכָּרֵת vgl. 33 17). Ich halte die Recension der LXX für die ursprüngliche, die des MT für eine Verbesserung, die besonders das לָכֵן an eine richtigere Stelle bringen wollte. Aber eben wegen dieses ungeschickten לָכֵן scheint mir v. 18 f. ein Nachtrag von jüngerer Hand zu sein, vielleicht von derselben, die 33 17 schrieb. Die Rechabiten müssen auch in der spätesten Zeit (vgl. Ps 71 1 LXX) immer noch Wundermänner unter sich gehabt haben, die auch in der Judenschaft anerkannt waren. Letzterer Umstand macht den Nachtrag fast ebenso wichtig wie Baruchs Erzählung v. 1-11. Ob im MT das כָּל־יְמֵי הָאָרֶץ absichtlich zu dem konventionellen „allezeit" abgeschwächt ist?

Cap. 36 (LXX: Cap. 43).

Im 4. Jahr Jojakims diktiert Jer dem Baruch sämtliche „Worte Jahwes" und lässt sie durch ihn im nächsten Jahr bei Gelegenheit eines allgemeinen Fastens im Tempel vorlesen. Baruch muss die Rolle dann auch den königlichen Beamten vorlesen; durch diese kommt sie zur Kenntnis Jojakims, der sie verbrennt. Aber Jer stellt sie mit Zusätzen wieder her. Dieser wichtige Bericht über Jeremias schriftstellerische Thätigkeit stammt

in der Hauptsache aus dem Buche Baruchs. Warum er an dem Ort eingerückt ist, den er gegenwärtig inne hat, muss das Geheimnis der Bearbeiter bleiben.

1. וַיְהִי fehlt in der LXX; אֶל־יִרְמְיָהוּ, das abgekürzt geschrieben war, verwandelt sie mit Unrecht in אֵלַי. Der Ausdruck „kam dieses Wort" scheint anzudeuten, dass der Biograph seine Capitel nach Jahweworten abgeteilt hat. Im 4. Jahr Jojakims wurden die Ägypter bei Karchemisch geschlagen und erschienen die Chaldäer am Horizont des Propheten. Auf diesen muss ihr Auftreten gleichsam elektrisch gewirkt haben: früher hatte er den Feind, der alles verderben sollte, aus dem Norden heranziehen sehen, die Erfolge der Ägypter konnten den Eindruck machen, als sollten seine Visionen zu Schanden werden, aber jetzt war wieder eine Macht da, die vom Norden her über die Völker am Mittelmeer herzufallen drohte. Sollte jetzt die Katastrophe vor der Thür stehen? Wird der Sieger von Karchemisch nicht jetzt herbeieilen und Jeremias Gesichte wahr machen? 2. Jer wirkt gewöhnlich mündlich und hat seine Gedichte wohl nur ausnahmsweise in wenig Abschriften verbreiten lassen, da sie wenigstens den königlichen Beamten unbekannt sind. Jetzt giebt ihm Jahwe ein, sie auf eine Buchrolle (lies עָלֶיהָ) zu schreiben; ebenso führt Jesaia (30 8) seine schriftstellerische Thätigkeit auf einen Befehl Jahwes zurück. Alle Worte Jahwes seit der Zeit Josias soll er aufschreiben; das konnte er nur, wenn er sie schon vorläufig zu Papier gebracht hatte; auch die Wiederherstellung der verbrannten Buchrolle setzt solche Aufzeichnungen voraus, und das stimmt zu der Thatsache, dass die uns überlieferten Dichtungen in origineller Frische die Zeit ihrer Entstehung reflektieren, also nicht etwa im Jahr 604 beim Diktieren improvisiert sein können. Die Worte Jahwes sollen sich bezogen haben auf „Israel, Juda und alle Völker." Für יִשְׂרָאֵל liest die LXX aber יְרוּשָׁלַםִ und wohl mit Recht. Denn wenn nach v. 3 dem „Haus Juda" das kommende Unheil verkündigt werden sollte, um es zur Busse zu bewegen, so kann die Rolle jene Dichtungen, die sich speciell mit Nordisrael („Ephraim" bei Jer) beschäftigen, nicht enthalten haben, wie sie sich denn auch thatsächlich von den anderen abgesondert in Cap. 30 31 vorfinden. Aus demselben Grunde kann die Buchrolle nicht von „allen Völkern" gehandelt haben, wenn ja auch fremde Völker, Assur, Ägypten, das Volk des Nordlandes, Babel öfter erwähnt werden mussten und wirklich erwähnt sind. Ich halte demnach וְעַל־כָּל־הַגּוֹיִם für eine unberufene Vervollständigung, die jünger ist als Cap. 25, vielleicht auch jünger als Cap. 46—51. Es ist recht wohl möglich, dass Baruch von v. 2a nur den Anfang bis אֵלֶיךָ und von v. 2b nur die Worte מִיּוֹם דִּבַּרְתִּי אֵלֶיךָ geschrieben hat. 3. „Vielleicht" werden die Judäer, wenn sie die Unheilsweissagungen hören, sich bessern, dass Jahwe ihnen vergeben kann. Der Vers klingt trotz dem „Vielleicht" etwas optimistischer, als Jer sich selber in seinen Dichtungen ausdrückt, steht aber darum doch nicht in eigentlichem Widerspruch zu seiner Meinung, vgl. z. B. 6 8 13 15 16 27; auch hätte Jer seine Zukunftsgesichte nicht öffentlich vorlesen lassen, wenn er nicht eine gewisse Wirkung für möglich gehalten hätte. Baruch drückt sich eben so aus, wie er die Sache begreift. Warum Baruch 4 die Rolle schreiben muss, wird nicht gesagt, aber da er v. 26 „der Schreiber" genannt wird, so mag er sich

auch sonst mit Abschreiben von Büchern abgegeben und sich auf die entsprechende Kalligraphie verstanden haben. Der Ausdruck: „Baruch schrieb aus dem Munde Jeremias“ sagt darüber, ob Jer nach eigenen Aufzeichnungen oder aus dem Kopf diktierte, natürlich gar nichts aus; er besagt nur, dass Baruch nicht abschrieb, sondern nachschrieb, dass also kein Wort aufgeschrieben wurde, das nicht von Jer selber gewählt war. Die Niederschrift muss ziemlich viel Zeit in Anspruch genommen haben; wieviel, das erfährt man indirekt und ungefähr aus den Zeitangaben in v. 1 und v. 9. Unser Autor knüpft freilich 5 den Auftrag Jeremias an Baruch, die fertige Rolle im Tempel vorzulesen, in einer Weise an, als ob die Vorlesung sich fast unmittelbar an den Beginn des Schreibens angeschlossen habe; er nimmt an, dass der Leser weiss, wie langsam das Schreiben geht. Den Baruch schickt Jer (וַיְצַוֶּה, die volle Form nach ו cons., wie auch in anderen älteren volkstümlichen Schriften gewöhnlich), weil er selber verhindert ist, in den Tempel zu gehen. Was עָצוּר eigentlich bedeutet, wissen wir nicht genauer; die nächste Annahme ist aber immer noch, dass es eine sog. levitische Unreinheit bezeichnet. Ihr steht nicht im Wege, dass zwischen dem Auftrage und der Ausführung, für die nach 6 ein Fasttag ausgewählt werden soll, eine gewisse Zeit liegt; Jer könnte z. B. einen Ausschlag oder dergl. gehabt haben. Jedenfalls ist es ganz willkürlich zu behaupten, dem Jer sei seit der Tempelscene Cap. 26 der Tempel verboten gewesen; wer hätte ihm den Tempelbesuch verbieten können, wenn er doch öffentlich freigesprochen war? Warum sollte er, wenn er um 608 den Zorn der Priester gegen sich erregte, nicht im Jahr 603 im Tempel erscheinen dürfen? Dass ein Fasttag für die Vorlesung ausersehen wird, hat vermutlich zwei Gründe: einmal versammelten sich viele Leute aus Stadt und Land (v. 6b) an einem solchen Tage beim Tempel, zum anderen war gerade ein Fasten, wo man sich vor Jahwe demütigt, sehr geeignet, die Gemüter für Jahweworte empfänglich zu stimmen, die von Jahwes Zorn redeten, viel mehr geeignet, als die grossen Feste, deren Schmausereien und Zechgelage, wie wir aus Jesaias Reden wissen, alles andere eher als ernsten Zwecken förderlich waren. Ob יום צום determiniert oder indeterminiert gemeint ist, lässt sich nicht sagen. Jedenfalls hat Baruch nicht an so und so viel Fasttagen die Rolle vorgelesen, sondern nur ein einziges Mal. Bedeutet jener Ausdruck „irgend ein Fasttag“, so mögen im Winter des 5. Jahres Jojakims die Zeitumstände danach gewesen sein, dass täglich die Ausrufung eines solchen zu erwarten war; auch könnte Jer um die Absicht, ein Fasten zu veranstalten, gewusst haben. In der LXX fehlen die beiden ersten Wörter von v. 6, vielleicht aus Versehen. Eine Frage hätte man gerne beantwortet: würde Jer, wenn er den Tempel hätte besuchen können, selber die Rolle vorgelesen oder würde er frei gesprochen haben? ist die Rolle überhaupt nur für den Zweck geschrieben, um am Tempel vorgelesen zu werden, oder wäre sie auch ohne das veröffentlicht? Ich halte das letztere für wahrscheinlicher und glaube ausserdem, dass die Rolle nur deswegen vorgelesen ist, weil Jer an der mündlichen Wirksamkeit verhindert war. קָרָא בַמְּגִלָּה bedeutet wohl nicht: etwas aus der Rolle lesen; gewiss soll Baruch die ganze Rolle vorlesen, wenn auch das Obj. „die Worte Jahwes“, das in der LXX fehlt, nur ein

verdeutlichender Schreiberzusatz sein mag. Für den unnötigen Relativsatz: die du nach meinem Diktat geschrieben hast, hat die LXX nur das Wörtchen זאת. 7. „Vielleicht fällt ihr Flehen vor Jahwe nieder", flehen sie demütig zu Jahwe; eigentlich fällt der Beter selbst nieder und lässt, indem er mit gesenktem Kopf betet, seine Worte zur Erde, zu den Füssen des Angeredeten, niederfallen. Derselbe anschauliche Ausdruck bei Baruch auch 37 20 und im Hiph. 38 26 42 9 (sonst noch Dan 9 18 20). Wir sagen: „jemandem eine Bitte zu Füssen legen". Wenn die Judäer Jahwe um Huld anflehen, werden sie auch ihren schlechten Lebenswandel bereuen. Der Vers wiederholt zum Teil v. 3, aber Baruch hat schwerlich den Anspruch erhoben, ein grosser Schriftsteller zu sein. So giebt er 8 vorweg kurz an, was er v. 9 ff. ausführlich erzählt: er hätte sich den Vers sparen können. בֶּן־נֵרִיָּה und הַנָּבִיא fehlen in der LXX. Indem er nun 9 die Erzählung der Begebenheit, bei der er selber eine so grosse Rolle spielte, beginnt, setzt er mit einem gewissen Nachdruck an: „und es geschah"; der Leser muss merken: jetzt kommt es! Von hier an überzeugt er uns, obwohl er in der dritten Person von sich redet, mehr als in einer der früheren Erzählungen davon, dass er und kein anderer diese Erinnerungen geschrieben hat; kein dritter hätte die kleinen unbedeutenden Details so genau berichtet, überhaupt nur so genau gewusst. Wahrscheinlich war er schon ein Mann in vorgerückten Jahren, als er sein Buch schrieb, und das Buchschreiben geht ihm, wie es scheint, nicht allzu leicht von der Hand, aber er schreibt mit Liebe und wohl auch mit einigem Stolze über den Anteil, den er an dem Leben des grossen Propheten hatte. Im 5. Jahr Jojakims war jener grösste Tag in Baruchs Leben. Wenn die LXX das 8. Jahr nennt, so mag das auf einer Verwechselung der Zahlenbuchstaben ה (fünf) mit ח (acht) beruhen; je weiter wir uns von dem Jahr, wo die Rolle geschrieben wurde, entfernen, desto schwieriger wird es zu begreifen, dass den Beamten des Königs die Rolle noch ganz neu war. Es war der 9. Monat, nach v. 22 ein Wintermonat: Baruch rechnet wie Hesekiel nach dem babylonischen Jahr, das im Frühling beginnt, nicht nach dem im Herbst beginnenden altisraelitischen Mondjahr. Das Fasten wird ausgerufen vom Volk in Stadt und Land; das Volk als solches ordnet also dergleichen religiöse Handlungen an, nicht der König oder gar das Priesterkollegium: auch hier jene Selbständigkeit der Bürgerschaft, die wir 34 8 (vgl. noch zu 26 11 ff.) beobachteten, in Nordisrael war es ebenso I Reg 21 8 9. Der Grund und Zweck dieses Fastens im December wird leider nicht angegeben. Besorgte man den Anmarsch der Chaldäer? oder war nur der erste Winterregen nicht ausgiebig genug gewesen? Aber die Nabothsgeschichte I Reg 21 zeigt, dass ein Fasten leicht auf geringfügige Anlässe hin ausgerufen werden konnte; Isebel wünscht ein Fasten, die Ältesten ordnen es an. Sie haben sich wohl nicht lange den Kopf um einen Grund dafür zerbrochen, man fürchtete sich immer etwas vor einem möglichen „Zorn", und ausserdem scheint man sich bei solchen Zusammenkünften des ganzen Volks gar nicht übel unterhalten zu haben, auch wenn man fasten wollte. Für v. 9^b hat die LXX viel besser nur ein „Haus Juda"; die Abschreiber des hebr. Textes haben den weitläufigen Ausdruck aus v. 6: „und alle Leute, die aus den Städten Judas

kommen" hierher verpflanzt, nur um mehr Zeilen zu machen, denn es ist klar, dass das Fasten nicht erst ausgerufen wurde, als die Landleute schon da waren, sondern dass die Ausrufung erst ihr Zusammenströmen veranlasste. Ferner ist im MT ein zweites „in Jerusalem" hinzugesetzt, obwohl das nicht blos hässlich klingt, sondern auch wegen des לִפְנֵי יהוה v. 9ᵃ ganz überflüssig ist. **10.** Baruch liest aus dem Buch „die Worte Jeremias" vor, nicht „die Worte Jahwes", von denen der MT in v. 6 spricht. Die genauen Angaben in v. 10ᵇ wären an sich nicht nötig gewesen, aber sie sind zu begreifen, wenn Baruch der Erzähler ist; er erinnert sich noch im Alter jeder Kleinigkeit von dem denkwürdigen Tage her, wo er vor allem Volk den grossen Propheten vertrat. Gemarja, dessen Vater Schaphan unter Josia Kanzler gewesen war II Reg 22 3, hatte, sei es als Beamter, sei es als reicher Patrizier, eine eigene Kammer im oberen, inneren Tempelvorhof und zwar bei dem „neuen Thor" (s. zu 21 10), sodass man von ihr aus zu der Menge im äusseren Vorhof reden konnte; diese durfte Baruch benutzen. Gemarja muss dem Jer geneigt gewesen sein vgl. v. 25; jener Ahikam, der nach 26 24 den Propheten beschützte, war wohl sein Bruder. Vermutlich hat er selber seinen Sohn Micha **11** beauftragt, der Vorlesung beizuwohnen, da er selber **12** mit den anderen höchsten Beamten im Kanzlerzimmer der Königsburg eine Sitzung abzuhalten hatte. Auch diese Beamten kennt unser Verf. alle ganz genau. Von ihnen kommt Elnathan (LXX: Jonathan) 26 22 MT vor. Das zweite וְכָל־הַשָּׂרִים ist etwa: überhaupt alle Beamten, ich brauche sie nicht alle zu nennen. Wieder eine behagliche Breite, die auf feineren Stil keinen Anspruch macht. Micha „steigt herab" zu der niedriger gelegenen Königsburg (26 10) und erstattet **13** genauen Bericht. Die Fürsten „alle" — sie sind alle höchlichst interessiert — schicken **14** den Jehudi an Baruch, um ihn zu holen. Von dem Boten vermeldet Baruch sogar Gross- und Urgrossvatersnamen. Der Bote heisst „Judäer", der Urgrossvater „Kuschit" wie Joabs Läufer II Sam 18 21 und der Vater des Propheten Zephanja (Zph 1 1). Da Zephanja nicht etwa von einem wirklichen Äthiopen abstammt, so erkläre ich mir solche Namen so: entweder ist z. B. der „Kuschit" seinem Vater in Äthiopien, etwa auf einer Gesandtschaftsreise (oder während dieser in Palästina) geboren, oder seine Mutter war eine Äthiopin; Jehudi konnte jemand genannt werden, weil er z. B. seinem Vater nach der Rückkehr aus der Fremde geboren war und Brüder hatte, deren Namen auf die Fremde hinwiesen, oder weil sein Vater neben anderen Weibern eines aus der Landschaft Juda hatte, nach der er ihren Sohn benannte. Überhaupt muss man manche Namen im AT aus allerlei Familienverhältnissen erklären; Achija z. B. heisst nicht „Bruder Jahwes", sondern Bruder eines älteren Sohnes, dessen Namen das „Jahwe" enthielt, z. B. Bruder des Abija. **15.** Baruch muss sich zu den Beamten setzen (שֵׁב ist wohl besser als שַׁב, wie die LXX ausspricht) und die Rolle zum zweitenmal vorlesen. Da sie am selben Tage ein drittesmal vorgelesen wird, so kann sie nicht sehr umfangreich gewesen sein, kann schwerlich mehr als die Dichtungen enthalten haben, die wir in Cap. 1—25 fanden, und auch diese nicht alle (vgl. zu 13 15 ff. 22 18 ff.). „Vor ihren Ohren" fehlt in der LXX. **16.** Wieder ein „und es geschah". Die

Fürsten „erbebten einer zum anderen", prägnant für: sahen sich erschreckt an. Die Gedichte machten einen gewaltigen Eindruck, sind also den Fürsten bisher nicht bekannt gewesen. Jer muss für gewöhnlich mit seinen Unheilsverkündigungen sparsam gewesen sein, sonst hätten auch die Fürsten längst von ihnen gewusst. In v. 16b ist nach der LXX אֶל־בָּרוּךְ zu streichen; dass die Fürsten dem König Meldung machen zu müssen glauben, hat ja mit Baruch und Jer nichts zu thun, sondern beruht auf dem Inhalt der Gedichte, darauf, dass dem Staat Gefahr droht: sie glauben an die Weissagung. Wie es scheint, wird ihre Achtung vor dieser etwas dadurch erhöht, dass sie in einem Buch steht und dass wohl weder im Tempelvorhof, noch im Kanzleizimmer der Name Jeremia genannt ist. Schon einmal hatte ja, vor 18 Jahren, ein Buch (das Deuteronomium) die grösste Aufregung hervorgerufen und die wichtigsten Folgen gehabt. So fragen sie **17** den Schreiber Baruch: wie hast du diese Worte geschrieben? wie bist du dazu gekommen? Es ist keine inquisitorische Frage; das Buch gilt den Beamten keineswegs als „gefährliches", hochverräterisches Buch, das zeigt ja der Zusammenhang deutlich genug. Streiche nach der LXX מִפִּיו am Schluss von v. 17, da das Wort ja schon die Antwort in sich schliesst. Die Antwort Baruchs **18** ist etwas sonderbar; ich begreife nicht, was der Ausdruck bedeuten kann und soll: aus seinem Munde liest (die LXX: erzählte) er mir alle diese Worte. „Aus dem Munde" ist nicht soviel wie unser „aus dem Kopf"; das würde מִלֵּב heissen. Sonderbar ist auch, dass der MT den Namen Jeremia nicht bringt, der hier doch sicher nötig ist, die LXX hat ihn aber. Ich vermute, dass der Text der LXX מפיו ספראלי י׳ hervorgegangen ist aus ursprünglichem: מְפוֹרָשׁ קָרָא לִי י׳: *Wort für Wort las mir Jer alle diese Worte vor, während ich sie mit Tinte aufs Papier schrieb.* Zu מְפוֹרָשׁ (inkorrekt plene) vgl. Neh 8 8. „Mit Tinte" hat die LXX als unnötig weggelassen; natürlich darf man nicht ein בְּיָדִי daraus machen, da die Fürsten selber wohl wussten, dass Baruch nicht mit dem Fuss geschrieben hatte. Vielleicht schrieb man erste flüchtige Aufzeichnungen nicht mit Tinte, hat doch auch der Bildschnitzer seinen Rotstift, um die Umrisse der Figur vorzuzeichnen; Jer könnte Wachstäfelchen oder Scherben benutzt haben, in die sich die Buchstaben ritzen liessen. Ist der angenommene Text richtig, so sagt Baruch, dass jede Silbe von dem Propheten stammt, dass er für die Genauigkeit der „Worte" einstehen kann. **19.** Die Fürsten kennen den König Jojakim; hat er den Uria wegen einer missliebigen Weissagung hinrichten lassen 26 20 ff., so wird er den Verf. und Schreiber eines solchen Buches erst recht nicht schonen. Sie sind zwar verpflichtet, den König auf die nach Jer dem Staat drohende Gefahr aufmerksam zu machen, aber sie wollen den Urheber dieser unangenehmen Warnungen und seinen Gehilfen nicht seiner blinden Wut aussetzen. Beide sollen sich verstecken; die Polizei war in Jerusalem offenbar nicht sehr ausgebildet. **20.** Die Fürsten suchen den König auf, aber gewiss nicht, da es kalt war, im Vorhof, sondern in seinem Gemach; lies daher mit Rothstein und Giesebrecht הַחֶדְרָה nach I Reg 1 15. Die Rolle lassen sie wohlversorgt in Elischamas Zimmer zurück, sie fürchten, Jojakim könne sie im Zorn in Stücke reissen. **21.** Aber Jehudi muss sie

holen und vorlesen; er scheint etwa ein Sekretär, Aktuar oder dgl. gewesen zu sein. Die Fürsten „stehen über" dem König, der sitzt und daher niedriger ist vgl. zu Jes 6 2; er lässt sie stehen, sie hatten den Baruch v. 15 sitzen lassen. Es ist die dritte Vorlesung am selben Tage: kann man glauben, dass eine solche mehr als eine Stunde in Anspruch genommen habe? In zwei Zustandssätzen wird **22** noch erst mitgeteilt, dass sich die Scene im „Winterhause" (vgl. Am 3 15) abspielte, vor dem brennenden Kohlenbecken, das unseren Ofen ersetzt. Dass es im Dezember war, wissen wir schon seit v. 9; da die Bemerkung „im 9. Monat" zum Satz nicht passt, so wird sie von Giesebrecht mit Recht nach der LXX gestrichen. Für אֶת־הָאָח, das sich nicht konstruieren lässt, lies אֵשׁ הָאָח. **23.** Wieder ein וַיְהִי. „Wenn Jehudi drei oder vier Spalten gelesen hatte, riss er (offenbar der König) es ab (die LXX liest wohl unnötig יִקְרָעֵם) mit dem Schreibermesser und warf es u. s. w." דְּלָתוֹת, eigentlich Thüren, bezeichnet, wie es scheint, die Spalten oder Kolumnen der wahrscheinlich nur an der inneren Seite beschriebenen Papyrusrolle; die Spalten haben vermutlich nur je ein Gedicht enthalten, sodass sie für solche Einschaltungen, wie wir sie z. B. Cap. 4 finden, Raum genug frei liessen. Jedesmal, wenn ein paar von den kleineren Gedichten gelesen waren, riss sie der König durch einen rohen Schnitt mit dem Schreibermesser, das vermutlich zum Papierschneiden und zum Anspitzen des Schreiberrohres diente, von der Rolle ab und warf sie in das Feuer auf (lies עַל) dem Becken. Er geberdet sich wie ein Kritiker, er vernichtet, was ihm nicht gefällt; es gefällt ihm aber nichts, die ganze Rolle wird verbrannt. Es ist, als ob er sich doch nicht getraut hätte, sofort nach den ersten Proben die Rolle zu vernichten, oder als ob er, indem er Stück für Stück vorlesen lässt und verwirft, den Beamten, die ihm mit Entsetzen von den furchtbaren Weissagungen berichtet hatten, den Beweis geben will, dass ihm keine von ihnen imponiert. Man gewinnt aus Cap. 22 26 und 36 ein deutliches Bild von dem selbstherrlichen Wesen des jungen Königs. Zu וְהַשְׁלֵךְ s. wieder Ges.-Kautzsch[26] § 113 z. Andererseits ist für Baruch wieder bezeichnend das Entsetzen, das ihm **24** die Ruchlosigkeit des Königs und seiner Corona einflösst. Sie hätten doch bei solchen Weissagungen erschrecken und die Kleider zerreissen sollen, wie Josia, als ihm das Deuteronomium vorgelesen wurde II Reg 22 11. Baruch hätte seinen unbedingten Glauben an die Göttlichkeit der Worte Jeremias gar nicht besser ausdrücken können als durch diese naive Äusserung; er begreift nicht, wie man so abgehärtet sein kann gegen eine Prophetie, der er sich mit voller Seele hingegeben hat. Für ihn war es eine Tragödie, was sich hier abspielte. Das כָּל־ vor עֲבָדָיו ist aber mit der LXX zu streichen, denn nach **25** giebt es doch einige Königsbeamte, die anders denken; Elnathan, Delaja und Gemarja dringen in den König, die Rolle nicht zu verbrennen. Merkwürdiger Weise bietet die LXX den gerade entgegengesetzten Sinn: Elnathan und Gedalja ermuntern den König zum Verbrennen; ihr Elnathan ist nicht mit dem von v. 12 identisch, da sie letzteren Jonathan nennt. Der MT und der Text der LXX schliessen sich nun freilich nicht aus; es wäre ja denkbar, dass einige den König bestärkten, andere ihm abrieten, aber viel wahrscheinlicher sind beide Angaben nur auseinander

strebende Varianten desselben Urtextes. Hier scheint doch der MT im Recht zu sein. Denn erstens passt das Verbum הִפְגִּיעַ בְּ, das auch die LXX voraussetzt, nicht zu ihrem Zusammenhang: in den König Jojakim brauchten die Männer nicht mehr zu dringen, doch die Rolle zu verbrennen, das that er schon so. Sodann sind die drei Männer, die der MT nennt, beim ersten Anhören der Gedichte erschrocken und halten ihren Inhalt für höchst wichtig; sie können nicht sobald umgesattelt haben. Dazu bildet v. 25 eine gute Klimax zu v. 24: „und ob auch Elnathan u. s. w. in den König drangen, die Rolle nicht zu verbrennen, hörte er doch nicht auf sie". In der LXX nimmt sich der Vers wegen des Namens Elnathan verdächtig aus; er scheint vergessen, am Rande nachgetragen und dabei, wie gewöhnlich, entstellt zu sein. **26.** Jojakim beauftragt sogar einen Prinzen und zwei andere Männer, Baruch und Jer zu greifen. Der dritte von den dreien fehlt in der LXX; auch wird Baruch nicht „der Schreiber" und Jer nicht Prophet genannt, möglicher Weise alles Kürzungen der LXX; dagegen mag ihr nüchternes וַיִּסָּתְרוּ vgl. v. 19 gegenüber dem erbaulichen Satz des MT: „aber Jahwe verbarg sie" das Ursprüngliche vertreten. Sollte aber auch das הַסֹּפֵר auf Kombination beruhen, so ist diese doch sehr plausibel: Baruch war ein Kalligraph, schrieb Bücher ab, koncipierte vermutlich auch Aktenstücke und sorgte für deren Aufbewahrung (Cap. 32). Die nächste Fortsetzung,

36 27–31, rührt vom Bearbeiter her, der sich bis dahin sehr brav benommen hat, aber nun der Gelegenheit zu einem „Wort Jahwes" nicht widerstehen kann. Zuerst eine weitläufige Anknüpfung **27**, deren es gar nicht bedurfte. Dann **28** ein förmlicher Befehl Jahwes an Jer, die Rolle wiederherzustellen, was Jer auch ohne Befehl gethan hätte (v. 32). In der LXX fehlen die Wörter הָרִאשֹׁנִים, הָרִאשֹׁנָה, יְהוּדָה, עָלֶיהָ, lauter Wörter, die man am Besten der Zeilenwut der Schreiber der Ktibvorlage auf die Rechnung setzt. Und nun **29** das Gotteswort wider Jojakim. Zunächst wird ihm gewohnter Weise sein Frevel vorgehalten. Dabei wird Jojakim selber angeredet, als ob Jer vor ihm stände und nicht mit Baruch im Versteck sässe! Was können die donnerndsten Strafpredigten und Drohungen helfen, wenn sie niemand hört, am wenigsten der, dem sie gewidmet sind! „Du, du hast diese Rolle verbrannt" wird er apostrophiert, als ob das Verbrennen das Schlimmste wäre. Bei der Verbrennung soll Jojakim gesagt haben: „warum hast du darauf geschrieben: der König von Babel wird kommen u. s. w. (zum Stil vgl. 32 3) u. s. w." Das hat nicht in der Rolle gestanden, aber selbst wenn es darin gestanden hätte, wie kindlich ist das ausgedrückt! Plötzlich fällt der Ergänzer in die 3. pers. **30** und droht dem Verbrenner der Rolle, dafür solle kein Nachkomme von ihm auf Davids Thron sitzen — Baruch hätte gewiss nicht vergessen, dass nach Jojakim sein Sohn Jojachin auf Davids Thron gesessen hat, wenn auch nur ein paar Monate — und seine Leiche solle hingeworfen werden u. s. w. Das letztere ist Nachahmung von 22 18. Endlich **31** noch eine Wiederholung der ewigen Phrasen von dem „Unheil, das ich über sie geredet habe, ohne dass sie hörten". Die LXX hat in v. 29 ff. noch einige gleichgültige Abweichungen.

36 32 gehört wieder dem Baruch. Der MT sucht den Vers mit v. 27 ff. in Verbindung zu setzen: „Jeremia aber nahm eine andere Rolle und gab sie dem Schreiber Baruch u. s. w.“, aber macht das so ungeschickt, dass man schon am Stil die Abänderung des ursprünglichen Textes merkt; es hätte heissen müssen: וַיִּקַּח יִרְמְיָהוּ, die jetzige Satzbildung ist hervorgegangen aus dem von der LXX aufbewahrten alten Wortlaut וּבָרוּךְ לָקַח, der sich nicht an v. 27–31, sondern an v. 26 anschliesst: „Baruch aber nahm eine andere Rolle und schrieb darauf nach dem Diktat Jeremias alle Worte des Buches, das Jojakim verbrannt hatte, und ausserdem wurden hinzugefügt (lies נוֹסְפוּ) zu ihnen viele ähnlichen Worte“; ob man in v. 32b עֲלֵיהֶם oder nach der LXX עָלָיו liest, ist einerlei. Baruch und Jer wissen also schon aus sich selber, dass sie die Rolle wiederherzustellen haben, Jer ist keine solche Maschine, wie die Späteren meinen. Die Wiederherstellung beweist, dass die Rolle noch nicht vervielfältigt war, dass ihre Vorlesung sich an ihre erste Herstellung also zeitlich eng anschloss und in v. 9 das fünfte Jahr des MT wirklich den Vorzug vor dem 8. der LXX verdient. Sie beweist ferner, dass Jer nach schriftlichen Aufzeichnungen diktiert hatte, die er noch besass und in sein Versteck mitnahm. Wenn er jetzt viele ähnlichen Worte hinzufügt, so bedeutet das wohl, dass er die unfreiwillige Musse dazu benutzt, jetzt seine sämtlichen Dichtungen für die Veröffentlichung aufzeichnen zu lassen, während die verbrannte Rolle nur eine Auswahl, die auf die Situation des Jahres 604 Bezug hatte, enthalten haben wird. Insbesondere dürfte er jetzt auch die Dichtungen in Cap. 30 und 31 angeschlossen haben, die für die erste Rolle nicht geeignet waren, und selbstverständlich sind die Nachträge 13 15–27 22 18 f. 28, vielleicht auch sonst noch das eine und andere erst jetzt dem ursprünglichen Bestande zugewachsen. Nach Jerusalems Untergang, vielleicht schon einige Jahre vorher, scheint Jer nichts mehr geschrieben, wenigstens nichts mehr veröffentlicht zu haben. Er war eben kein Schriftsteller von Beruf, sondern sah die mündliche Thätigkeit für die Hauptsache an; er ist noch ein Prophet alten Stils.

Cap. 37 (LXX: Cap. 44)

erzählt, Jer habe dem Zedekia zu der Zeit, als die Chaldäer durch den Anmarsch der Ägypter zum Abbruch der Belagerung genötigt wurden, versichert, die Chaldäer würden selbst dann, wenn sie völlig geschlagen würden, Jerusalem einnehmen v. 1–10. Nach dem Abzug der Belagerer sei Jer, der die Stadt verlassen wollte, als Landesverräter in ein hartes Gefängnis gesetzt; Zedekia aber habe ihn heimlich zu sich holen lassen und über die Zukunft befragt und ihm dann auf seine Bitte eine mildere Haft bewilligt v. 11 ff. Das Cap. stammt in seiner zweiten Hälfte v. 11 ff. aus Baruchs Leben des Jeremia, während sich in der ersten die Hand des Bearbeiters stark bemerkbar macht. In dem Abschnitt v. 1–10, an dem ohne Zweifel die alte Quelle beteiligt ist, herrscht eine Unordnung, die nur durch das Eingreifen des Bearbeiters erklärt werden kann. Cornill hat ihr dadurch zu steuern gesucht, dass er v. 5 vor v. 3 und v. 4 vor v. 11 stellte (ferner setzt er 37 5 3 6–10 hinter 34 7, lässt dann 34 8–22 und darauf 37 4 11–21 folgen). Aber ich befürchte, dass damit nicht alle Schwierigkeiten beseitigt sind. Mir scheint, dass v. 5 ursprünglich vor v. 12 gestanden hat und dass v. 11 nur dazu da ist, ihn zu ersetzen; die Geschichte von der Botschaft Zedekias kann ich dem Baruch nicht zuschreiben, sondern nur dem Midraschisten, der in v. 5 einen Anlass fand, ein neues „Wort Jahwes“ abzufassen. Der

Midraschist scheint diese Geschichte geschrieben zu haben, bevor Cap. 27—29 sowie Cap. 32—34 am jetzigen Ort eingerückt wurden, wahrscheinlich auch vor der Entstehung von 21 1 ff.; wenigstens wüsste ich sonst nicht zu erklären, wie er dazu kommt, in

37 1–10 zunächst **1** von der Thronbesteigung Zedekias zu sprechen, diesen König also in einer Weise einzuführen, als ob bisher noch nicht von ihm die Rede gewesen wäre. Oder sind v. 1 2 nicht von dem Verf. von v. 3–10 geschrieben, sondern von dritter Hand nachträglich vorgesetzt? Das ist nicht anzunehmen, denn die ungeschickte Disposition von v. 3 ff. rührt davon her, dass dort mit der Botschaft Zedekias, statt mit der Schilderung der Lage (v. 5) begonnen wird, diese Anordnung ist aber augenscheinlich dadurch bedingt, dass an v. 1 2 angeknüpft werden musste. Nun kann man zwar sagen, dass die dritte Hand, die nachträglich v. 1 f. vorsetzte, die ursprüngliche gute Disposition von v. 3 ff. über den Haufen geworfen habe; aber dann würde sie nicht so verfahren haben, wie sonst die Ergänzer im B. Jeremia thun, sondern etwa so, wie es die Redaktoren in der Genesis zu machen pflegen: sie hätte die vorgefundenen Verse nicht angetastet, sondern nur umgestellt. Ein solches Verfahren ist bei historischen Texten leicht zu begreifen, aber im B. Jer wäre es eine Ausnahme; hier greifen die Ergänzer, denen es ja nicht um die Geschichte, sondern um Lehre und Weissagung zu thun ist, in ganz anderer Weise ein; sie sind keine behutsamen Redaktoren, sondern Midraschisten, denen die Erzählungen Baruchs teils als Text, teils nur als Anregung für ihre freien Kompositionen dienen und die sich gar nicht die Mühe geben, den Wortlaut zu bewahren und dann, wenn er nicht recht passt, durch vorsichtige Umstellungen sich brauchbar zu machen. Indem wir dieser Thatsache Rechnung tragen, sehen wir v. 1–10 als Produkt Eines Autors an, der freilich einiges von Baruch angeliehen hat. Im Anfang von v. 1 ist wohl nach der LXX מֶלֶךְ als versehentliche Wiederholung zu tilgen; hätte man einen guten Schriftsteller vor sich, so könnte man sich fragen, ob die beiden ersten Wörter nicht ursprünglich וַיִּמְרֹד הַמֶּלֶךְ lauteten (die erste Hälfte von v. 1b wäre dann zu streichen und v. 2 auf den Rat der Unterwerfung Cap. 27—29 zu beziehen). Für „anstatt Conjahus, des Sohnes Jojakims“ hat die LXX nur: „anstatt Jojakims“, und das halte ich für richtig, obwohl es ja historisch unrichtig ist. Der Ausfall von כָּנְיָהוּ בֶן־ in der LXX ist doch ziemlich schwer zu erklären, dagegen dessen ursprüngliches Nichtvorhandensein sehr leicht: 36 30 heisst es, Jojakim solle keinen (Sohn) haben, der auf dem Thron Davids sitze; unser Autor bezieht sich augenscheinlich auf diese Stelle, mag ein anderer oder er selbst sie geschrieben haben, und eben wegen dieser Stelle beginnt er hier mit der Bemerkung: dem Jojakim folgte Zedekia, den Nebukadrezar zum König machte. In der LXX fehlt der Name Nebukadrezar und das Wort אֶרֶץ. Ebenso scheint mir **2** auf 36 31 zurückzuweisen, Jojakim und seine Knechte hörten nicht, ebenso machten es Zedekia und seine Knechte. Der Ausdruck „sie hörten nicht“ scheint ein allgemeines Urteil über Zedekia und sein Volk zu enthalten: sie waren ungehorsam gegen Gesetz und Zeugnis, keine geschichtliche Nachricht: sie befolgten Jeremias Rat nicht, sich den Chaldäern zu unterwerfen. בְּיַד ist ein Ausdruck der Späteren, die sich die Propheten gern

als Sendboten Jahwes denken. Ein Mann mit etwas historischem Sinn und schriftstellerischer Gewissenhaftigkeit hätte nun das theologische Urteil in v. 2 nicht für genügend gehalten, um die Angabe der Folgen des Ungehorsams, des Zuges der Chaldäer gegen Jerusalem, unterlassen zu dürfen, aber die Ergänzer arbeiten in allem, was sich auf die Geschichte bezieht, mit äusserster Flüchtigkeit und setzen immer voraus, der Leser wisse schon Bescheid. So erzählt **3** der Verf. sofort von einer Gesandtschaft, durch die Zedekia den Jer gebeten habe, „für uns“ Fürbitte einzulegen, als wenn der Leser schon die folgenden Erzählungen Baruchs gelesen hätte, wie der Autor selber. An sich ist wohl denkbar, dass Zedekia den Propheten gefragt hat, ob der Abzug der Chaldäer von Jerusalem nicht als ein günstiges Zeichen für die Zukunft angesehen werden dürfe, aber die feierliche Absendung zweier hoher Beamten zu der Befragung Jeremias ist so unwahrscheinlich wie nur möglich und beruht auf Nachahmung von Jes 37 2. Zephanja, der nach 29 25 ff. dem Jer wohlgesinnt war, hätte vielleicht schon von sich aus den Jer gern befragt; aber Jehukal oder Jukal (LXX: Joakal) ist 38 1 ff. Jeremias Gegner und lernt erst viel später seine Meinung über die Lage kennen. Der Verf. von 21 1 ff. verfährt insofern geschickter, als er die hohen Boten zu einer Zeit an Jer schicken lässt, wo man in der grössten Not ist; ich bin auch hier (wie in 14 15 1-4) der Meinung, dass die geschicktere, glättere Ausführung die jüngere ist. הַנָּבִיא fehlt in der LXX. Besonders deutlich verrät die Bemerkung **4**, dass Jer noch „aus und einging unter dem Volk“ (LXX liest עִיר für עָם), noch nicht im Gefängnis sass (כְּלִיא, Qre כְּלוּא, nur noch 52 31 statt כֶּלֶא, gebildet wie בְּדִיל ,גָּמוּל), die Abhängigkeit des Verf.s von der folgenden Erzählung v. 12 ff. Die Bemerkung war ja gar nicht nötig, wäre das nur dann gewesen, wenn Cap. 37 unmittelbar auf Cap. 32. 33 folgte; der Verf. setzt also auch hier die Bekanntschaft des Lesers mit v. 12 ff. voraus. Und endlich merkt er **5**, dass er doch die Situation, auf der er sein Gotteswort aufzubauen gedenkt, bezeichnen muss, bevor er das Wort bringt; er verwendet dazu einen Satz, der in Baruchs Buche vermutlich den Übergang von 34 11 zu 37 12 ff. gebildet hatte. Der ägyptische Pharao (Hophra 44 30) hatte damals, als die Bürger von Jerusalem die entlassenen Sklaven wieder einfingen (34 21) und Jer sich nach Anathoth begeben wollte v. 12 ff., die Chaldäer genötigt, die Belagerung Jerusalems abzubrechen, um ihn zurückzuschlagen. Dieser Vers hätte, wie Cornill gesehen hat, vor v. 3 stehen sollen, aber die unglückliche Neigung der Ergänzer, möglichst weit auszuholen, die Absicht des Verf.s, mit v. 1 2 eine Überleitung von Cap. 36 zu Cap. 37 ff. zu schaffen, machte diese vernünftige Disposition unmöglich. Der Participialsatz: „die Jerusalem belagerten“ fehlt in der LXX, ist jedenfalls nicht von Baruch, aber wohl auch nicht von unserem Autor geschrieben, der immer meint, man wisse schon alles, weil er es selber weiss; erst ein späterer Leser hat dann gefunden, dass eine geschichtliche Aufklärung hier vonnöten sei. Richtig ist das Niph. יֵעָלוּ punktiert: sie erhoben sich aus ihrem Lager, um dann nach Süden hinab zu ziehen; die Vorlage der LXX lässt hier falsch blos עַל, in v. 11 richtig מֵעַל folgen. In **6. 7** wieder deutlich der Ergänzerstil. Das דֹּרֵשׁ zeigt, dass das Gebet v. 3 ein

Orakel erwirken sollte vgl. zu 33 3 32 16. Für אֵלַי in v. 7ª ist wohl אֶל־יִרְמְיָהוּ zu lesen; besser ist noch der Text der LXX: „so sollst du sagen zum König von Juda, der zu dir geschickt hat, mich zu fragen" (תֹאמַר .. הַשֹּׁלֵחַ אֵלֶיךָ). Am Schluss von v. 7 lies nach der LXX לְאֶרֶץ מ׳. Wahrscheinlich hat Baruch von dem Kampf zwischen den beiden Grossmächten nichts gemeldet, sonst würde Jer es hier weissagen. Heisst es nun **8**, die Chaldäer werden nach ihrer Rückkehr die Stadt einnehmen und verbrennen, so meint man, damit müsse der Gottesbescheid zu Ende sein. Aber die Ergänzer sind nicht so bald fertig. In **9. 10** wird noch einmal versichert, dass die Chaldäer die Stadt verbrennen werden. Die Judäer „betrügen sich selbst", wenn sie meinen, der Feind werde von ihnen ablassen. Wenn die Chaldäer auch so geschlagen werden, dass nur Verwundete übrig bleiben, „ein jeder in seinem Zelt" (dieser Ausdruck ist doch wohl zum Vorhergehenden zu ziehen), so werden sie sich erheben und die Stadt verbrennen. In v. 10ª ist das הִכִּיתֶם schwerlich richtig. Zunächst fällt auf, dass kein אֶת vor dem folgenden Acc. steht. Dann erwartet man nach v. 9 durchaus nicht, dass sich die Judäer selber mit den Feinden in eine Entscheidungsschlacht einlassen werden, noch weniger, dass irgend jemand daran denkt, sie könnten die Chaldäer vollständig schlagen; der Satz: die Chaldäer werden von uns abziehen, kann nicht bedeuten sollen: wir werden sie abtreiben, sondern nur: sie werden durch die Ägypter zum Abzug genötigt werden. Ebenderselbe Gedanke liegt in v. 5ff. Es wäre auch ein ganz widersinniger Gedanke, dass die Judäer, wenn sie die Chaldäer bis zur Vernichtung geschlagen hätten, von einigen Verwundeten sollten übermannt werden können; sie würden doch nach einem solchen Siege die Verwundeten nicht unbehelligt in ihren Zelten liegen lassen, sondern sie totschlagen, bevor sie ans Aufstehen denken könnten. Ich lese daher הֻכּוּ גַם für הִכִּיתֶם: wenn auch das ganze Heer der Chaldäer (lies הַכַּשְׂדִּים nach v. 9) geschlagen ist, nämlich von den Ägyptern. Hinter אָהֳלוֹ, unter dem das Atnach stehen sollte, hat die LXX noch ein אֵלֶּה. Der Vers scheint besagen zu wollen, dass die Chaldäer Jerusalem auf jeden Fall gewinnen müssen, weil Jahwe das nun einmal wegen der Sünden des Volkes beschlossen hat. Der zweite Abschnitt,

37 11–21, darf ohne Bedenken dem Baruch zugeschrieben werden, nur die Vorbemerkung **11** gehört noch dem Bearbeiter an, der für den hier weggenommenen Satz v. 5 eine Vertretung schaffen musste; ihn verrät das וְהָיָה, da Baruch וַיְהִי schreibt. **12**. Jer will den Abzug der Chaldäer dazu benutzen, eine Vermögensangelegenheit in seiner Heimat zu regeln. Es ist nicht ganz sicher, was לַחֲלִק מִשָּׁם eigentlich bedeutet. Das Hiph. (mit Syncope des ה s. Ges.-Kautzsch[26] § 53 q) ist wohl punktiert, weil das Piel, das vom Ktib doch beabsichtigt zu sein scheint, gewöhnlich austeilen bedeutet. Da חֵלֶק häufig neben נַחֲלָה steht, so mag der Ausdruck, der ein term. technic. sein wird, besagen: „einen Erbschaftsanteil von dortigem Besitz in Empfang zu nehmen"; בְּתוֹךְ הָעָם heisst: innerhalb der Familie. **13**. *Und es geschah, wie er im Thor Benjamins war*, das sich in der nördlichen Stadtmauer befunden haben muss, *und dort ein Wachtmeister war Namens Jirija* u. s. w., *da griff er den Jeremia* (הַנָּבִיא fehlt in der LXX) *und sagte: du willst zu den Chaldäern über-*

laufen. Hätte ihn der Officier nicht zufällig gesehen, so wäre nichts passiert. Wenn jener den Propheten beschuldigt, er wolle zum Feinde übergehen, so muss dergleichen häufig geschehen sein. Zahlreiche Judäer sind ohne Zweifel mit dem Abfall von Babel unzufrieden gewesen, auch wenn sie nicht so weit gingen, wie Hesekiel, der den Zedekia des Eidbruchs beschuldigt (Hes 17 15 17), andererseits werden die Babylonier ähnlich wie früher die Assyrer (s. Jes 36 13ff.) nicht ermangelt haben, die Menge durch Versprechungen zu ködern und gegen Zedekia aufzuhetzen (vgl. 38 19). Von dem Jirija wissen wir sonst nichts; dass die LXX ihn Seruja nennt, dass überhaupt bei selteneren Eigennamen fast immer Differenzen auftreten, zeigt handgreiflich, wie undeutlich die alten Handschriften geschrieben waren. **14.** Jer wehrt den Verdacht derbe genug ab, aber es hilft ihm nichts. In v. 14a lies אֶל für עַל. Eines der beiden וַיִּתְפֹּשׂ in v. 13 und 14, die noch dazu verschieden konstruiert sind, wird auf Irrtum beruhen, wahrscheinlich das zweite, für das man וַיִּתְמֹךְ schreiben kann: er hielt ihn fest und brachte ihn zu den Beamten, die **15** ihn doch wohl erst verhört haben, wenn auch nichts davon dasteht. Zornig schlagen sie ihn, wahrscheinlich eigenhändig, vgl. die Art, wie der königliche Statthalter Nehemia mit den fehlbaren Juden umspringt Neh 13 25. Der Name des Kanzlers, Jonathan, erinnert uns daran, dass wir nicht mehr in der Zeit Jojakims sind, dessen Beamte dem Jer grösstenteils geneigt (36 11ff. 26 16 24), aber wohl, wie Graf annimmt, mit Jojachin nach Babel abgeführt waren. Dass man des Kanzlers Haus zum Gefängnis eingerichtet hat, lässt darauf schliessen, dass es in dieser kritischen Zeit viele politische Gefangene gab. וְהִכּוּ אֹתוֹ und וְנָתְנוּ אֹתוֹ hat Baruch doch wohl nicht geschrieben; das erste Verbum kann man vielleicht וְהַכֵּה schreiben (Inf. abs. vgl. v. 21 44 17ff.); für נָתַן, das in den späteren Schriften eine wahre Landplage ist, hat die LXX וַיְשַׁלְּחוּהוּ gelesen. בֵּית הָאֵסוּר fehlt in der LXX, kommt sonst nicht vor, scheint durch die Fortsetzung ausgeschlossen zu werden, ist also zu streichen. **16.** Lies am Anfang nach der LXX mit vielen Exegeten וַיָּבֹא. בּוֹר muss man hier nicht mit Grube oder Gefängnis, sondern mit Brunnen (6 7) übersetzen, weil sonst der Zusatz וְאֶל־הַחֲנֻיוֹת keinen Sinn hätte: Jer kam in das Brunnenhaus und zwar (nicht in die obere Brunnenstube, sondern) in den unterirdischen, mit Gewölben überdeckten, feuchten Teil der Cisterne; חָנוּת, nur hier, nachbiblisch das Kaufmannsgewölbe. **17.** Nach langer Zeit lässt ihn Zedekia holen und fragt ihn, ob ein Wort Jahwes vorhanden sei. Jer hat nach Baruch das Wort Jahwes keineswegs immer zur Verfügung, es kann kommen und auch ausbleiben. Es wird hier ganz konkret als Aufschluss über etwas Thatsächliches gedacht, nicht als theologische Offenbarung oder Moralpredigt. Da Jer den Ausgang des Krieges und das Schicksal Zedekias schon vorhergesagt hat (34 3ff.), so nimmt der schwächliche König an, es sei möglich, dass Jahwe inzwischen anderen Sinns geworden sei und insbesondere ihm ein besseres Schicksal bewilligt habe. Jer begnügt sich, seine frühere Ankündigung kurz zu bestätigen. Der Vers ist von den Schreibern des hebr. Textes wieder nach Kräften gestreckt; eingesetzt ist nach dem Zeugnis der LXX das erste הַמֶּלֶךְ, ferner בְּבֵיתוֹ, endlich das dritte וַיֹּאמֶר. Jer hat in mildem Tone gesprochen, nicht polternd, wie ihn die Ergänzer über Zedekia reden lassen, daher kann

er den König um Milderung der Haft angehen. Er fragt zunächst **18**, warum er ins Gefängnis gesteckt sei? Baruch hat ja wohl נְתַתֶּנִי geschrieben; die LXX liest נְתַתַּנִי אַתָּה, aber das אַתָּה ist so unmotiviert wie das אוֹתִי. Die weitere Bemerkung **19**: „wo (lies mit Qre וְאַיֵּה) sind nun eure Propheten, die euch geweissagt haben, der König von Babel wird nicht in dies Land (die LXX liest אֶל für עֲלֵיכֶם וְעַל) kommen“, ist von der Hand des Ergänzers eingeschaltet, der offenbar den Text nicht recht gelesen hat und annimmt, Jer sei wegen seiner Weissagungen eingekerkert vgl. 32 3. Auch sind nur diese späteren Theologen der Meinung, dass es zur Zeit des Jer von falschen Propheten gewimmelt habe, dagegen gewinnt man aus der alten Quelle eher den Eindruck, dass das Auftreten von Propheten eine Seltenheit war (29 15 21ff. 26 20) und dass es den Jer frappierte, wenn ein Prophet anderer Meinung war als er (Cap. 28). Wie kann Jer endlich diesen triumpfierenden Ausruf mitten in seiner Bitte anbringen und dann, nachdem er den König durch den Ausdruck „eure Propheten“ beleidigt hat, demütig flehend **20** fortfahren: „und nun höre doch, mein Herr König, lass mich doch eine Bitte dir zu Füssen legen“ u. s. w. Er erwartet keine Freilassung; da er jedoch fühlt, dass der König innerlich von seiner guten Gesinnung überzeugt ist, so bittet er, ihn doch nicht in dem unterirdischen Verliess umkommen zu lassen. Diese Scene ist eben so rührend, wie historisch interessant: hier der Prophet, entstellt von den Misshandlungen, der Kerkerluft und den Entbehrungen, aber festhaltend an seinen Vorhersagungen, ohne ein Scheltwort für seine Verfolger, standhaft ohne Trotz, ohne Schwärmerei, ohne Fanatismus, schlicht, menschlich milde und demütig, dort der Herr König, der offenbar wider seinen Willen in das Kriegsabenteuer hineingerissen wurde, ängstlich auf des Märtyrers Lippen sehend, ob sie nicht ein günstiges Wort für ihn haben, heimlich mit dem Manne flüsternd, den seine Beamten wegen Landesverrats eingekerkert haben, schwach, ein armer Wicht, aber nicht schlecht, ein König, aber viel mehr gebunden, als der Gefangene, der vor ihm steht. Warum haben uns nicht die jüdischen Theologen die alte schlichte Biographie ganz und unverändert erhalten, ihre eigenen Predigten hätten wir ihnen gern gelassen. **21.** Auf den Befehl des Königs (der Name Zedekia fehlt in der LXX) verwahrte man Jer in dem Wachthof, in dem er das Cap. 32 erzählte tröstliche Omen erhielt, und gab ihm (wieder der Inf. abs. mit ו, s. Ges.-Kautzsch § 113 z) für den Tag einen Laib Brot, solange es noch Brot gab, „aus der Strasse der Bäcker“. Dass die Bäcker beisammen wohnen, scheint darauf hinzuweisen, dass sie eine Art Gilde oder Bruderschaft bilden, wie die meisten Handwerker, Techniker, Künstler, Ärzte, Schiffer in früheren Zeiten. Ein Laib, eigentlich eine Scheibe Brot, kann nicht viel gewesen sein, da die Laibe so dünn waren, dass man sie mit den Händen brechen konnte; wahrscheinlich bekam doch Jer nichts weiter, wenn ihm nicht ab und an ein Freund anderweite Nahrung gebracht hat.

Der Schluss: „und so sass Jer im Wachthofe“ kündigt eine Fortsetzung an, als die man vielleicht die Geschichte 32 6 ff. anzusehen hat. Daran wird sich dann, wenn die Bearbeiter nicht dies und jenes, bei dem sich kein „Wort Jahwes“ anbringen liess, weggelassen haben,

Cap. 38 (LXX: Cap. 45)

angeschlossen haben. Es erzählt, mehrere Beamte hätten gehört, wie Jer seine Weissagungen über das Schicksal der Stadt fortsetzte, hätten ihn deshalb in die schlammige Cisterne des Wachthofes werfen lassen, doch sei er durch einen Eunuchen daraus befreit worden und habe abermals eine heimliche Unterredung mit Zedekia gehabt, deren Inhalt er den Beamten verheimlichen musste. Auch diese Erzählung stammt aus Baruchs Buche, ist also glaubwürdig.

1. Von den vier Beamten, die offenbar die schlimmsten Feinde Jer.s waren, kam Jukal 37 3, Paschchur Cap. 21 vor, doch fehlt der letztere in der LXX. Nach 21 1 37 3 sollte man diese beiden für Freunde des Propheten halten, auch hätten sie danach längst seine Weissagungen gekannt, sich also nicht mehr über sie aufregen können; das ist ein Beweis, dass jene Stellen Midrasch sind. Jer kann auch in der Haft zu „allen Leuten" reden (vgl. zu 32 8), doch sind wohl in erster Linie die im Wachthofe stationierten Kriegsleute gemeint v. 4. Nun werden **2** und **3** zwei verschiedene Reden Jeremias in Kürze mitgeteilt, die beide mit selbständigem Eingang versehen sind und nebeneinander stehen, als gingen sie sich nichts an. In der ersten v. 2 heisst es, wer in der Stadt bleibe, werde durch Schwert, Hunger oder Pest (letztere fehlt in der LXX wie gewöhnlich) sterben, wer sich den Chaldäern ergebe, werde im Leben bleiben (lies יִחְיֶה mit dem Ktib und streiche וָחָי nach 21 9). Dieser Satz ist wörtlich aus 21 9, wo er durch v. 8 vorbereitet ist, abgeschrieben. Wenn Jer seinen Zuhörern einen solchen Rat gegeben hätte, so würde er den Tod verdient haben und wir müssten uns durchaus auf die Seite der Beamten stellen. Denn selbst wenn Zedekias Abfall ein Treubruch war, was übrigens im B. Jeremia niemals behauptet wird (wie Hes 17, s. zu 37 13), so durfte und musste das zwar Jer dem Könige selber vorhalten, aber seine Soldaten durfte er nicht zum Überlaufen verführen, weil das ein zehnmal schlimmerer Treubruch gewesen wäre. Die Sache ist zu 21 9 besprochen; dass Baruch einen solchen Widersinn geschrieben haben könnte, würde ich selbst dann bestreiten, wenn v. 2 nicht einen Konkurrenten an v. 3 hätte, den allerdings die LXX absurder Weise mit v. 2 durch כִּי verbindet. Die Vorhersagung des Falls der Stadt konnte natürlich auch lähmend auf den Widerstand einwirken, war aber kein Verbrechen, sondern einfach die einzig mögliche Antwort auf eine Frage, die täglich an den Propheten gerichtet wurde. **4.** Die Beamten wünschen, dass „dieser Mann getötet werde" (אֶת־ vor הָאִישׁ wird vom Abschreiber herrühren, s. zu 35 14), „denn darum (volkstümlich für weil vgl. 29 28) macht er lass (מְרַפֵּא falsch für מְרַפֶּה s. Ges.-Kautzsch[26] § 75 rr) die Hände der Kriegsleute" u. s. w. Weil Jer die unangenehme Wahrheit sagt, trachtet er nicht „nach Wohl für das Volk, sondern nach Unheil" — man sieht, die Menschen waren damals grade so wie heute. הַשָּׂרִים fehlt in der LXX. „Solche Worte" bezieht sich auf v. 3. **5.** Zedekia überlässt den Jer ihnen. Die zweite Vershälfte wird vom MT dem König in den Mund gelegt: „denn nicht ist der König der, der etwas vermag mit, d. h. gegenüber euch", in der LXX, die אִתָּם für אֶתְכֶם = אִתְּכֶם liest, eine Bemerkung des Erzählers,

die die unbegreifliche Schwäche des Königs erklären soll. Im MT hätte Zedekia doch wenigstens den Mut, seine Unzufriedenheit zu erkennen zu geben, aber die LXX wird wohl im Recht sein. Zedekia handelt ohne Energie, aber doch schlau, indem er nur sagt: „er ist in eurer Hand“; sie konnten jetzt mit ihm verfahren, wie sie wollten, aber das Recht, ihn hinzurichten, hatten sie nicht erhalten; hat der König dem von ihm so hoch gehaltenen Propheten nicht durch einen Machtspruch sofort das Leben gerettet, so hat er doch Zeit gewonnen, es nachher zu thun, wenn die Wut seiner Beamten sich abgekühlt hat. Der König hat wohl für sich selber gefürchtet, wenn seine Loyalität der Kriegspartei verdächtig wurde. **6.** Die Fürsten wollen den Mann, den sie nicht hinrichten dürfen, auf andere Weise verderben. Sie werfen ihn in eine schlammige Cisterne, die nicht einmal einen Zugang hat, sodass sie ihn mit Stricken hinablassen müssen. Das determinierte הַבּוֹר vor dem Eigennamen ist grammatisch schwerlich zu rechtfertigen (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 127 f.); entweder ist der Eigenname hinzugesetzt oder הַבּוֹר aus בּוֹר verschrieben; letzteres ist viel wahrscheinlicher. Der Prinz hat vielleicht in der Königsburg eine Dienstwohnung als Kommandant der Wacht gehabt und die Cisterne im Wachthof für seinen Haushalt zugewiesen bekommen. In der LXX fehlt „und sie nahmen den Jer“, auch die beiden anderen Jeremia; für וַיִּטְבַּע hat sie blos וַיְהִי. **7.** Der Kuschit Ebedmelek, „ein Verschnittener und als solcher im Hause des Königs“, hört von der Unthat der Beamten, die geschah, „während der König im Benjaminsthor (37 13) sass“. Dass עֶבֶד־מֶלֶךְ ein Eigenname ist, geht aus dem Fehlen des Artikels vor מֶלֶךְ hervor; letzteres wird der Name des Gottes Melek sein; seinen Namen hat der Äthiope wohl von einem früheren Besitzer erhalten. Die Schutzbefohlenen des Verschnittenen, die königlichen Frauen, sind über die Behandlung des Propheten empört, und der Verschnittene wird in ihrem Auftrage gehandelt haben. Er nimmt an, dass der König mit dem Verfahren der Beamten nicht einverstanden ist, und geht **8** hinaus, ihn davon in Kenntnis zu setzen. Der MT setzt ein מִבֵּית הַמֶּלֶךְ, die LXX dafür ein אֵלָיו hinzu, beides ist unnötig. Ebedmelek v. 8ª wird in der LXX weggelassen. Die Worte des Eunuchen werden **9** vom MT und von der LXX ganz verschieden angegeben. In der LXX beschuldigt er den König selber, den Mann übel behandelt zu haben, um ihn zu töten, weil kein Brot mehr vorhanden ist. Aber nachher thut Zedekia auch im griechischen Text nicht so, als ob ihm ein starker Vorwurf gemacht ist. Der MT ist sehr viel weitläufiger, insbesondere ist „diesen Mann“ zu „diese Männer“ geworden und die letzteren werden getadelt. Die Vorlage der LXX sah so aus: ... הרעות אשר עשית להמית; den MT kann man durch Weglassung überflüssiger Wörter auf Folgendes reducieren: ... הרעו את אשר עשו לירמיה וימת. Beide Texte sind im wesentlichen identisch und die jetzige Verschiedenheit darauf zurückzuführen, dass einige undeutliche Konsonanten verschieden gedeutet wurden und dass der hebr. Text nach der Gewohnheit seiner Schreiber durch allerlei unnötiges Beiwęrk vermehrt worden ist. Baruch hat nach meiner Meinung geschrieben: הֵרֵעוּ אֵת אֲשֶׁר עָשׂוּ לְהָמִית אֶת־הָאִישׁ הַהוּא: *übel haben sie gemacht, was sie gethan haben, sterben zu lassen jenen Mann vor Hunger, weil kein Brot mehr in der Stadt ist.* Danach hat

sich Ebedmelek und wohl der ganze Harem die Sache so zurecht gelegt: es ist kein Brot mehr da, darum haben die Leute im Wachthof den Gefangenen, den sie ohnehin hassten, in die tiefe Grube geworfen, um ihm nichts mehr geben zu müssen. Der Harem weiss natürlich nichts von der Verhandlung zwischen Zedekia und den Beamten und deutet sich den beobachteten Vorgang in kindlicher Weise aus. Die köstliche Naivität der ursprünglichen Darstellung ist im MT wie in der LXX ganz verloren gegangen und der Schlusssatz „weil kein Brot u. s. w.“ im MT ganz unverständlich. Übrigens wird das Ktib in v. 9b וַיָּמֹת beabsichtigt haben: damit er tot am Platze bleibe. Da die LXX am Anfang von v. 9 die Anrede „mein Herr König“ nicht übersetzt, so hat sie sie auch nicht gelesen; Baruch hat gewiss nicht die ganze Rede des Kuschiten wiedergeben wollen, sondern nur den wichtigsten Satz. Das entspricht seiner Art und der Art der älteren Schriftsteller überhaupt. **10.** Zedekia ordnet ohne weiteres an, den Jer aus seiner gefährlichen Lage zu befreien, „bevor er sterbe“. So viel Autorität traut er sich noch zu, dass sich die Fürsten dem nicht widersetzen werden. Ebedmelek (הַכּוּשִׁי fehlt in der LXX) soll drei Männer „von hier“, von der Besatzung des Thores, mit sich nehmen; für שְׁלֹשִׁים lies mit Ewald u. a. שְׁלֹשָׁה, schon wegen des Plur. אֲנָשִׁים, da sonst der Sing. zu erwarten wäre; vier Männer waren genug, den Jer aus dem Brunnen zu ziehen, dreissig konnten auch schwerlich an der Nordmauer, die wegen des ebenen Terrains am ersten einem Angriff ausgesetzt war, entbehrt werden, da die Besatzung der Stadt nach v. 4 schon Verluste gehabt hatte. **11.** Ebedmelek nimmt die Männer (בְּיָדוֹ fehlt in der LXX), begiebt sich in den Königspalast und zwar „unter die Vorratskammer“ und holt sich dort בְּלוֹיֵ סְחָבוֹת, wie zu lesen ist (בְּלוֹאֵי = בְּלוֹיֵ), u. s. w., Lumpen von abgetragenen und zerfetzten Kleidern. Er ist in der Königsburg genau bekannt mit den Dingen, die zum Haushalt gehören, daher wohl v. 7 im MT richtig als Verschnittener bezeichnet. Er lässt die Lumpen an Stricken herab; hätte er sie hinabgeworfen, wie die LXX sagt, so hätte Jer sie im Schlamm der dunklen Cisterne schlecht finden können. **12.** In der LXX heisst es nun einfach weiter: „und sprach: dies lege unter die Seile, und Jer that so“. Das ist ein verständlicher Text; wir würden zwar sagen: auf die Seile, aber der Verf. denkt sich die Seile am Körper aufliegend, sodass, für den Zuschauer, die Lumpen unter ihnen hervorschauen. Im MT liefert die Zeilenwut der Abschreiber zunächst allerlei unnötige Beigaben, dann hat einer das Bedürfnis gefühlt, die Körperstelle, wo die Seile angebracht werden sollen, näher zu bezeichnen durch: „unter die Gelenke deiner Hände“. Das giebt also ein zweites „unter“, das nach Hitzig vom entgegengesetzten Gesichtspunkt ausgeht! Auch wenn man die Hände als Arme versteht, erhält man dasselbe Kuriosum, das für die Findigkeit eines Exegeten sehr anregend sein mag, aber den armen Jer eher konfus machen musste. Ich begreife ohnehin nicht, warum Jer sich nicht lieber auf die Seile setzen sollte; an den Handgelenken oder Achseln heraufgezogen zu werden, das musste doch für einen ausgehungerten Menschen eine wahre Qual sein. **13.** Die zweite Vershälfte dient zur Vorbereitung des Folgenden und sollte nicht mit der ersten zusammengekoppelt sein. **14.** In der LXX fehlt

„Zedekia“, für „Jer den Propheten“ steht blos „ihn“. Wieder weiss Baruch, den keine Kleinigkeit gering dünkt, genau zu sagen, wohin der König den Propheten holen lässt; leider schreibt er für Leute, die die Lokalitäten besser kannten als wir. Man übersetzt מְבוֹא הַשְּׁלִישִׁי gewöhnlich mit „der dritte Eingang“, muss dann aber, weil das Substantiv keinen Artikel hat, späteren Sprachgebrauch annehmen und weiss nicht, was man sich unter dem dritten Eingang denken soll. Besser schreibt man mit Giesebrecht מְבוֹא הַשְּׁלִישִׁים: Eingang der Schalischim. Letzteres Wort ist allerdings für uns nicht klar, dient aber wenigstens in Nordisrael zur Bezeichnung gewisser Soldaten, die um den König sind; hier wird man unwillkürlich daran erinnert, dass nach II Reg 11 5 ff. Königsburg und Tempel von drei Kompagnien bewacht wurden, obgleich der Zusammenhang zwischen jenem Wort und dem Zahlwort drei nicht sicher ist. Es könnte sein, dass eine grössere taktische Einheit gewöhnlich aus drei Zügen bestand. Jener Eingang verband die Höfe der Burg mit denen des Tempels; hier war vermutlich zu gewissen Tagesstunden keine Seele zu sehen. Zedekia will den Umstand, dass er Jer vom Tode gerettet hat, dazu benutzen, ihn etwas zu fragen; seine Aufforderung: „verhehle mir nichts!“ ist äusserst charakteristisch für ihn: der schwache Mensch klammert sich an die Hoffnung, Jer könnte doch noch ein günstiges Wörtlein für ihn in petto haben, wenn er ihn recht befragt und Jer sich recht besinnt. Er muss in einer beständigen Angst gelebt haben. **15.** Jer hat ihn aber zu gut kennen gelernt. Er weiss, wenn er ihm Unangenehmes weissagt, wird er ihn sterben lassen, d. h., wie v. 16 zeigt, ihn den erbitterten Beamten preisgeben; nur aus Selbstsucht, in der Hoffnung, aus dem Propheten doch noch ein günstiges Orakel herauszuschlagen, hat er dem Jer herausgeholfen. Und einen Rat Jeremias zu befolgen, den Rat, sich dem Babylonier zu unterwerfen, fehlt ihm die nötige Festigkeit gegenüber den Fürsten. Eigentlich hätte nun der armselige Mensch aus Jeremias Äusserung entnehmen müssen, dass er nichts Tröstliches zu erwarten habe, aber er hofft in seinem Angstfieber, ein feierlicher Schwur **16**, er werde ihm nichts anthun oder anthun lassen, werde den Propheten günstig stimmen — es ist fast so, als ob der Prophet das Schicksal in Händen habe, mindestens würde ein freundliches Wort den armen Wicht ein paar Tage beruhigt haben. Der Hinweis darauf, dass Jahwe dem Menschen „diese Seele geschaffen hat“, soll wohl besagen, dass er, selbst ein Geschöpf Gottes, sich nicht so leicht an einem Geschöpf Gottes vergreife. בַּסֵּתֶר, das post festum kommt, fehlt in der LXX, ebenso die bei den Ergänzern so beliebte Phrase: die dir nach dem Leben trachten. **17.** Ohne erst Zedekias Frage abzuwarten, die er ja im Voraus erraten konnte, giebt Jer ihm Auskunft und Rat zugleich: wenn du dich den Fürsten des Königs von Babel — der selber nicht zugegen war, sondern sich vielleicht schon in Ribla befand (39 5) — ergiebst, so bleibst du im Leben und wird die Stadt nicht verbrannt. Dem König selber durfte Jer die Ergebung anraten, ohne Landesverrat zu begehen (s. zu v. 2). Statt des langen Gottesnamens hat die LXX wieder blos Jahwe. V. 17b könnte ein Zusatz sein. **18.** Ergiebt sich Zedekia nicht, so ist die Katastrophe unvermeidlich. In der LXX fehlt „die Fürsten“ und am Schluss מִיָּדָם (34, 3). **19.** Zedekia fürchtet, den

Judäern, die zu den Chaldäern abgefallen sind, ausgeliefert und von ihnen misshandelt zu werden. Eine geschichtlich interessante Notiz: es gab Judäer, die nicht blos aus Mutlosigkeit überliefen, sondern geradezu den Leitern des Krieges feindlich gegenüberstanden und sich gern an ihnen gerächt hätten. Leider lässt sich nicht weiter feststellen, ob es eine organisierte Partei war, die den Zedekia nicht als König wollte, oder nur solche Bürger, die sich früher dem Abfall widersetzt hatten und über ihren und des Landes Ruin erbittert waren. Auch weiss man nicht recht, ob Zedekia hier zu dem Propheten oder zu dem Parteimann, der ja auch gegen den Abfall gewesen war, spricht. Dem Jer kann man übrigens auch ohne seine Versicherung 37 14 zutrauen, dass er mit den Abgefallenen nicht in Verbindung stand. **20.** Er beruhigt den hasenherzigen Menschen, der überall Schreckgespenster sieht: .... „höre doch auf Jahwes Stimme bei dem, was ich zu dir sage" u. s. w.; in Jeremias Rat, sich zu ergeben, spricht Jahwes Wille zu Zedekia. Wenn er dem folgt, so wird es ihm gut gehen. Die folgende Stelle **21. 22** wäre eine der merkwürdigsten in der prophetischen Literatur, wenn sie direkt vom Propheten herrührte. Jer hat nach v. 21 ein Gesicht gehabt, er sah v. 22, wie die Weiber im Königspalast zu den Siegern herausgeführt wurden, und hörte sie singen, Zedekia sei von seinen Freunden zum Kriege verführt und dann verraten worden. Das Auffällige besteht darin, dass dies Gesicht ein hypothetisches sein und nur Geltung haben soll, wenn Zedekia sich weigert (מָאֵן v. 21 scheint Part. Piel mit abgefallenem מְ zu sein), sich zu ergeben. Merkwürdig wäre ausserdem, dass Jer, wenn man v. 22 wörtlich nimmt, das kleine Gedicht, das er die Weiber singen hört, in der Vision gleich fertig mitgeteilt erhalten hätte. Indessen schreibt dies Baruch, und so ist die Stelle nicht ohne Weiteres als authentisches Selbstzeugnis des Propheten über die Natur der Vision zu betrachten. Das Gedichtchen rührt ja ganz gewiss von Jer her, aber die ganze Einführung und die bedingte Geltung der Vision kommt doch nur auf Rechnung des Biographen. Hat er das Gedichtchen schriftlich besessen? oder hörte er es in einer ekstatischen Stunde Jeremias und behielt es? Der einleitende Satz v. 22a wird von manchen Exegeten falsch ins Futurum gesetzt; es wird aber die Vision erzählt, und so ist mit der LXX zu übersetzen: ***Und siehe, alle Weiber, die im jüdischen Königshaus übriggeblieben waren*** — manche waren elf Jahre früher mit Jojachin weggeführt —, ***wurden zu den Fürsten des Königs von Babel hinausgebracht und sangen dabei.*** Das Gedichtchen selber ist im gewöhnlichen jeremianischen Versmass gehalten, ein Vierzeiler von abwechselnd drei und zwei Hebungen: ***Verführt haben dich, dich übermocht Die Männer deiner Freundschaft, Liessen tauchen in den Sumpf deine Füsse — Sie wichen zurück.*** Ist רגלך, LXX πόδα, richtig, so muss man mit Ewald u. a. nach der LXX הָטְבְּעוּ aussprechen. Nach Baruchs Ansicht redet das Tetrastich Zedekia an; ihn haben seine Freunde, die Prinzen, Ratgeber, Beamten, verführt und „übermocht", zum Kriege genötigt, haben ihn dann aber im Unglück stecken lassen, sei es durch rechtzeitige Flucht oder durch verräterisches Übergehen zum Feinde. Aber es ist recht wohl möglich, dass auch dies Gedicht die בַּת־עַמִּי Jeremias anredet; das weibliche Suffix wäre metrisch sogar viel bequemer.

Dann sind die Freunde die Verbündeten Judas, vor allem die Ägypter, auf deren Hilfe sich Juda verliess, als es den Kampf gegen die Grossmacht wagte, und die sich, als Juda vom Feind überschwemmt war, zurückzogen. Mehrere Exegeten finden in dem Gedicht einen spöttischen Ton, einer schilt sogar die singenden Frauen „schamlose Megären"; ich kann von alledem nichts entdecken, begreife auch gar nicht, was die unglücklichen Frauen zu einem Spottgesang hätte veranlassen können, noch weniger, wie Jer auf den Einfall kommen konnte, jene Frauen für Megären zu halten und sie als solche dem Zedekia in einem solchen Augenblick vorzuführen. Das Lied enthält nichts als Klage, wahrscheinlich die Klage des Propheten selber über das Schicksal seines Volkes. Den folgenden Vers **23** halte ich für eine unberufene Vermehrung des ursprünglichen Textes. Er wiederholt nur das Vorhergehende, blos die Kinder Zedekias waren noch nicht erwähnt; „deine Weiber" besagt aber etwas ganz anderes als „die Weiber im Königshaus" v. 22, welcher Ausdruck noch manche andere Prinzessin mit einschliesst vgl. 41 10. In v. 23[a], wo mit der LXX das abgeschmackte כָּל-, vielleicht auch מִיָּדָם zu streichen ist, drückt das Part. im Plur. mit weggelassenem Subj. nach späterem Sprachgebrauch unser „man" aus: man führt hinaus vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 116 t 144 c; in v. 23[b] ist jedenfalls תִּשָּׂרֵף, also Konstruktion des Pass. mit dem Accus., ebenfalls nach jüngerem Sprachgebrauch, beabsichtigt. Jeremias Rede v. 20 ff. würde nur gewinnen, wenn sie mit v. 22 abschliesst, statt mit v. 23. **24**. Wenn irgend jemand „etwas von diesen Worten" (יָדַע mit בְּ) erführe, würde Jer sterben müssen, schwerlich durch die Hand des Königs, aber durch die der Fürsten, vor denen ihn der König dann nicht mehr beschützen würde, wohl auch nicht könnte, weil er sich blossgestellt hätte. Dass dieser nichts davon sagt, was er nun thun will, ist bezeichnend für ihn; er weiss es natürlich selber nicht. **25**. Er denkt jetzt vor allem an die nächste Not, nämlich an den Zorn der Fürsten, wenn sie hören, dass der König sich mit Jer über die Ergebung beraten hat. Diese Fürsten sind sichtlich die schlimmsten Ängstiger Zedekias, schlimmer als die Chaldäer, denen er sich ergeben würde, wenn er es wegen der Fürsten wagen dürfte. Es ist ihm nur darum zu thun, sich von einem Tage zum anderen weiter zu helfen; um der kleinen Not des Augenblicks zu entgehen, die ihm die Fürsten bereiten, treibt er der grossen Katastrophe entgegen, die nicht blos ihn, sondern auch das Volk vernichten wird. Ohne ein direktes Wort darüber zu äussern, charakterisiert der Erzähler durch blosses Referieren diesen Waschlappen von einem Könige auf das Schärfste. Ein mutiger Entschluss im Sinne Jeremias hätte Juda gerettet; statt des Propheten hätte er die Fürsten festsetzen und schleunigst das nächste Thor den Chaldäern öffnen sollen. Selbst wenn die Fürsten den Jer, wenn er ihnen seine Unterredung mit dem Könige, besonders das, was dieser gesagt hat, nicht verraten will, mit dem Tode bedrohen, soll er schweigen und **26** ihnen etwas vorlügen, soll sagen, er habe den König angefleht, ihn nicht in das Haus des Kanzlers zurückbringen zu lassen. Wahrscheinlich lag so etwas, wie diese erschwerte Haft, in der Luft, sonst wäre ja eine derartige Bitte gar nicht motiviert und die Lüge gar zu plump gewesen. Wir sind nun gespannt darauf, was Jer auf diese Zumutung

antworten wird — er antwortet nichts, sondern thut **27** einfach, was ihm der König befohlen hat. Die Fürsten kommen, alle, sie wittern etwas von dem Schwanken des Königs, von der Möglichkeit, dass er über ihre Köpfe hinweg Frieden schliesst; sie wollen es sicher wissen, um sich danach einzurichten, um vielleicht den Zedekia zu entthronen und einen anderen, einen Mann von dem Schlage Ismaels (Cap. 41), zum Könige zu machen; denn wenn Zedekia plötzlich Frieden geschlossen hätte, so hätte er, schon im eigenen Interesse, die Kriegspartei durch die Chaldäer ausrotten lassen müssen. Sie fragen Jer, und Jer — lügt ganz ruhig. Denn eine Lüge war es, wenn er jene angebliche Bitte als Inhalt des Gesprächs angab, selbst wenn er die Bitte wirklich vorgetragen hätte, da er den Fürsten weiss macht, er habe nichts anderes mit dem Könige verhandelt. Eine ganz ähnliche Lüge legt der Elohist Gen 20 dem Abraham in den Mund, allerdings in der Meinung, ihn von der Lüge reinigen zu können durch den Hinweis darauf, dass sie teilweise die Wahrheit enthält (Gen 20 12). Man darf die Lüge nicht bemänteln oder, wie meist geschieht, totschweigen, aber man muss sie auch nicht mit unserem Mass messen. Ein anderer Autor lässt sogar Jahwe selber lügen (I Reg 22 22 f.); das Altertum denkt also über solche Dinge ganz anders als wir. Das AT kennt in der Hauptsache zwei Arten von Sünden, diejenige, die in der Verletzung der persönlichen Ehrung Jahwes besteht (und die wir zum Teil gar nicht als Sünde betrachten), und die, die irgend eine materielle Schädigung anderer zur Folge hat; daneben giebt es noch vieles, was sich nicht schickt in Israel, ohne eine Sünde im vollen Sinn des Wortes zu sein. Wir dagegen betonen bei dem Begriff der Sünde in erster Linie das Vergehen gegen uns selbst, die Beeinträchtigung unseres Verhältnisses zum an sich Guten, die Schädigung unseres sittlichen Menschen. Die Lüge gilt uns als eine arge Sünde, weil sie unser inneres Wesen vergiftet; wir rechnen sie mehr als alles andere zu dem זֹלֵל, das nach 15 19 nicht aus des Propheten Munde kommen sollte. Wir denken so, weil für uns die Menschenseele das Subjekt der Religion und der Brennpunkt aller ethischen Interessen ist. Aber so lange und so weit nicht die Seele, sondern ein sichtbares, objektives Volkswesen Mittelpunkt der Religion und Ethik ist, kann man gar nicht so denken. Die objektive Wahrheit will auch Jer und setzt das Leben für sie ein, die subjektive Wahrhaftigkeit fehlt ihm keineswegs, aber er will die Wahrheit um des Wohls des Volkes willen, sie kann daher, wenn das Gesamtwohl es zu fordern scheint, in einem einzelnen Fall unterdrückt werden müssen: die Wahrheit ist ein Mittel zu einem höheren Zweck, im Allgemeinen das beste Mittel — kein Prophet eifert mehr gegen die Lüge, als Jer — aber gegen die Feinde des Gesamtwohls kann einmal die Täuschung wirksamer sein als die Wahrheit. Wenn man Jer Vorstellungen gemacht hätte, würde er vermutlich geantwortet haben: soll ich die Fürsten zu einer verderblichen Gewaltthat veranlassen, indem ich ihnen verrate, dass der König sich mit Friedensgedanken trägt, soll ich den Untergang des Volkes beschleunigen? Jer war in einer fatalen Lage, weil auch die Verweigerung der Antwort eine Antwort gewesen wäre. Man muss jedoch hinzusetzen, dass Jer, wenn wenigstens Baruch genau berichtet, keine besonderen Skrupel bei seiner Lüge

empfunden hat. Das Gewissen des antiken Menschen reagiert noch nicht auf Verletzungen der Seele allein. Jer erreicht seinen Zweck, die Fürsten „schwiegen von ihm hinweg" (prägnanter Ausdruck für: schwiegen und liessen von ihm ab), „denn die Unterredung war nicht gehört", nicht behorcht worden; Zedekia hatte sich gut vorgesehen. הַדָּבָר, mit dem Artikel, muss etwa soviel wie „das Reden" bedeuten. Die LXX liest דְּבַר יהוה: das Orakel und der im Namen Jahwes gegebene Rat war nicht gehört worden, anderes vielleicht wohl; indessen handelt es sich nach dem Zusammenhang weniger um das, was Jer, als um das, was der König gesagt hatte; der MT verdient also den Vorzug. Die Übersetzung: nihil fuerat auditum hätte דָּבָר (ohne Art.) erfordert. **28.** Die erste Vershälfte dient zum Übergang auf das folgende Capitel. Die zweite ist von der LXX wohl absichtlich ausgelassen, weil sie sich weder mit dem Vorhergehenden, noch mit 39 1 in Verbindung setzen lässt; die LXX entnimmt ihr nur ein „und es geschah". Wer der LXX folgen will, wird die letzten drei Wörter in v. 28ᵇ als Variante zu dem Schluss von v. 28ᵃ ansehen. Einfacher verbindet man 38 28ᵇ (wo jedoch וְהָיָה in וַיְהִי zu verbessern ist) mit 39 3 und sieht mit den meisten Exegeten in

Cap. 39 (LXX: Cap. 46)

den Anfang v. 1 2 für eine spätere Einschaltung an (nicht blos v. 1, sondern auch v. 2!). Denn v. 1 2 4–10 gehören nicht dem Baruch an, sind vielmehr eine verkürzte Wiedergabe von II Reg 25 (= Jer 52); an diesen Bericht über die Einnahme Jerusalems, das Schicksal Zedekias und der Bürger schliesst sich v. 11–13 eine Angabe an über eine angebliche Anweisung Nebukadrezars in Betreff der Behandlung Jeremias, die vielleicht von derselben Hand stammt, die v. 1 2 4–10 einsetzte. Nur v. 3 14 sind von Baruch geschrieben und bilden die Fortsetzung von 38 28ᵇ. Am Schluss giebt ein Bearbeiter in v. 15–18 noch ein Wort Jahwes von seiner eigenen Erfindung zum Besten, das von Ebedmelek handelt und an einem ganz unglücklichen Platz steht. In der LXX fehlt noch v. 4–13; vielleicht sind auch v. 1 und 2 in ihr erst nachträglich zugesetzt.

39 1 2: Zeitangaben über den Anfang und das Ende der Belagerung Jerusalems. **1** ist in der Hauptsache identisch mit 52 4ᵃ II Reg 25 1ᵃ. Die Belagerung begann im 9. Jahr Zedekias, im 10. Monat (an dessen 10. Tage nach 52 4). **2** giebt 52 5–7ᵃ II Reg 25 2–4ᵃ in Kürze wieder: am 9. des 4. Monats im 11. Jahr Zedekias, also anderthalb Jahr nach dem Beginn der Belagerung, sei die Stadt „erbrochen worden". In der Grundstelle heisst es eigentlich, dass an jenem Tage das Brot alle geworden sei, doch scheint die Einnahme der Stadt damit in Verbindung gebracht zu werden; hat man sich die Sache so zu denken, dass der Nahrungsmangel die Veranlassung zum Ausbruch der judäischen Krieger und dieser wieder die Ursache der Einnahme war? Aber unser Interpolator fasst es v. 4 nicht so auf, und nach Baruchs Darstellung in 38 9 37 21 scheint allerdings das Brot schon einige Zeit vor der Eroberung ausgegangen zu sein. Ist vielleicht II Reg 25 3ᵇ ein jüngerer Zusatz?

39 3, dem Baruch angehörig, ist mit 38 28ᵇ zu verbinden: *Und es geschah, nachdem die Stadt eingenommen war, kamen alle Fürsten* u. s. w. Sie liessen sich nieder, nämlich zum Gericht und zur Ordnung der Dinge, in dem „Thor der Mitte", das wir nicht kennen, das ja aber wohl zwischen zwei anderen

Thoren in der nördlichen Stadtmauer gelegen haben mag. Der MT giebt vier Namen von Fürsten, hinter den beiden letzten stehen Titel, hinter den beiden ersten nicht, der erste Name ist mit dem vierten identisch. Die beiden Titel kehren in v. 13 wieder, der von v. 3 abhängig ist, und der Obermagier heisst in beiden Versen Nergalscharezer. Der Obereunuch heisst v. 13 Nebuschasban, in v. 3 geht dagegen dem Titel Obereunuch der Komplex סמגר נבו שרסכים vorauf. Lassen wir סמגר, das in der LXX durch ein „und“ vom Folgenden getrennt ist, vorläufig fort, so entspricht dem נבושזבן in v. 13 das נבו שרסכים, LXX: Ναβουσαχαρ, in v. 3; die erste Hälfte נבו ist überall dieselbe, in der zweiten steht dem richtigen שזבן von v. 13 das שרסכים MT und שכר LXX von v. 3 gegenüber; die Lesung der LXX hat also einige Ähnlichkeit mit den richtigen Konsonanten, während im MT von v. 3 die Konjektur eingegriffen zu haben scheint. Bleibt noch der erste (mit dem vierten identische) Eigenname und das dahinterstehende סמגר, das man für einen Titel zu halten und neben das רבמג hinter dem vierten Namen zu stellen versucht ist. Giesebrecht vermutet, dass סמגר aus שַׂר מָג = רַב מָג entstanden sei; mag das richtig sein oder nicht, so ist jedenfalls wahrscheinlich, dass der Name und Titel am Schluss eine Korrektur des ersten Namens und des dahinterstehenden Wortes sein soll. Also werden nur zwei Fürsten mit Namen und Titel aufgeführt, Nergalscharezer (babylonisch: Nirgal schar uzur, Nirgal beschütze den König), der Oberste der Magier oder Priester, und Nebuschasban (babyl. Nabu schisibanni, Nabu rettet mich), der Oberste der Eunuchen, beide, wie wir sagen, Civilbeamte, Gott und König vertretend. Ausserdem: „der Rest der Fürsten“ (streiche כָּל־ nach der LXX). Baruch fährt in v. 14 fort, den die LXX direkt auf v. 3 folgen lässt. Im MT hingegen haben wir zuvor die Interpolationen weiter zu verfolgen, zunächst

39 4–10. Wenn der Text am Anfang von v. 4 richtig ist, so hat der Interpolator v. 3 nicht verstanden. Denn Zedekia hat gar nicht gesehen, dass der Magier und der Eunuch ihr Tribunal im Thor der Mitte aufschlugen; dies konnte erst nach vollbrachter Eroberung geschehen, wie 38 28b auch besagt, der König war aber schon früher aus der Stadt geflohen, sonst wäre er gar nicht herausgekommen. Es ist möglich, dass רָאָם aus רָאָה verdorben ist und dass das Sehen sich auf das הַבִּקְעָה v. 2 bezieht, aber man kann freilich den Ergänzern viel zutrauen. Der König entflieht mit seinen Kriegsleuten „des Wegs zu dem Königsgarten durch das Thor zwischen den beiden Mauern“ oder nach II Reg 25 4: „des Weges des Thors ....., das sich am Königsgarten befindet.“ Da der Königsgarten im Südosten der Stadt lag und bei ihm das Quellthor (Neh 3 15), das vermutlich mit dem hier genannten Thor identisch ist, so flieht Zedekia erst in das südliche Thal hinab, um dann, durch die II Reg 25 Jer 52 erwähnten Belagerer hindurch, in östlicher Richtung der Jordansaue zuzueilen (in v. 4b lies וַיֵּלְכוּ nach 52 7 statt וַיֵּצֵא). **5** ist abgekürzte Wiedergabe von II Reg 25 5 6 Jer 52 8 9, wo noch berichtet wird, dass Zedekias Streitmacht sich zerstreute. In der Umgegend von Jericho ergriffen, wird er nach Ribla im Lande Hamath (im oberen Orontesthal) gebracht und von Nebukadnezar gerichtet. **6** = 52 10, nur חֹרֵי für שָׂרֵי und ein überflüssiges בְּרִבְלָה mehr;

in II Reg 25 7 wird die Abschlachtung der judäischen Fürsten nicht erwähnt. 7 ist verkürzte Wiedergabe von 52 11. Zedekia wird geblendet und in ehernen Ketten nach Babel gebracht (לְהָבִיא = לָבִיא), um dort, wie es Cap. 52 heisst, bis zu seinem Tode im Gefängnis zu bleiben. In II Reg 25 steht der letztere Satz noch nicht. Man sieht, Jer 52 weiss schon mehr als II Reg 25, und II Reg weiss wieder mehr als Baruch, der die Begegnung zwischen Nebukadnezar und Zedekia für diesen günstig verlaufen, Zedekia in Frieden sterben und mit königlichen Ehren bestattet werden lässt (s. zu 34 3 ff.). Mit Übergehung der Zeitangabe 52 12 II Reg 25 8 liefert nun der Interpolator 8 einen kurzen Auszug aus dem Bericht seiner Quelle über die Zerstörung Jerusalems, verschweigt sogar die Verbrennung des Tempels. Für בֵּית הָעָם ist natürlich בָּתֵּי ה' zu schreiben. 9 in der Hauptsache = 52 15 II Reg 25 11. עָלָיו ungenau für: zum (אֶל) König von Babel. Für das zweite יֶתֶר הָעָם hat II Reg י' הֶהָמוֹן, Cap. 52 יֶתֶר הָאָמוֹן; das letztere: der Rest der Werkmeister, das die LXX auch II Reg 25 11 liest, ist natürlich allein richtig und das allein an unserer Stelle folgende, aus dem Versanfang wiederholte הַנִּשְׁאָרִים zu streichen. Nebusaradan (babyl. Nabu sir iddina, Nabu gab Samen) ist der Oberst der „Schlächter", d. h. wohl der Polizeisoldaten; als solcher leitet er die Abführung der zur Deportation Bestimmten, zu denen auch die Überläufer gehören. Deren Entfernung mag ihren Grund in der Befürchtung haben, dass ihr Verbleiben im Lande leicht zu Reibereien mit dem Teil des Volkes geführt hätte, der zurückgelassen wurde; andererseits geht daraus hervor, dass den Exulanten im Allgemeinen kein schlimmes Los zugedacht war, dass sie ohne weitere Drangsalierung einfach in ein anderes Land verpflanzt wurden vgl. Jes 36 17. **10** giebt 52 16 II Reg 25 12 ausnahmsweise etwas ausführlicher wieder. Einen Teil der untersten Volksschicht „des Landes", d. h. der Landschaft, da der Rest der Stadtbewohner nach v. 9a weggeführt wurde, lässt der Polizeioberst zurück. Unser Interpolator setzt übertreibend hinzu, es seien diejenigen gewesen, die nichts besassen, aber man wird annehmen dürfen, dass alle Landbewohner, die sich nicht am Kriege beteiligt hatten, ruhig im Lande bleiben durften, da es für die Chaldäer nur ein Vorteil war, wenn sie sich eine steuerfähige Bevölkerung erhielten und im Kriege mit Ägypten aus diesem Grenzlande wenigstens einen Teil des Proviants beziehen konnten (vgl. auch 40 10 und die Zahlen in 50 28 ff.). Wenn dann der Interpolator fortfährt: „und gab ihnen Weinberge und Äcker", so ist auch das wohl keine ganz zutreffende Umschreibung des Wortlautes der Grundstelle: er liess sie zurück als Winzer und Ackerbauer. Manch konfisciertes Gut wird ja verschenkt sein, aber die Zurückgebliebenen besassen wohl meist schon Bauerngüter. יֹגְבִים kommt nur II Reg 25 Jer 52, unser יְגֵבִים nur hier vor, die Bedeutung ist unsicher. Das sonderbare „zu jener Zeit" am Schluss von v. 10 müsste der Interpolator auch aus freier Hand hinzugesetzt haben, man begreift aber nicht, warum. Ich glaube eher, dass es den Anfang von

39 11–13 bildet, sodass **11** beginnt: Zu jener Zeit befahl (צִוָּה) Nebukadrezar über Jer durch Nebusaradan also. Was hier v. 11 ff. erzählt wird, hat zu sehr die Art des Midrasch, als dass es der alten Quelle angehört haben könnte;

dieser kann man den abenteuerlichen Gedanken nicht zutrauen, dass Nebukadrezar von Jer gewusst habe; nach ihr entscheiden die Beamten von v. 3 über des letzteren Schicksal. Zu **12** vgl. 40 4. **13** will v. 3 und v. 14 mit einander verknüpfen. Der Ergänzer stellt den Polizeiobersten vor jene Civilbeamten, hält ihn vermutlich für vornehmer. Aber jener hat allem Anschein nach nur die Anordnungen der letzteren auszuführen. HITZIG hält nur v. 13 für unecht, v. 11 12 für echt, aber alle drei fehlen in der LXX.

39 14 setzt v. 3 fort. Jenes Tribunal im Thor der Mitte lässt Jer aus dem Wachthofe holen und überweist ihn dem Gedalja, dem Sohn Ahikams, des Gönners des Jer (26 24). Gedalja, der aus unbekannten Gründen von den Babyloniern zum Statthalter ausersehen war, ist ohne Zweifel von den Beamten vielfach zu Rate gezogen und wird der eigentliche Urheber der Befreiung Jeremias gewesen sein. Nach dem MT soll Gedalja „ihn herausführen in das Haus“. Der Satz ist verschieden gedeutet: in das Haus des Königs, in den Tempel, in irgend ein Haus, in sein Haus in der Stadt, alles gleich unwahrscheinlich. Zunächst ist klar, dass Gedalja ihn nicht aus dem Wachthofe führen soll (wo Jer übrigens nach der Flucht Zedekias freiwillig zurückgeblieben sein wird), da das schon geschehen ist; er kann ihn nur aus dem Gerichtszimmer jenes Thors und etwa noch aus der Stadt, die demnächst zerstört werden sollte, herausführen. Sodann kann הַבַּיִת weder „irgend ein Haus“, noch ein bestimmtes Haus sein, ersteres nicht wegen des Artikels, letzteres nicht, weil das Haus zu benennen gewesen wäre (Gedaljas oder Jeremias Haus wäre durch בֵּיתוֹ kenntlich gemacht). Ist der MT richtig (die LXX hat אֶל־ הַבַּיִת nicht), so handelt es sich nur um einen termin. techn.: jemanden „herausführen ins Haus“ bedeutet: ihm Freiheit und Bürgerrecht zurückgeben. Gedalja hat, wie mir scheint, den Auftrag, Jer abzusondern von denen, die deportiert oder hingerichtet werden sollen, und ihm anzuweisen, wo er sich vorläufig aufhalten soll, bis Ordnung im Lande geschaffen ist. Infolge davon wohnt Jer „in der Mitte des Volkes“, schwerlich in Jerusalem, dessen Bewohner wohl entweder abgeführt oder aus der Stadt getrieben wurden, sondern in der Landschaft. Ich halte übrigens v. 14ᵇ für eine Vorwegnahme von 40 6, der wahren Fortsetzung von 39 14ᵃ.

39 15–18 ist wieder ein Produkt des Ergänzers; er konnte sich die schöne Gelegenheit, die ihm Ebedmeleks That bot, nicht entgehen lassen, ein Wort Jahwes darüber zu verfassen. Er muss natürlich **15** auf die Zeit zurückgreifen, wo Jer im Wachthofe gefangen sass. Beim Abschreiben von Cap. 38 hat er noch nicht daran gedacht, sonst hätte er es hinter 38 13 eingeschaltet. Er beginnt **16** mit dem gewohnten הָלוֹךְ, obwohl Jer gar nicht „gehen“ kann. מֵבִי für מֵבִיא wie 19 15. „Zum Bösen und nicht zum Guten“ wie 21 10. Der Schlusssatz: meine Worte werden „vor dir sein an jenem Tage“, du wirst dich ihrer erinnern, fehlt in der LXX, vielleicht deswegen, weil das „an jenem Tage“ gleich **17** wiederkehrt. „Vor denen du dich fürchtest“ wie 22 25. **18**. Die zweite Vershälfte wie 21 9 38 2. Die salbungsvolle Wendung „weil du auf mich vertraut hast“ passt gar nicht zu Baruchs Erzählung; der Mohr hat den Unglücklichen, den man verhungern lassen wollte, aus Mitleid gerettet (s. zu

38 9). Daraus zu schliessen, dass er ein בָּטַח בַּיהוָה gewesen sei, vermag der Midraschist nur, weil er keine anderen Kategorien kennt als fromm und gottlos. Von der Erzählung

Cap. 40 1–6 (LXX: Cap. 47 1–6)

gehört nach meiner Meinung dem Baruch nur v. 6, der 39 14ᵃ fortsetzt. Das übrige ist eine Legende, die mit 39 11 12 in Verbindung steht: Jer war dazu bestimmt, in Ketten nach Babel abgeführt zu werden, da befreite ihn Nebusaradan dem Befehl seines Königs gemäss und liess ihn nach Mizpa zurückkehren. Diese Geschichte mag in einem Midraschbuche gestanden haben, das entweder selbständig neben Baruchs älterem Buche stand oder durch Vermehrung des letzteren entstanden war; sie ist wohl nicht ein einfaches Ergänzerprodukt, vielmehr hat der Ergänzer sie ein wenig umgestalten müssen, um sie dem Jeremiabuche einzuverleiben, auch ist ja 39 11 f., da diese Verse in der LXX fehlen, noch nicht in alle Manuskripte gekommen. Zur Not kann man diesem Schlusse aber auch hier durch die Annahme entgehen, dass ein älterer Ergänzer 40 1 ff. komponierte, ein jüngerer die Überschrift 40 1 vorsetzte und danach die nötigen Änderungen vornahm, vielleicht dann auch 39 11–13 hinzudichtete (vgl. die jungen Überschriften 2 1 7 1). Die Überschrift

1: „das Wort, das ... kam nach dem Entlassen" ist genau so wie in 34 8 mit der Erzählung verknüpft und bringt eine noch ungelenkere Darstellung zu Wege; hier passt sie aber noch schlechter als dort, weil gar nicht einmal ein Wort Jahwes kommt, auch in ganz Cap. 40 und sogar 41 noch nicht! Gedankenloser kann man kaum verfahren; der Bearbeiter, der die Überschrift vorsetzte, hat augenscheinlich sich das Folgende gar nicht ordentlich angesehen, geschweige es selbst geschrieben. Die ursprüngliche Erzählung wird in ordentlicher Reihenfolge berichtet haben, dass Jer von den Chaldäern ergriffen, nach Rama an der Nordgrenze Judas geschleppt und dort, wo der Polizeioberst die abzuführenden Scharen musterte, von diesem freigelassen wurde. Dass auch Baruch dergleichen berichtet hat, ist sehr unwahrscheinlich; wenn Jer dem Gedalja überwiesen wurde, so war er gewiss vor jeder Antastung sicher und konnte sich schlimmsten Falls durch eine Berufung auf Gedalja, von dem aber diese Erzählung schweigt, sofort losmachen. Diese Legende ist ähnlicher Art wie die ins AT allerdings nicht hineingekommene Sage von Jeremias Märtyrertod durch die Juden Ägyptens; schon 20 1 ff. begegnete uns die Neigung der Späteren, neue Martyrien des Propheten zu erfinden. Die Haggada, der fromme Roman, der mit der Volkssage nicht zu verwechseln ist, hat schon lange vor dem Zeitalter der Apokryphen existiert und besitzt seine Typen so gut wie der Roman anderer Literaturen. Ungeschickt ist in v. 1 besonders das בְּקַחְתּוֹ אֹתוֹ, da es den Anfang von **2** vorwegnimmt. Die Konstruierung des לָקַח mit dem Dativ ist Zeichen später Sprache (GES.-KAUTZSCH[26] § 117 n). Und nun hält der chaldäische Polizeioberst dem Propheten eine kleine Predigt; Jahwe habe „dies Unglück über diesen Ort geredet". Offenbar kennt der Polizist die jüdische Eschatologie. Er muss
3 überhaupt die Reden Pseudojeremias studiert haben: die Judäer haben gesündigt gegen Jahwe und nicht gehört auf seine Stimme. Im Grunde wissen ja nach den Ergänzern die Heiden ganz gut, dass Jahwe der einzig wahre Gott ist, und sind, je nach Bedarf des Predigers, Zeugen dafür oder herzenshärtig

In der LXX fehlt וַיָּבֵא, das nur ein stehengelassener Schreibfehler ist, mit Recht, כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר dagegen aus Versehen, ausserdem noch der Schlusssatz: „und so ist euch diese Geschichte widerfahren“, wo das Ktib דָּבָר הַזֶּה wohl auch für späte Abfassung spricht. 4. Nebusaradan befreit den Jer von den Ketten — warum trug er diese eigentlich? glaubt der Verf., dass alle Exulanten gefesselt waren? — und stellt ihm frei, mit ihm nach Babel zu gehen, wobei er auf ihn Acht geben wolle, oder dazubleiben. In der LXX fehlt ausser וְעַתָּה und בֹּא alles, was in v. 4 auf וְאִם־רַע folgt, unzweifelhaft mit Recht; v. 4b MT, wo הַטּוֹב zu lesen ist, nimmt den Schluss von v. 5a vorweg. Nur das חֲדָל am Schluss von v. 4a hat die LXX auch und zwar in 5 vor dem vierten Wort וְשֻׁבָה. Die vorhergehenden drei Wörter, die in der LXX fehlen: „und als er noch nicht zurückkehrte“ sind eine Randglosse, die erst nach der jetzigen Vermehrung von v. 4 geschrieben ist und erklären soll, warum (scheinbar) Nebusaradan mit dem שֻׁבָה neu ansetzt. Letzteres Wort soll mit dem, was folgt, die Verbindung mit Baruchs Bericht v. 6 herstellen; die Angabe, dass Gedalja zum פָּקִיד in Juda eingesetzt sei, ist aus v. 7 genommen. Die Einsetzung eines vornehmen Judäers als Statthalter zeigt, dass die Chaldäer einerseits keinen neuen Versuch mit einem Davididen machen wollten, andererseits aber auch keine barbarische Militärdiktatur beabsichtigten, sondern sich aus Judäa eine friedliche Provinz zu schaffen hofften. Der Oberst giebt dem Jer eine Wegzehrung und ein Geschenk mit; die erstere fehlt in der LXX, war auch kaum nötig, da Rama kaum eine Stunde von Mizpa entfernt ist. 6 setzt nach meiner Meinung 39 14a fort, gehört also dem Baruch an: nachdem jenes Tribunal den Jer aus dem Gefängnis geholt und dem Gedalja überwiesen hatte, kam der Prophet zu diesem (die LXX hat nur „zu Gedalja“, dessen Vater und Grossvater schon 39 14a genannt waren) nach Mizpa „und wohnte bei ihm inmitten des Volkes, das übriggeblieben war im Lande“ — es sollte nur ein paar Monate währen! In

Cap. 40 7—43 7 (LXX: Cap. 47 7—50 7)

erzählt uns Baruch weiter, wie sich um Gedalja eine wachsende Kolonie bildete, die anfangs gut gedieh 40 7–12, wie Gedalja aber, vergeblich gewarnt 40 13–16, von Ismael ermordet wurde 41 1–3, ebenso eine Anzahl Männer aus dem ehemaligen Nordisrael, die Opfer ins Heiligtum bringen wollten 41 4–9; Ismael will dann das Volk nach Ammon schleppen, doch jagt Jochanan es ihm ab und führt es in die Nähe von Bethlehem 41 10–18; wider Jeremias Rat flüchten endlich diese Judäer mit Jer und Baruch nach Ägypten 42 1—43 7. Abgesehen von einem langen „Wort Jahwes“ in Cap. 42, durch das sich der Ergänzer für eine notgedrungene Enthaltsamkeit in Cap. 40 41 entschädigt, gehört die Erzählung in der Hauptsache dem Buche Baruchs an; einer der merkwürdigsten und interessantesten Berichte, die wir im AT besitzen.

40 7–12: Wachstum und Gedeihen der jüdischen Kolonie in und um Mizpa. 7. Der König von Babel oder, nach 41 10, Nebusaradan hatte den Gedalja „über das Land verordnet und ihm zugeordnet“ (zugewiesen — beidemal הִפְקִיד) Männer und Weiber .... von denen, die nicht nach Babel abgeführt wurden“. Wie es scheint, wurde diesen Leuten Mizpa (und Umgebung) als Wohnsitz angewiesen, und Gedalja war ihr den Babyloniern verantwortlicher

Vorgesetzter. Ob andere Distrikte anderen Kolonien und Vorstehern angewiesen waren, wissen wir nicht, doch ist es nicht sehr wahrscheinlich. In der LXX fehlt: „und die Kinder, und zwar von der untersten Volksklasse des Landes", auch das מִן vor אֲשֶׁר; ob sie gekürzt hat oder der MT vermehrt ist (aus 41 16 43 6 52 16), das lässt sich wohl nicht entscheiden; nur מִדַּלַּת הָאָרֶץ möchte ich dem Baruch absprechen. Zu diesem Kern der Ansiedlung gesellten sich nun andere Judäer, zuerst mehrere Hauptleute mit ihren Mannschaften, die sich bis dahin vor den Chaldäern im freien „Felde", fern von den besetzten Städten, verborgen gehalten hatten, **8** „und zwar Ismael" u. s. w.; der Verf. liebt das ו im Sinne von „und zwar". In der LXX, sowie in II Reg 25 23, wo unsere Quelle benutzt ist, fehlt Jonathan, der auch später nicht mehr erwähnt wird, sodass Jonathan eine Variante von Jochanan gewesen sein könnte, doch hat II Reg auch andere Auslassungen. Ob Ktib עוֹפַי oder עוּפַי (LXX יְעוֹפַי) oder Qre עֵיפַי im Recht ist, kann man nicht wissen. Netopha lag in der Nähe von Bethlehem. Jesanja wird Sohn des Maachatiten genannt (Maaka ist ein Land südöstlich vom Hermon), war also kein Judäer dem Blut nach. **9** = II Reg 25 24; letztere Stelle und die LXX lassen Vaters- und Grossvatersnamen des Gedalja weg, die auch sehr entbehrlich sind, und schreiben מֵעַבְדֵי für מֵעֲבוֹד, sind auch damit im Recht, da sonst ein אֶת־ folgen würde und da das Dienen gleich hinterher in besserer Form vorkommt; die Knechte der Chaldäer sind natürlich nicht Gedalja und Genossen, sondern die babylonischen Beamten sammt ihren Schutzmannschaften, auch solche, die ab und an zur Revision im Lande erscheinen werden. **10.** ***Sitze ich doch als euer Vorgesetzter*** (die LXX hat hier noch ein לִפְנֵיכֶם, das ursprünglich sein wird) ***in Mizpa, die Chaldäer, die zu uns kommen, zu empfangen*** als ihr Beamter und Vertrauensmann, der ihre Befehle entgegennimmt, über die Zustände im Lande Rechenschaft ablegt, die Interessen der Judäer bei der Regierung wahrnimmt. Gedalja ist den Delegierten des Königs untergeben, daher „steht er vor ihnen". Die Judäer sollen Wein, Obst und Öl ernten. Der Landbau ist also durch den Krieg nicht übermässig ruiniert worden, die Chaldäer sind nicht als alles verwüstende Barbaren aufgetreten, wenn man zwei Stunden von Jerusalem noch eine gute Ernte einheimsen kann. תְּפַשְׂתֶּם ist Fut. ex.: die ihr in Besitz genommen haben werdet. **11.** Ausser den v. 7 8 Genannten hörten auch die Juden in Moab u. s. w. „und überhaupt in allen Ländern", dass der König von Babel „Juda einen Rest gelassen" habe u. s. w. Den Grossvater Gedaljas lässt die LXX weg. **12.** Der ganze erste Satz bis שָׁם fehlt in der LXX und ist durchaus entbehrlich; καὶ ἔλαιον ist am Schluss augenscheinlich erst nachträglich zugesetzt. Es war ein gutes Jahr; der Anfang liess sich für die neue Kolonie gut an, Jer muss seine Freude daran gehabt haben (s. zu 32 15).

40 13–16: Jochanan warnt Gedalja vergeblich vor Ismaels bösen Absichten. **13.** Der Zusatz אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה ist unverständlich, da die Genannten sich ja nicht mehr auf der Prärie umtreiben, sondern nach v. 10 mit der Ernte beschäftigt sind, ist also wohl mit Hitzig für eine Glosse nach v. 7 zu halten. **14.** Ob Baalis, der König der Ammoniter, den Prinzen Ismael wirklich mit der Ermordung des Gedalja beauftragt (שָׁלַח) hat oder ob das nur aus der Flucht

Ismaels zu ihm (41 10 ff.) erschlossen ist, bleibe dahingestellt; jedenfalls ist es schwer, für den Baalis ein Motiv dazu ausfindig zu machen. Man begreift nicht, was es ihm schaden konnte, wenn Gedalja in Mizpa ein Häuflein Juden um sich sammelte, oder was ihm die Entführung der Kolonie nützen konnte. Eher versteht man, dass der Davidide Ismael, der zu den unversöhnlichen Feinden der chaldäischen Herrschaft und damit auch der Friedensfreunde gehört zu haben, dazu durch den langen Krieg halb verwildert gewesen zu sein scheint, die That aus eigenem Antriebe vollbrachte und sich nur vorher mit Baalis ins Einvernehmen gesetzt hatte, um bei ihm eine Zuflucht und zugleich einen Ausfallspunkt zu finden, von wo aus er die chaldäischen Provinzen beständig beunruhigen konnte. Wenn Baalis selber ähnliche Pläne gehabt hätte, so hätte er doch wohl die bei ihm angesiedelten Juden nicht unbehelligt nach Juda zurückkehren lassen (v. 11). נֶפֶשׁ ist Acc. der näheren Bestimmung. In der LXX fehlen die beiden Vatersnamen. **15.** Während die übrigen Hauptleute den Gedalja nur warnen, schlägt Jochanan insgeheim dem Gedalja vor, er wolle den Ismael erschlagen, um den Rest Judas vor dem Untergang zu retten. Die LXX lässt wieder die Vatersnamen weg. בַּמִּצְפָּה besagt: in einer persönlichen Zusammenkunft. **16.** Der gutmütige Gedalja erklärt die Nachrichten über Ismael für unwahre Verdächtigungen. Ktib אַל־תַּעַשׂ: thu es nicht, Qre אַל־תַּעֲשֶׂה: das wirst du doch nicht thun; Ktib ist besser, noch besser wäre das kategorische Verbot לֹא תַעֲשֶׂה.

41 1–3: Ermordung Gedaljas. Die Personalien des Mörders werden **1** genauer mitgeteilt, da jetzt viel von ihm erzählt werden soll. Sein Grossvater heisst im MT und II Reg 25 25 (MT und LXX) אֱלִישָׁמָע, in der LXX אֶלְעָשָׂה. Er stammt offenbar aus einer entfernten Seitenlinie des Davididenhauses. וְרַבֵּי הַמֶּלֶךְ fehlt in der LXX und II Reg und ist wohl blos entstellte Wiederholung von זֶרַע הַמ׳. Von hier an kürzt II Reg stark ab. Ismael wird mit seinen zehn Gefährten von Gedalja bewirtet (streiche nach der LXX das בַּמִּצְפָּה am Schluss), fällt **2** über ihn her und erschlägt ihn. Der hebr. Text ist hier wieder von den Abschreibern mit unnützem Wortkram vollgepfropft; in der LXX fehlt alles, was im MT in v. 2ª auf Gedalja bis אתו folgt, und offenbar mit Recht, denn die Konstruktion: er tötete ihn, der u. s. w. ist ein ganz ungewöhnliches Hebräisch: nachdem der Abschreiber im gewohnten Schlendrian ein וַיָּמֶת auf הִכָּה hatte folgen lassen (wie II Reg 25 25, wo es aber nicht stört), musste man es schon in וַיָּמֶת אתו verwandeln, um den Relativsatz anknüpfen zu können, und vergass natürlich, dass es vielmehr וַיְמִיתוֹ heissen müsste. **3.** Ismael und seine zehn Genossen töten weiter „alle Judäer, die bei ihm waren, und die Chaldäer, die dort gefunden wurden“; streiche die Glossen „mit Gedalja“ und „die Kriegsmänner“, die beide noch in der LXX fehlen. Hitzig versichert freilich pathetisch, dass die LXX, weil sie die letztere Glosse weglassen, „sich in ihrer Blösse darstellen“. Aber da Ismael nur zehn Männer bei sich hat, so hätte Hitzig die LXX lieber loben sollen, dass sie so vernünftig war, die Kriegsmänner wegzulassen, wenn sie sie wirklich schon vorfand. Vielleicht ist auch בַּמִּצְפָּה nicht ursprünglich, obgleich die LXX es hat, denn wenn es nur den Ort angeben soll, wo die Mordthat geschah, so ist es überflüssig, wenn

gesagt werden soll, dass alle Juden in Mizpa getötet wurden, so ist es falsch; wahrscheinlich ist es Glosse zu שָׁם. Die mitgetöteten Judäer scheinen bei der Mahlzeit zugegen gewesen zu sein, vielleicht auch die Chaldäer. Die vielen Zusätze im MT nötigten dazu, amSchluss von v. 3 Thäter und That noch einmal zu nennen; ursprünglich war es nicht nötig, wie die LXX zeigt. Wie berauscht von seiner Blutthat, lässt Ismael

41 4–9 ein noch scheusslicheres Blutbad folgen. **4.** „Der zweite Tag des Tötens" ist wohl der Tag nach dem Morde, „wo noch kein Mensch etwas wusste", d. h. kein Mensch ausserhalb des Hauses des Gedalja, denn um die ganze Stadt Mizpa vom Verkehr abzusperren, reichten die zehn Männer Ismaels nicht aus. Was nun **5** folgt, ist äusserst interessant, aber für uns nicht völlig klar. Von Sichem, Silo und Samaria kommen achtzig Männer „abgeschorenen Bartes, zerrissener Kleider und mit selbstgemachten Schnittwunden, Opfergabe und Weihrauch in ihrer Hand, um es ins Haus Jahwes zu bringen." Leider wird nicht gesagt, ob es Judäer waren, die sich in jenen Städten angesiedelt hatten, oder Reste der altisraelitischen Bevölkerung, die sich zu den Judäern hielten; aber mag das eine oder das andere richtig sein, so ist noch keine Spur von jener Bewegung vorhanden, die zur Bildung der samarischen Gemeinde führte. Jene Männer kommen als Trauernde, wie solche, die einen Toten beklagen. Die Selbstverwundungen sind, wenigstens bei Begräbnisfeiern, vom Gesetz verboten; ob Baruch das Gesetz noch nicht kennt (s. zu 16 6) oder ob bei anderen Anlässen solche Zeichen der Trauer für erlaubt galten (vgl. 48 37), ist nicht auszumachen. Die Opfergaben mögen im Zusammenhang mit dem Fest der Lese im 7. Monat stehen. Diesmal ist dies fröhlichste Fest ein Trauertag, weil der Zorn Gottes auf dem Lande ruht. Was ist mit dem בֵּית י׳ gemeint? Da es nicht näher bestimmt wird, so ist man gezwungen, an den Zionstempel zu denken. Dass er noch existierte, wird man nicht annehmen dürfen, wenn seine Verbrennung auch 39 4–10 nicht gemeldet wurde und zur Not in das Jahr 581 (s. o. 52 28 ff.) verlegt werden könnte. Aber wenn das Haus verbrannt war, so war die heilige Stätte noch vorhanden; v. Orelli citiert nach Grotius eine Stelle aus Papinian: Locus in quo aedes sacrae aedificatae sunt etiam diruto aedificio sacer adhuc manet; nach dem Exil konnte man vor der Wiedererrichtung des Hauses auf dem Altar im inneren Vorhof opfern. Wahrscheinlich ist auch während des Exils hier geopfert worden, wenn auch in primitiver, dürftiger, wenig korrekter Weise. Jedenfalls wollen die Männer nicht zu einem Heiligtum in Mizpa, wie Giesebrecht meint, schon deswegen nicht, weil das hätte ausdrücklich gesagt sein müssen, vor allem darum nicht, weil Ismael sie erst nach Mizpa hineinlockt; auch hätten sie, wenn sie nicht nach Jerusalem gehen wollten, ebenso gut in ihrer Heimat wie in Mizpa opfern können. Die LXX liest für שִׁלוֹ Σαλήμ (Σαλώμ), aber wir kennen, wenn wir von dem spielenden Gebrauch dieses Namens für Jerusalem absehen, keinen solchen Ort (in Gen 33 18 ist שָׁלֵם kein Ortsname); dass der Verf. die geographische Reihenfolge, in der die drei Städte von Mizpa aus lagen, nicht beachtet, beweist natürlich gar nichts; das שלם der LXX wird also aus שלה verlesen sein. **6.** Die LXX lässt den Vatersnamen und „aus

Mizpa" weg und liest im Folgenden וְהֵם הֹלְכִים הָלֹךְ וּבָכֹה: „während sie beständig im Gehen weinten". Nach dem MT weint Ismael, aber man begreift nicht, warum; wenn er noch sagte, er wollte nachher mit ihnen die Wallfahrt machen! Er sagt nur: kommt zu Gedalja, geberdet sich also als dessen Beauftragter und lässt sie im Unklaren darüber, was der Statthalter von ihnen will; gerade dadurch konnte er sie mitlocken, nicht durch die Komödie, die der MT ihn spielen lässt und die übrigens dann am allerwenigsten einen Sinn gehabt hätte, wenn sie ohnehin nach Mizpa wollten, wie GIESEBRECHT meint. Also ist auch hier das Nichtverstehen nicht auf Seiten der LXX. **7.** Mitten in Mizpa fällt er plötzlich über sie her. Der Text der LXX ist wieder viel einfacher; ihm fehlt das Subject. explic. und dessen Wiederholung, ebenso das zweite תוך, das sicher falsch ist, endlich die Schlussworte: „er und die Männer, die mit ihm waren" — es versteht sich von selbst, dass ein einzelner Mann nicht achtzig Männer totschlagen konnte, weil mindestens ein Teil sich durch die Flucht gerettet hätte. אֶל־הַבּוֹר heisst: bei dem Brunnen vgl. v. 12. Wahrscheinlich befanden sich die Pilger in einer Sackgasse und konnten so von den elf Bewaffneten wie Schafe niedergestossen werden. **8.** Zehn Männer werden verschont, weil sie behaupteten, verborgene Niederlagen von Weizen, Gerste u. s. w. auf freiem Felde zu besitzen. **9.** Für ביד־גדליהו lies nach der LXX mit vielen Exegeten בּוֹר גָּדֹל הוּא und streiche das folgende הוּא, das erst durch die falsche Lesung nötig wurde: ein grosser Brunnen war es, den u. s. w.; diesen Brunnen machte er ganz voll mit Erschlagenen, wahrscheinlich nicht blos mit den Leichen der 70 Pilger (weil es sonst הַחֲלָלִים heissen würde), sondern auch mit denen der Judäer und Chaldäer, die er vorher erschlagen hatte. Den Brunnen hatte Asa im Kriege mit Baesa angelegt, um die neuerbaute Festung Mizpa (I Reg 15 22) mit Wasser zu versorgen.

Die Handlungsweise Ismaels ist rätselhaft; Baruch, der bei dem Morde nicht zugegen war, weiss über dessen Gründe nichts und schweigt daher darüber. Wollte sich Ismael dessen bemächtigen, was die Pilger mit sich führten? Aber das kann doch nicht viel gewesen sein, auch wenn sie etwas Geld für am Kultort zu kaufende Opfertiere u. dgl. bei sich hatten, nicht annähernd so viel, als was sich in Mizpa erbeuten liess; auch wird eine Plünderung der Leichen nicht erwähnt. Und warum werden die Zehn eigentlich verschont? Ismael geht ja doch nicht mit ihnen, um sich ihre Verstecke zeigen zu lassen, hat auch gar keine Zeit, sie auszunehmen. Waren die Mordbuben der Arbeit müde geworden? Wäre die That von einem Einzelnen vollbracht, so würde man einen Wahnsinnsausbruch annehmen: hat also Ismael mit jener Listigkeit, die man oft bei Irren findet, seinen zehn Genossen etwas über seine Schlachtopfer vorgelogen, damit sie ihm beiständen? Oder hat er darauf gerechnet, dass die achtzig Männer, die ihren Schmerz über das Landesunglück so öffentlich bezeigten, sich zu ihm schlagen würden, und sie erst aus Wut über ihre Weigerung gemordet? Aber dann würde, nachdem ein Dutzend erschlagen waren, der Rest schon aus Furcht ihm gefolgt sein. Und hat er jene zehn letzten verschont, weil er hoffte, später einmal eine Razzia in ihre Gegend machen und sich mit ihren Vorräten verproviantieren zu können? Wir müssen uns mit solchen Fragen begnügen, da der Erzähler selbst nichts weiss. Vielleicht darf man eine etwas ungenaue Berichterstattung annehmen und sich den Vorfall so denken: Ismael wollte, dass die bäurischen Pilger ihm sämtlich ihre Vorräte auslieferten, diejenigen, die sich mit bäurischem Geiz weigerten oder, da sie keine hatten, sich zu weigern schienen, stiess er nieder, die willigen liess er leben, um sie mitzunehmen und sich bei einem späteren Einfall die Verstecke zeigen zu

lassen. Er war also wohl weder ein Irrsinniger noch ein gemeiner Räuber, aber ein erbitterter Chaldäerhasser, vermutlich einer von denen, die die königliche Schlafmütze Zedekia zum Kriege gezwungen hatten, dazu mitsamt seinen Genossen durch den Krieg verwildert und zur rücksichtslosen Guerilla entschlossen; sein Patriotismus war zwar tigerhaft bösartig, ist aber unter Berücksichtigung der Umstände doch zu begreifen. Nachdem er durch die Ermordung Gedaljas die Brücke hinter sich abgebrochen hatte, war ihm kein Mittel zu schlecht, das ihm ermöglichte, einen nachhaltigen Kleinkrieg gegen Chaldäa ins Werk zu setzen. Nach 52 30 scheint ja thatsächlich der chaldäische Krieg mit der Zerstörung Jerusalems noch nicht zu Ende gewesen zu sein.

41 10–18 wird weiter erzählt, dass Ismael die Beute von Mizpa nach Ammon mit sich schleppen wollte, dass die übrigen Hauptleute ihm aber die Gefangenen abjagten und sie bis in die Nähe von Bethlehem führten. **10.** In v. 10a ist wohl das erste Objekt „den ganzen Rest des Volkes, der in Mizpa war" nach der LXX zu streichen, in v. 10b der Satz: „und Ismael, der Sohn Nethanjas, führte sie gefangen fort", der nur durch die jetzige Überladung von v. 10a nötig wurde. Das אֶת־ vor Gedalja ist die Präposition vgl. 40 7b. Die Königstöchter waren wohl unverheiratet oder verwitwet; Ismael mag sie mitgenommen haben, weil sie seines Blutes waren. Die Übrigen hat er vermutlich als Geiseln mitgenommen, um deren Angehörige zu zwingen, ihn in künftigen Unternehmungen zu unterstützen, wenigstens bei Einfällen nicht zu verraten. Merkwürdiger Weise wird nicht erwähnt, dass Jer und Baruch mitgeschleppt wurden; dass es geschah, wird aus 42 1 ff. wahrscheinlich. **11.** Während bei der Abschlachtung der Pilger noch kein Mensch etwas von Gedaljas Ermordung wusste, sind jetzt doch Ismaels Thaten ruchbar geworden, denn Jochanan und die übrigen Hauptleute können **12** ihre Leute sammeln und den Ismael schon bei „den grossen Wassern zu Gibeon" (vgl. II Sam 2 13) einholen; Gibeon liegt nördlich von Mizpa, aber ganz nahe. Für „alle Männer" ist nach der LXX אֲנָשֵׁיהֶם zu schreiben, für „mit Ismael u. s. w." einfach עִמּוֹ. In **13** lässt die LXX וַיִּשְׂמָחוּ weg, das man ungern vermisst, von **14** hat sie nur die Worte וַיָּשֻׁבוּ אֶל־יוֹחָנָן, die auch vollkommen genügen. Die paar Leute Ismaels können das Entweichen ihrer Geiseln natürlich nicht hindern, haben **15** dem Jochanan auch wohl nicht lange Widerstand geleistet, denn Ismael entkommt mit acht von seinen zehn Genossen zu den Ammonitern, zwei werden im Kampfe gefallen sein. Auch **16** ist im MT ganz unnütz vermehrt; in v. 16a ist alles, was hinter ישמעאל steht, nach der LXX zu streichen, ebenso in v. 16b אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה, das das ungewöhnliche גְּבָרִים erklären soll, aber falsch erklärt, da sich Kriegsleute nicht wider ihren Willen hätten mitschleppen lassen, wenn sie doch erst aus der Stadt zusammengetrieben werden mussten, also Zeit hatten, sich wenigstens mit primitiven Waffen zu versehen. Die Eunuchen waren offenbar die Diener der Prinzessinnen. Der Relativsatz am Schluss ist zwar mehr als entbehrlich, aber schon von der LXX vorgefunden, daher ist vielleicht mit Hitzig in v. 16a einfach שָׁבָה für הֵשִׁיב מֵאֵת zu lesen: das Volk, das Ismael gefangen fortgeführt hatte. Mit den Geretteten kehrt Jochanan nicht nach Mizpa zurück, sondern zieht **17** in die Nähe von Bethlehem, um nach Ägypten auszuwandern. Der Ort, wo sie zunächst verbleiben, heisst im MT Qre גֵּרוּת כִּמְהָם, etwa Niederlassung Kimhams, wahrscheinlich jenes Kimham,

den David II Sam 19 38 ff. aus Dankbarkeit gegen dessen Vater, den Gileaditen Barsillai, mit sich nahm und der demnach bei Bethlehem ein zum Geschenk erhaltenes Landgut als גֵּר bewohnt haben könnte. Die LXX hat Γαβηρωχαμάα, Γηβηρωθχαμάαμ und ähnliches, JOSEPHUS übersetzt die erste Hälfte mit μάνδρα, Pferch, Hürde, hat also wohl גִּדְרֹת כ׳ gelesen, was HITZIG annimmt. Ein von einer Steinmauer umschlossener Pferch wäre allerdings für einen vorläufigen Aufenthalt der Auswanderer sehr geeignet gewesen. Nach Ägypten aber wollte man wandern 18 aus Furcht vor den Chaldäern. Man nahm also an, dass diese barbarischer Weise die Unthat des Ismael an seinen Opfern rächen könnten (vgl. 43 3): eine echt orientalische Auffassung. Der MT hat natürlich wieder die Vatersnamen von Ismael und Gedalja. In

42 1–6 erfahren wir zum ersten Male, dass Jer an den Erlebnissen der letzten Zeit passiv beteiligt war. Ihn bitten **1** die Anführer, überhaupt alle Anwesenden, um ein Orakel. Der zweite von den Anführern heisst im MT Jesanja, dessen Vater aber 40 8 mit anderer Bezeichnung aufgeführt wird als hier, in der LXX עזריה; dass die LXX im Recht ist, zeigt 43 2. Der Vater Asarjas heisst in der LXX מַעֲשֵׂיָה, im MT הוֹשַׁעְיָה; die Ursache der Differenz ist die grosse Ähnlichkeit zwischen den oft mit einander verwechselten Buchstaben ה und מ in der handgeschriebenen Quadratschrift. **2.** Der Titel Jeremias, auch in der LXX vorhanden, ist hier angebracht, weil zum erstenmal wieder von ihm gesprochen wird. Jer ordnet sich im Allgemeinen der Gesamtheit unter, aber in Sachen Gottes ist er ein hochstehender Mann, dem man seine Bitte zu Füssen legt (36 7), aus demselben Grund nennt man auch Jahwe Jeremias Gott vgl. Jes 37 4. Je besser man seinen Propheten behandelt, desto eher wird Gott ein angenehmes Orakel erteilen. אֹתָנוּ fehlt in der LXX. **3.** Man schwankt scheinbar noch, ob man nach Ägypten gehen soll oder nicht, aber dass man eigentlich schon die Auswanderung gewählt hat, zeigt die Fortsetzung. Also will man im Grunde nur, dass Jahwe diese Absicht gut heisse, damit er dann nachher verpflichtet ist, den Auswanderern weiter zu helfen (v. 6). **4.** Hier ist Jeremias Titel nicht mehr nötig, fehlt darum mit Recht in der LXX. In v. 4ᵇ hat die LXX אֱלֹהֵיכֶם zu אֲלֵהֶם verlesen. Jer verrät durch das Versprechen, ihnen Jahwes Antwort ganz genau zu berichten, dass er ihren Wunsch durchschaut, Jahwe möge ihre Absicht sanctionieren, und lockt damit ihre Beteuerung **5** hervor, dass sie Jahwes Befehl pünktlich befolgen wollen. „Es sei Jahwe wider uns zum wahren und zuverlässigen Zeugen", wenn wir es nicht thun. Das Zeugnis wird Jahwe im Fall des Ungehorsams dann ablegen, wenn er sie zur Rechenschaft zieht. Sie nehmen also an, dass Jahwe diese ihre Reden hört, dass sie selbst aber nicht im stande sind, Jahwes Rede zu hören, das kann nur ein Nabi, ein Abgesandter Gottes, der aber auch ganz gewiss. Man sieht, wie total verschieden die antike Religion von der heutigen ist; der gewöhnliche Mensch steht nicht in unmittelbarer Verbindung mit Gott. שָׁלַח mit doppeltem Acc. wie v. 21 43 1: jemand mit etwas abordnen. **6.** „Ob es gut oder böse ist", scil. בְּעֵינֵינוּ, ob es uns gefällt oder nicht. Sie erwarten, dass Jahwe ihnen die Auswanderung anbefehlen wird. Das Qre אֲנַחְנוּ ist natürlich richtig, אֲנוּ ist nachbiblisch, s. GES.-KAUTZSCH²⁶ § 17 a 32 d.

42 7–22 bringt nun eine ungemein weitläufige Antwort Jeremias. Diese Weitläufigkeit muss schon an sich stutzen machen; die alte Quelle hat sonst nicht so lange Reden. Auch war ja die Antwort vollkommen in zwei, drei Worten abzumachen. Liest man die Rede durch, so stösst man bald auf die wohlbekannten Redensarten der Ergänzer; es wäre ja doch auch über ihr Vermögen gegangen, eine solche Gelegenheit zu einer Predigt unbenutzt zu lassen. Man könnte ausser manchem kleineren Satz den ganzen Komplex v. 15–18 herausnehmen, ohne dass es eine Lücke gäbe. Der Kern der ursprünglichen Antwort steckt in v. 19–21; was in v. 9–14 zu ihr gehört, ist wenigstens stark überarbeitet.

7. Erst nach zehn Tagen, erzählt Baruch, erhält Jer eine Antwort. Jer selber war höchst wahrscheinlich von Anfang an für das Dableiben im Lande vgl. 32 15, trotzdem wartet er auf den Augenblick, wo ihm die Erleuchtung von Jahwe kommt. Auch sonst giebt die alte Quelle Anhaltspunkte dafür, dass sich das Wort Jahwes wie ein objektives Ereignis einstellt, oft ungerufen und unerwartet (32 6 ff.); hier betet Jer darum, wahrscheinlich unausgesetzt, und muss trotzdem zehn Tage warten. Natürlich kann der, der das nun einmal will, darin ein berechnetes Spiel sehen, das durch die lange Spannung den Effekt des Orakels steigern und den Zuhörern von dessen Realität einen lebhaften Eindruck geben sollte, aber Jer war ganz gewiss einer solchen Schauspielerkunst und Verstellung nicht fähig. Unwahrheit wäre es auch gewesen, wenn er, wie Hitzig die Sache ansieht, das Ergebnis des Nachdenkens und abgewarteter etwaiger Nachrichten für ein Wort Jahwes ausgegeben hätte. Wir haben hier einen Fall, wo die kritischen Ansichten sich geltend machen: schreibt man dem Jer mit Hitzig die meisten „Worte Jahwes" der Ergänzer zu, so darf man auch hier, muss es beinahe, sein Orakel für sein eigenes Machwerk halten, beurteilt man hingegen Jer nach seinen Dichtungen und Baruchs Biographie, so muss man annehmen, dass Jer überzeugt war, objektive Mitteilungen von Jahwe zu erhalten, dass er Augenblicke hatte, wo er sich in ganz besonderer Weise von Gott berührt fühlte und Gedanken oder Bilder empfing, die er von dem Inhalt des gewöhnlichen Bewusstseins ganz klar unterscheiden konnte. 8. Jer ruft die ganze Schar herbei. Die LXX hat in v. 8a nur: „und er rief nach Jochanan und den Heerobersten." In 9 hat sie nur: „und sprach zu ihnen: so spricht Jahwe". Ihren Wortlaut in v. 7–9 kann man dem Baruch zuschreiben, der hebr. Text ist stark vermehrt. In 10 kann man den Bedingungssatz: „wenn ihr wohnen bleibt u. s. w." (lies יָשׁוֹב nach der LXX), für ursprünglich halten, das Übrige ist wahrscheinlich meist Vermehrung des Bearbeiters, vgl. 1 10 zu v. 10a, 26 3 zu v. 10b. כִּי נִחַמְתִּי: denn es ist mir leid um das Unheil, das ich euch zugefügt habe. Jahwes Reue ist nicht so zu verstehen, als ob Jahwe das, was er gethan hat, rückgängig machen möchte, wenn er könnte, sie ist keine Bereuung einer verkehrten That, keine Reue im sittlichen Sinne, vielmehr handelt es sich um den psychologischen Übergang vom Gefühl des Zorns zu dem des Mitleids und der Abneigung gegen ferneres Dareinschlagen (LXX: ἀναπέπαυμαι). Das Anthropomorphische liegt weniger in dem נִחַם für sich allein, als in dem Wechsel starker subjektiver Stimmungen, denen sich Jahwe ganz hingiebt: erst ein aufbrausender Zorn, in dem er alles zerschlägt, dann ein rasches Verfliegen der zornigen Wallung und das Vorherrschen sanfter Gefühle. Hat vermutlich Baruch zu jenem Bedingungs-

satz noch einen kurzen Nachsatz, etwa: „so werde ich euch bauen“ hinzugefügt, so wird ihm von **11** wohl noch der Satz: „fürchtet euch nicht vor dem König von Babel!“ angehören, schwerlich aber viel von dem Rest. Dreimal das יָרֵא, das ist doch des Guten zu viel. Zu v. 11[b] vgl. 1 8 15 20. **12.** Lies הֵשִׁב ... עֲל (von יָשַׁב) vgl. 23 8. Subjekt der beiden letzten Verben, die die LXX als Inff. abss. angesehen zu haben scheint und irrig mit der 1. pers. wiedergiebt, ist der König von Babel. Baruch hat vielleicht nur geschrieben: „denn er wird sich euer erbarmen u. s. w.“ **13** und **14** sind ein langer Vordersatz, von dem vielleicht v. 13[b] als Zusatz des Bearbeiters auszuscheiden ist, ebenso auch לֵאמֹר לֹא zu Anfang von v. 14, das in der LXX fehlt. Jochanan und Genossen mögen nichts mehr von Kampf und Hunger wissen. Bei dem Kampf hat man wohl nicht an die Chaldäer zu denken, denen dies Häuflein Judäer doch keinen Widerstand leisten konnte, sondern eher an solche Kämpfe, wie man sie soeben mit Ismael bestanden hatte und deren Erneuerung jederzeit zu befürchten war. Man möchte endlich zur Ruhe kommen und in einem sicheren Lande wohnen. Bei dem Satz: wo wir nicht nach Brot hungern müssen, könnte man einzuwenden geneigt sein, dass die kleine Kolonie doch eben vorher eine reichliche Ernte gehabt hatte 40 12. Indessen hätte, wenn Ismael wieder einen Einfall machte, jeden Augenblick das bitterste Elend hereinbrechen können. Bis hierher konnte wenigstens die Hauptsache in Jeremias Rede der alten Quelle zugeschrieben werden. Jetzt aber folgen auf den Vordersatz v. 13 f. zwei Nachsätze, der erste v. 15–18, der zweite v. 19[a]; der erste ist sehr weitläufig, bewegt sich in der Phraseologie der Ergänzer und verbreitet sich über Vergangenheit und Zukunft, der zweite giebt eine kurze Entscheidung Jahwes mit einem kurzen Nachwort des Propheten. Es ist kein Zweifel, dass v. 15–18 ganz dem Bearbeiter angehört. Ungeschickt beginnt **15** mit einem וְעַתָּה לָכֵן, so ungeschickt, dass man selbst den schlechten Stilisten, die das Buch Jeremia bearbeitet haben, keinen solchen Anfang eines Nachsatzes zutrauen sollte. Ich glaube, an dieser Stelle eine Versetzung annehmen zu müssen. Das וְעַתָּה steht nämlich in der LXX nicht vor v. 15, sondern vor v. 19[b], wo es ausgezeichnet passt; ich halte dies וְעַתָּה des MT nur für das Stichwort, das den richtigen Platz für den am Rande niedergeschriebenen Zusatz v. 15–18 angeben sollte, nämlich den Platz zwischen v. 19[a] und 19[b]. Denkt man sich den Zusatz dorthin versetzt, so ist das לָכֵן nicht mehr so unpassend wie jetzt und wird auch begreiflich, warum v. 15 den Vordersatz v. 13 14 noch einmal wiederholt. Der Vokativ „du Rest Judas“, der übrigens in der LXX fehlt, stammt aus v. 19[a]; in v. 15[b] hat die LXX nur das einfache יהוה. In dem Nachsatz **16** zu dem wiederaufgenommenen Vordersatz marschieren selbstverständlich wieder das Schwert und der Hunger auf, ohne die es die Ergänzer nicht thun, doch hat dem Verf. diesmal der Grundtext Baruchs v. 14 einen Anlass geboten. Dass Jer solche phrasenhaften Antithesen, wie sie v. 16 bietet, ausgesprochen hat, ist ganz unglaubwürdig, hat er doch Cap. 29 den Juden in Babylonien den Rat gegeben, sich ruhig im fremden Lande anzubauen. Gewiss war er tief betrübt, dass die kaum gesäte Saat des Friedens wieder zu Grunde gehen sollte, aber mit den durch die Furcht und die seelische Abspannung erschöpften Landsleuten hat

er gewiss eher Mitleid gehabt, als dass er ihnen sofort mit einem donnernden Darum hätte zu Leibe gehen können. Dagegen die Ergänzer schwelgen in solchen dröhnenden Drohreden (vgl. 23 38 ff.) und sind insbesondere auf die ägyptischen Juden schlecht zu sprechen (s. zu Cap. 24 und 29 16-20). Für הָיְתָה am Anfang schreibe הָיָה; „im Lande Ägypten“ v. 16^a ist wohl blosse Korrektur für das nackte מִצְרַיִם in v. 16^b. Ebenso muss **17** mit וְהָיָה beginnen, obwohl auch die LXX den Plur. hat. Alle Männer, die sich in den Kopf setzen, sich in Ägypten niederzulassen, sollen durch Schwert, Hunger und Pest (letztere fehlt wie gewöhnlich in der LXX) sterben, keiner soll entkommen. Hitzig meint mit Recht, dass der Vers nicht blos auf die paar Leute gemünzt ist, die mit Jochanan nach Ägypten flohen — wenn er auch verkehrte Schlüsse daraus zieht —, vielmehr äussert sich hier die uns seit Cap. 24 bekannte Animosität gegen die ägyptischen Juden überhaupt. Die LXX hat hinter אֲנָשִׁים noch das weitere Subjekt καὶ πάντες οἱ ἀλλογενεῖς: ist das eine für 43 2 bestimmte, vom Rande in die falsche Kolumne geratene Korrektur? oder ist es in der Form וְכָל הַזֵּדִים, und alle die Vermessenen, hier aufzunehmen? Vielleicht ist es nur ein Zusatz in der Vorlage der LXX nach 43 2 gewesen. In **18** kommt der Ergänzer auf das Gericht über Jerusalem zurück; wie dessen Bewohnern, d. h. nach 24 29 16 ff. dem Zedekia und den nicht mit Jojachin abgeführten Juden, soll es den ägyptischen Juden gehen. Zu v. 18^a vgl. 7 20, zu v. 18^b: 24 9 29 18 25 18. „Dieser Ort“ ist Jerusalem, obgleich die Angeredeten gar nicht da sind. Mit **19**^{a} erhalten wir den ursprünglichen Nachsatz zu v. 13 14. Das דְּבַר am Anfang ist auffallend abrupt; wahrscheinlich ist hinter dem הַזֶּה am Schluss von v. 18 ein זה am Anfang von v. 19 ausgefallen und zu lesen זֶה דְּבַר י׳: (doch wenn ihr sagt: wir wollen nach Ägypten v. 13 f.:) „das ist Jahwes Wort an euch (lies אֲלֵיכֶם), Rest Judas: geht nicht nach Ägypten!“ Jahwe hat dem Jer nur eröffnet, dass die Judäer ohne Furcht im Lande bleiben und nicht auswandern sollen, hat ihm aber keine ausführliche Predigt dazu vorgesagt. So entspricht es der alten Quelle, so überhaupt der älteren Prophetie; erst Hesekiel, dessen Schüler die Ergänzer sind, macht es anders, weil er seine Inspirationen am Schreibtisch empfängt. In **19**^{b}—**21** weichen der MT und die LXX stark von einander ab. Die LXX hat folgenden Text: ***Und jetzt müsst ihr wissen, dass ihr euch selber schädigt, wenn ihr mich beauftragt: bitte für uns zu Jahwe, und alles, was er sagt, wollen wir thun, und hört dann nicht auf die Stimme Jahwes, mit der er mich zu euch sendet.*** Mich dünkt, dieser Satz empfiehlt sich selbst; er entspricht der Situation und ist durch v. 5 vorbereitet, wo Baruch schon durchblicken liess, dass die Fragenden zwar versicherten, sie würden dem Orakel auf jeden Fall gehorchen, dass sie aber eigentlich entschlossen waren, nach Ägypten zu gehen. Dem gegenüber nimmt sich der MT ganz verworren aus. In v. 19^b heisst es: „wissen sollt ihr, dass ich heute Zeugnis gegen euch abgelegt habe.“ Das hat er ja aber gar nicht gethan, konnte es auch nicht, weil sie erst nach seiner Rede sich gegen ihn auflehnen. Dann heisst es v. 20 weiter: „denn ihr habt eine Irrung gemacht gegen euch selbst, weil ihr selbst mich beauftragt habt“ u. s. w. Danach bestände das Vergehen, das übrigens durch הִתְעָה sonderbar ausgedrückt wäre, vor allem

darin, dass sie Jer ersucht haben, für sie zu beten! Wieder wird die Widerspenstigkeit, die sich erst nachher kundgiebt, antecipiert. Endlich v. 21: „und ich habe euch (Jahwes Willen) heute angezeigt, aber ihr habt nicht gehört" u. s. w. Jer spricht grade so, als ob er 43 2 ff. gelesen hätte. Abgesehen von dieser Konfusion besteht der Hauptunterschied zwischen dem griechischen und dem hebräischen Text darin, dass Jer nach der LXX über die Auswanderungsfrage spricht und davor warnt, sie anders als nach Jahwes Willen zu entscheiden, dass er dagegen nach dem MT die Sünde gegen das Wort Jahwes in den Vordergrund rückt, jenen Ungehorsam gegen die Propheten, von dem die Späteren so gern sprechen; in der LXX spricht Jer sachlich als Berater des Volkes, im MT theologisch nach der Theorie, die sich das spätere Judentum über den Untergang des alten Volkes zurechtgemacht hat. Movers vermutet, dass כִּי הַעִידֹתִי . . הַיּוֹם v. 19[b] aus כִּי הִתְעֵתִים v. 20[a] hervorgegangen sei, und hat darin unzweifelhaft recht, trotz dem Ausrufungszeichen, mit dem Hitzig ihn abfertigen zu können glaubt. Die alte Quelle hat ersteres nicht gehabt, für sie ist Jahwe der Zeuge v. 5, nicht Jer; das Ktib hat sich von der bekannten deuteronomischen Redensart im Munde Moses beeinflussen lassen. Das התעתים, besser nach Qre הִתְעֵתֶם v. 20, das höchstens durch Prv 10 17 gestützt werden kann, ist zweifelhafter Natur, könnte aber zur Not in dem Sinn: „ihr begeht eine lebensgefährliche Irrung" gehalten werden, doch ist das הֲרֵעֹתֶם der LXX schlichter und natürlicher, vor allem weniger theologisch. Für כִּי־אַתֶּם . . . אֱלֹהֵיכֶם v. 20[b] hat die LXX nur שְׁלַחְתֶּם אתי; das Partic. wird durch das Verb. fin. v. 21[b] fortgesetzt. Ausser den beiden אֱלֹהֵינוּ lässt sie v. 20 noch das כֵּן . . . וְעָשִׂינוּ am Schluss fort und liest dafür ein einfaches נַעֲשֶׂה. Endlich fehlt ihr v. 21[a], sowie אֱלֹהֵיכֶם וּלְכֹל in v. 21[b]. Liesse sich auch die eine oder andere Kleinigkeit festhalten, so kennen wir andererseits die Neigung der Abschreiber jener Manuskripte, die das Ktib benutzt hat, ihren Text möglichst zu vermehren. Ich meine, man soll einfach den Text der LXX annehmen; nach ihm fügt Jer dem Gotteswort in v. 19[a] im eigenen Namen eine schlichte Warnung bei, die auf v. 5 Bezug nimmt: ihr habt versprochen, ihr wollt Gott unbedingt gehorchen, wenn ihr es nun nicht thut, so macht ihr euch selbst unglücklich. Damit hat seine Rede bei Baruch wahrscheinlich geschlossen, denn der jetzige Schluss **22** zeigt, mag man dem MT oder der LXX, die יָדֹעַ תֵּדְעוּ und בַּדָּבָר nicht hat, folgen, wieder ganz Stil und Art des Bearbeiters, der voraussetzt, die Angeredeten werden nicht gehorchen, obgleich Baruch das erst Cap. 43 erzählt. Selbst davon abgesehen, ist der Inhalt von v. 22 sachlich gewiss nicht im Einklang mit Jeremias und Baruchs Meinung. Jer kann als der vernünftige Mann, als den er sich überall bewährt, nicht gemeint haben, dass man in Ägypten durchaus umkommen müsse, und auch Baruch hat, als er, wahrscheinlich doch in Ägypten, seine Erinnerungen an den Meister aufzeichnete, ihm das nicht in den Mund legen können s. 45 5. Die Schädigung, die sich Jochanan und Genossen zufügten, bestand vielmehr darin, dass sie den „Rest Judas" hinderten, im Vaterlande Keim und Kern eines neuen bescheidenen Volkswesens unter Jahwes Schutz zu werden, und lieber גֵּרִים im fremden Lande sein wollten. In

43 1–7 wird der gänzliche Misserfolg des Ratschlags Jeremias und der Zug nach Ägypten erzählt. Der Vordersatz **1** fast genau so wie 26 8. Nach der LXX sind beide אֱלֹהֵיהֶם von den Abschreibern zugesetzt, ebenso das כָּל־ vor הָעָם. Vielleicht hat Baruch hinter letzterem Wort nur noch das Objekt „alle diese Worte“ geschrieben; Jer hat von Jahwe selbst gar nicht so viel „Worte“ mitzuteilen gehabt. Die zweite Hälfte von v. 1^a wird also von dem Bearbeiter herrühren, der 42 7–22 so ungebührlich vermehrt hat. **2** ist der Nachsatz. Asarja steht voran, scheint also der Wortführer und der eifrigste Verfechter der Auswanderung gewesen zu sein. Für הזדים אמרים hat die LXX nur האמרים, das aber ebenso wenig einen Sinn giebt wie das אמרים im MT. Das in der LXX fehlende זֵדִים passt nicht, weil die Männer nicht übermütig, sondern verzagt waren, auch glauben sie nicht gegen Jahwe ungehorsam zu sein, sondern misstrauen dem Jer und Baruch; überhaupt passt eine Qualifikation dieser Art nicht zu der schlichten Darstellung Baruchs. Ich schreibe im MT zunächst הַזֵּדִים אֲחֵרִים, streiche dann aber das זדים als schlechte (oder entstellte?) Variante dazwischen weg, lese also einfach הָאֲחֵרִים. Jeremia soll das Gotteswort, das sie nach 42 19^a citieren, erdichtet haben und zwar **3** auf Anstiften des Baruch. Hier tritt auch Baruch aus seiner bescheidenen Zurückhaltung wieder hervor. Hält man ihn für den Aufhetzer Jeremias, so muss er ein gewisses Ansehen genossen haben; vermutlich hat er ausserdem den reichlich sechzigjährigen Propheten gewöhnlich bedient und sich ihm gewissermassen unentbehrlich gemacht, sodass man daraus auf einen Einfluss des Baruch auch in wichtigeren Dingen geschlossen hat. Vielleicht war er eifrig für das Dableiben im Lande eingetreten und hatte sich mit den anderen herumgestritten. In v. 3^b steht wie oft der Zweck für die Folge, denn selbst dem Baruch können sie im Ernst die diabolische Absicht nicht zugetraut haben, sie durch die Chaldäer töten oder nach Babel schleppen zu lassen. **4**. Jetzt erst sind die Männer, wenn auch nicht nach ihrer eigenen Meinung, gegen Jahwes Willen ungehorsam. Man sieht, dass sie den Jer keineswegs als ein höheres Wesen betrachten; er hat zwar die Gabe des „Wortes Jahwes“, der Prophezeiung, aber ein Schluss auf seinen sittlichen Charakter wird daraus nicht gezogen. Die Religion ist, das lehrt wieder diese Geschichte mit grösster Deutlichkeit, ein realer Verkehr mit einem unsichtbaren Oberhaupt und Bundesgenossen, mit der Ethik aber hat sie durchaus nicht mehr zu thun, als der Verkehr der Menschen mit Menschen auch. Man kann wirklich mit Gott in direkter Verbindung stehen und dabei doch lügen oder sonst schlecht sein, grade so wie nach unserer Meinung jemand ein genialer Dichter oder Künstler und doch ein schlechter Mensch sein kann. Jochanan steht v. 4 und **5** wieder an der Spitze als der eigentliche Anführer. Die Vatersnamen sind nach der LXX zu streichen, ebenso der Komplex zwischen שָׁבוּ und לָגוּר in v. 5^b, und für „im Lande Juda“ ist einfach בָּאָרֶץ zu schreiben, denn die Apposition v. 6 ist im MT viel zu weit von dem „ganzen Rest Judas“ getrennt. Hitzig will sogar ganz v. 5^b streichen. Die Zusätze zu שָׁבוּ beruhen auf einem Missverständnis; der Verf. denkt nicht blos an die aus Ammon, Moab u. s. w. zurückgekehrten Juden (40 12), sondern auch an die Hauptleute und Mannschaften von 40 7.

6. Der „ganze Rest" wird jetzt, wo man das Land verlässt, noch einmal aufgezählt wie 40 16. Zuletzt werden noch Jer und Baruch genannt, die vielleicht nicht geradezu gezwungen wurden, mitzugehen, aber auch nicht allein zurückbleiben konnten. בֶּן־שָׁפָן und das כָּל־ vor הַנֶּפֶשׁ fehlen in der LXX. 7. Man kommt in Ägypten nach Tachpanches = Daphnä bei Pelusium (2 16) — „weil sie auf Jahwes Stimme nicht hörten", fügt der Erzähler wehmütig hinzu.

Cap. 43 8—13 (LXX: 50 8ff.)

ist ein angehängtes oder eingeschobenes Orakel, das Jer in Daphnä über die Eroberung Ägyptens durch Nebukadrezar gegeben haben soll. Das Orakel macht einen ähnlichen Eindruck wie 13 1ff. 51 59 ff. und ist augenscheinlich ganz und gar ein geschichtlich wertloser Midrasch. Nebukadrezar hat zwar im Jahr 568 Ägypten besiegt, aber wenn Baruch diesen Krieg auch erlebt haben mag, so ist doch sehr unwahrscheinlich, dass er dem Jer ein Orakel darüber in den Mund gelegt hat. Es ist überhaupt nicht die Art der alten Propheten, viel über andere Völker zu reden, wenn deren Schicksal nicht mit dem Israels zusammenhängt; und hier würde Jer nicht einmal seinen Gefährten einen Rat erteilen, wie sie sich bei der Katastrophe verhalten sollen. Wenn er ihnen Ägyptens Schicksal in Palästina verkündigt hätte, so hätte sein Orakel doch den Nutzen haben können, sie von dem Zuge nach Ägypten abzuhalten. Die eigentliche Hauptsache für den Verf. sind wohl die Drohungen gegen die ägyptischen Heiligtümer. Wahrscheinlich hat der Verf. seine sonderbare Geschichte auf Hesekiels Orakel wider Ägypten aufgebaut (vgl. besonders Hes 29 10ff.).

8. Man soll sich offenbar vorstellen, dass das Orakel bald nach der Ankunft in Ägypten erfolgt sei. Dass nun 9 Jahwe dem Propheten genau vorschreibt, was er thun und was er reden soll, ist ein deutliches Merkmal der Art der Ergänzer, die dann ja gewöhnlich auch die Ausführung des Befehls nicht mehr erwähnen. Jer soll grosse Steine nehmen und sie „vor den Augen jüdischer Männer" als seiner Zeugen am Eingang des Königshauses in Daphnä verbergen in מֶלֶט בַּמַּלְבֵּן. Was das bedeutet, weiss schon die LXX nicht, die sich mit einem ἐν προθύροις davon macht. Wenn der Text richtig ist, so muss doch wohl מַלְבֵּן einen mit Ziegelsteinen gepflasterten Platz bedeuten; dann ist מֶלֶט wahrscheinlich die Sand- oder Lehmbettung der Pflasterung (nicht Cement, den Jer weder aufbrechen, noch nachher wieder in Ordnung bringen konnte). Aus einer solchen Bettung lassen sich die Ziegelsteine herausheben, wenn sie flach (nicht mit der Kante) aufgelegt sind. Aber ob Jer in Wirklichkeit das Pflaster am Eingang zum Königspalast hätte aufbrechen dürfen? Zur Zeit des Verf.s mag der Palast einsam und verlassen dagestanden haben, aber hatte er zur Zeit Jeremias (2 16) keine Schutzwachen? Das Verstecken der grossen Steine ist sonderbar genug: wenn Jer sie wenigstens noch markiert hätte, um später den Beweis führen zu können, dass er sie dorthin gelegt habe! Der Verf. scheint sich übrigens vorzustellen, dass seine Zeugen den Nebukadrezar an jener Stelle werden sitzen sehen, dass ihre gegenwärtige Angst vor ihm dann vergessen sein wird. In Wirklichkeit hat natürlich nur der Ergänzer vergessen, dass Jeremias Genossen sich vor den Chaldäern fürchten. 10. Die LXX liest wieder einfach יהוה und lässt עַבְדִּי weg (s. 25 9 27 6); ferner liest sie וְשָׂם, was wegen des נָטָה v. 10b besser ist als וְשַׂמְתִּי, endlich טָמַנְתָּ statt טָמַנְתִּי, wo man allerdings in Zweifel sein kann, was am Schlechtesten passt:

die erste Person ist unrichtig, weil nicht Jahwe, sondern Jer die Steine versteckt, die zweite ist unpassend, weil die Rede nicht an Jer, sondern an die Juden gerichtet ist. Wahrscheinlich hat der Verf. die 1. pers. geschrieben, lässt also in konfuser Weise im Hauptsatz Jahwe, im Relativsatz Jer reden; ein solches Durcheinander von Gottes- und Prophetenrede haben wir schon oft beobachtet. שַׁפְרוּר, Qre שַׁפְרִיר ist ganz unbekannt und wird sehr verschieden gedeutet (Scepter, Thronteppich, Gefunkel des Baldachins, Lederdecke des Nachrichters, LXX: τὰ ὅπλα). Also grade an der Stelle, wo Jer die Steine verbirgt, soll Nebukadrezar seinen Sitz aufschlagen, offenbar nicht zur Belagerung, da die Stelle sich in der Stadt befindet, sondern zum Gericht (vgl. zu 39 3), wie **11** zeigt. Lies וּבָא mit Qre und LXX. הִכָּה ist von der Thätigkeit des Strafrichters gebraucht wie z. B. Jes 11 4. Wie man לַמָּוֶת und לַחֶרֶב auseinander halten soll, ist schwer zu sagen, und der Verf. weiss es in seinem unklaren Pathos wohl selber nicht. Er scheint noch jünger zu sein als der Verf. von 15 2. **12.** Das Gericht trifft vor allem die Götter Ägyptens und ihre Tempel. Lies וְהִצִּית nach den umgebenden Verben und der LXX. Götter kann man auch gefangen fortführen vgl. 48 7 Jes 46 2, aber es ist lästig, dass das Suff. von שְׁבָם auf die Götter und das von שְׂרָפָם auf die Tempel bezogen werden muss, daher liest man wohl besser וְשָׁמֵמּוּ: und sie werden wüste stehen. In v. 12ᵇ bedeutet עָטָה wahrscheinlich „umwerfen" (ein Kleidungsstück), dann „herumwerfen", nämlich einen Mantel oder den Schafpelz des Hirten so herumwerfen, dass das Innere nach aussen kommt: wenn es kalt ist, wird die wollige, wenn es warm ist, die kahle Seite am Leibe getragen. Der Sinn ist: er wird in Ägypten das Unterste zu oberst kehren. Die gewöhnlich angenommene Bedeutung: er wird sich in das Land hüllen, passt nicht zum Folgenden, da er doch das Land nicht wie ein Kleid forttragen kann, auch nicht zu dem Vergleich mit dem Hirten, der sich doch nicht anders in sein Kleid hüllt als andere Menschen. **13.** Bethschemesch ist doch wohl Eigenname, das griechische Heliupolis, sonst On, welchen Namen die LXX zur Erklärung beifügt, ägyptisch An, nordöstlich von Memphis; die Mazzeben mögen die Obelisken vor den Tempeln sein sollen. „Das in Ägypten liegt" ist Glosse, die die LXX noch nicht hat. Übrigens sieht v. 13 nach einem jüngeren Zusatz oder wenigstens Nachtrag aus, da in v. 12 ja Nebukadrezar schon die Tempel verbrannt hat und nach Hause gegangen ist. Was den Verf. von v. 13 bewogen hat, Heliupolis noch besonders zu erwähnen, können wir nicht wissen. Vielleicht hat er in dieser Stadt gelebt; im Gau von Heliupolis lebten viele Juden, hier, in der Stadt Leontopolis, baute um 160 a. Chr. Onias IV. einen Jahwetempel, auf den Jes 19 18 hingewiesen wird. Unser ganzes Stück erinnert mehrfach an Jes 19.

Cap. 44 (LXX: 51 1-30).

enthält eine Rede Jeremias an alle Juden in Unter- und Oberägypten, in der ihnen wegen ihres Götzendienstes dasselbe Geschick wie Jerusalem und den Städten Judas angedroht wird v. 1–14. Die Juden und besonders ihre Weiber antworten ihm, dass sie sich bei der Verehrung der Himmelskönigin am Besten stehen v. 15–19. Jer behauptet, grade

wegen des Götzendienstes sei das Land zu Grunde gegangen v. 20–23, und droht dann noch einmal mit völliger Vertilgung; die Besiegung Hophras durch seine Feinde wird das Vorzeichen dazu sein v. 24–30. So wie das Cap. jetzt vorliegt, ist es ein Erzeugnis der Ergänzer, doch blickt besonders in v. 15–19 24–26 28 die alte Quelle durch, deren Darstellung nur durch die Bearbeiter vermehrt und alteriert ist.

1. Wie Jer ein Wort Gottes zu allen Juden in Unter- und Oberägypten reden kann — denn dass mündliche Verhandlung gemeint ist, zeigt die Fortsetzung v. 15ff. —, das verrät der Verf. nicht und hat sich auch ganz gewiss den Kopf nicht darüber zerbrochen; es handelt sich für ihn nur darum, den ägyptischen Juden möglichst viel Böses nachzusagen und anzudrohen. Nicht einmal der Ort des Streitgesprächs wird angegeben; ganz willkürlich schliesst Hitzig aus v. 15, dass es in Oberägypten (wo denn in diesem grossen Lande?) stattgefunden habe. Der Ort ist auch gleichgültig, Jer ist nur das Mundstück des Ergänzers. Möglich ist, dass v. 1ᵇ erst später zugesetzt wurde; wenn nicht, so steht מִצְרַיִם im Sinn von Unterägypten. Hier werden die Städte Migdol im Nordosten an der Grenze gegen Asien, Daphnä und Memphis s. zu 2 16 (Memphis fehlt in der LXX) als Hauptsitze der Juden genannt. Pathros, ägyptisch pa-to-res, Land des Mittags, ist Oberägypten mit der Hauptstadt Theben. Die Juden sind zu der Zeit des Verf.s schon durch ganz Ägypten verbreitet, schwerlich schon zur Zeit Jeremias. **2.** Die LXX lässt Zebaoth und das כָּל־ vor עָרֵי in v. 2ᵃ, הַיּוֹם הַזֶּה in v. 2ᵇ aus. Von **3** an schwimmt der Verf. in den hundertmal gehörten Redensarten. Der Untergang Judas ist durch den Götzendienst verursacht, eine Thatsache, von der Jer und Baruch nichts wissen. Streiche לַעֲבֹד, das in der LXX fehlt und den Accus. hinter sich haben würde, wenn es echt wäre. Die Aufzählung am Schluss: sie, ihr und eure Väter, fanden wir oft bei den Ergänzern (vgl. besonders 19 4), doch fehlt sie hier in der LXX, die יְדַעְתֶּם statt יְדָעוּם liest. **4.** Lies עֲלֵיהֶם wegen v. 3 und 5. כָּל־ vor עֲבָדַי fehlt in der LXX wie 25 4 35 15, während sie es z. B. 7 25 hatte. Zu הַשְׁכֵּים mit überflüssigem ׳ s. Ges.-Kautzsch[26] § 53 k. Der kultische Ausdruck Greuel für den Götzendienst wie 32 35. **5.** Immer dieselbe Fortsetzung vgl. 7 26 25 4 (26 5 32 33 35 15). **6** vgl. 42 18 7 20. Die „Städte Judas und die Gassen Jerusalems“ wie 11 6 u. s. w. Vor לְשַׁמָּה ist ja wohl mit der LXX ein וְ einzusetzen. Zu dem כַּיּוֹם הַזֶּה s. zu 11 5. Nach dieser allgemeinen Einleitung, in der nicht ein neues Wort, geschweige ein neuer Gedanke zu lesen war, wendet sich Pseudojeremia **7** endlich zu den ägyptischen Juden. Die sind natürlich nicht besser, als die Leute in den Städten Judas und den Gassen Jerusalems. „Warum thut ihr euch selber (lies עַל statt אֶל) grossen Schaden“ — die Frömmigkeit bringt doch mehr Vorteil: das bekannte eudämonistische Leitmotiv der populären Lehrschriften. Merkwürdig, dass die Väter immer so thöricht gewesen sind! Die Ausdrücke stammen zum Teil aus der alten Quelle (26 19), zum Teil von Jer selber, aber welch anderen Eindruck macht der Totengesang des Propheten 9 20! Wer den hörte, dem mussten ja die Schauer über den Rücken laufen, aber gegen die Theorien und Predigten Pseudojeremias mussten sich selbst die weichsten Seelen allmählich abhärten. Die mitfühlenden Abschreiber hingegen haben ihrer Begeisterung durch Verlängerung des Gottesnamens Ausdruck gegeben

(die LXX hat nur צְבָאוֹת ״). 8 wiederholt nur schon Gesagtes und früher so oft Gesagtes. „Im Lande Ägypten u. s. w.“ soll nach Hitzig hinzugesetzt sein, weil man dort ägyptische Götter verehrt habe, aber davon steht nirgends ein Wort. Die anderen Götter sind, weil dieselbe Phrase auch überall in den pseudojer. Reden in Jerusalem vorkommt, dieselben, die in Juda verehrt sind — nach der Phantasie der Ergänzer, denen es übrigens ja gar nicht in den Gedanken kommt, dass sie dieser ägyptischen Scene eigentlich auch eine ägyptische Staffage geben sollten. הַכְרִית לָכֶם ist ein durch v. 7 veranlasster Schreibfehler für הַכְרִיתְכֶם. Der Schluss wie 26 6 u. s. w. 9. Für das erste נָשָׁיו ist nach der LXX שָׂרָיו zu schreiben. Dagegen könnte וְאֵת רָעֹתֵיכֶם in der LXX durch Versehen ausgefallen sein und „eure und euerer Weiber Missethaten“ sich auf 7 17f. beziehen sollen, wenn nicht wahrscheinlicher wäre, dass beides zusammen im ursprünglichen Text gefehlt hat und dass die zweite Hälfte von v. 9a in die LXX erst nachträglich eingesetzt ist, da die Pesch. sie noch nicht hat; thatsächlich passt auch die Bosheit der Zuhörer, die ja noch gegenwärtig geübt wird, nicht zu der Frage: habt ihr sie vergessen? Giesebrecht hat daher diesen Zusatz mit Recht ausgeschieden. Der Verf. lässt in aller Naivität den Jer hier so reden, als ob seine Zuhörer die Reden gelesen hätten, die die Ergänzer ihm in den Mund zu legen lieben. **10**. Schreibe nach der LXX אֲבוֹתֵיכֶם und streiche לִפְנֵיכֶם. „Bis zu diesem Tage“ passt eigentlich nicht, da die Getadelten nicht mehr sind. דֻּכָּא im übertragenen Sinne: zerknirscht sein, kommt in der moralisch-religiösen Bedeutung, die es hier hat, wohl zuerst bei Tritojesaia vor (Jes 57 15 vgl. Ps 34 19 51 19). Das Sündengefühl ist in der späteren Zeit ein wesentliches Stück der Frömmigkeit. Aus den deuteronomischen Wendungen, die hier und überhaupt so oft in den Reden Pseudojeremias auftreten, ist nicht etwa zu schliessen, dass diese Reden noch der eigentlich deuteronomischen Periode (bis auf Esra) angehören müssen; sie beweisen nur, dass für die erbauliche populäre Schriftstellerei das Deuteronomium und das von ihm abhängige Schrifttum ungleich mehr Anregung und Ausbeute lieferte, als der mehr trockene und technische Priesterkodex. In **11 12**, wo der Verf. endlich bei seinem לָכֵן angelangt ist, weist der MT starke Vermehrungen des ursprünglichen Wortlautes auf; die LXX hat nur Folgendes: ***Darum so spricht Jahwe: siehe, ich richte mein Augenmerk darauf, auszurotten den ganzen Rest in Ägypten, und sie werden fallen durch Schwert und Hunger und umkommen vom Kleinen bis zum Grossen und verfallen der Schmach und dem Untergang und dem Fluch.*** Dieser Text unterscheidet sich vom hebräischen ausser durch die Weglassung unnötiger Ausfüllungen und Wiederholungen besonders dadurch, dass er erstens nicht ganz Juda, sondern nur die ägyptischen Juden mit Ausrottung bedroht und dass er zweitens die ägypt. Juden nicht auf die paar Leute beschränkt, die mit Jochanan nach Ägypten ausgewandert sind, im Einklang mit v. 1 13; sein Mehr besteht nur in drei וְ (vor יִפְּלוּ, בָּרָעָב und יִתַּמּוּ), die auch ohne die LXX in den MT eingesetzt werden müssten. Im MT sind die ersten Wörter in v. 12 eine (im Allgemeinen richtige) Korrektur zu den letzten von v. 11, die jedoch nachher durch Abänderung von לְהַכְרִית in לָקַחְתִּי verballhornt wurde; der Relativsatz

von v. 12 von אֲשֶׁר bis שָׁם ist eine ganz verfehlte Glosse, deren Eindringen die Einsetzung von וְתַמּוּ כֹּל veranlasste, der Satz aber: „durch Schwert und Hunger werden sie sterben" eine Variante zu den entsprechenden vorhergehenden Wörtern; mit dem Schlusssatz von v. 12 endlich verfuhr der Abschreiber nach Wohlgefallen. Die Drohung ist dieselbe wie die von 24 8 9, soweit die letztere sich auf die ägyptischen Juden bezieht; aus Cap. 24 erfährt man auch, welche Juden erhalten bleiben sollen: die gesetzestreue erste babylonische Gola. Der folgende Satz **13** ist eigentlich nach v. 11 12 nicht mehr nötig. In der LXX fehlt wieder die Pest. **14.** הַבָּאִים לָגוּר־שָׁם verrät sich schon durch das שָׁם als Einsatz, die LXX hat blos הַגָּרִים. Streiche nach der LXX das ו vor לָשׁוּב, ferner לְשֶׁבֶת, das Variante zum vorhergehenden Wort ist. Der Schlusssatz: „denn es werden dorthin nur Flüchtlinge zurückkehren" steht im Widerspruch mit dem Anfangssatz: es wird keine Flüchtlinge geben, kann also nicht ursprünglich sein.

Während in v. 1–14 kein Wort auf die alte Biographie hinweist, steckt in v. 15–19 augenscheinlich das, was Baruch zur Sache berichtet und was den Anlass zur Abfassung des ganzen Cap.s geliefert hat. Was der Antwort der Weiber, die hier erzählt wird, bei Baruch vorherging, wird man aus 7 18 entnehmen dürfen: die Weiber rüsteten der Himmelskönigin ein Fest, die Kinder und Männer mussten ihnen Handlangerdienste leisten; als das Fest gefeiert werden sollte, trat Jer dem entgegen. Alles dies ist durch die Predigt des Ergänzers hinweggeschwemmt worden; auch wenn man zu dessen Gunsten annehmen will, dass er selber das Weggelassene nach Cap. 7 verpflanzt, also nicht einfach weggewischt hat, so bleibt doch die Thatsache, dass er v. 1–14 als eine genügende oder vielmehr als die bessere Vorbereitung für v. 15–19 angesehen hat, bestehen als ein Denkmal einer ausserordentlichen schriftstellerischen Unfähigkeit, als ein Beweis dafür, dass diese späteren Theologen allgemeine, hundertmal wiederholte Phrasen für wichtiger halten als die wirkliche Geschichte, die sie hätten überliefern können und sollen. Gerade so wie mit Baruchs Buch haben sie es, besonders in den Königsbüchern, mit anderen noch wichtigeren alten Quellen gemacht; ihnen haben wir es zwar zu verdanken, dass überhaupt etwas von dem israelitisch-jüdischen Schrifttum auf uns gekommen ist, aber auch, dass es in so unbefriedigender Verfassung auf uns gekommen ist. Übrigens ist v. 15–19 überarbeitet und zwar in ungeschickter Weise. Denn nach v. 15 sollen Männer und Weiber sprechen, nach v. 19 aber sprechen klar genug nur die Weiber; wenn nach dem jetzigen Text die Männer v. 16–18 sagen: wir haben der Himmelskönigin geopfert, wie können dann v. 19 die Weiber beteuern, dass sie nicht ohne ihre Männer jener Gottheit geopfert haben? Einsetzung eines Einleitungssatzes vor v. 19: „und die Weiber sprachen" macht ja doch die Sache um nichts besser. Der Fehler steckt nicht in einem Ausfall vor v. 19, sondern in den Zusätzen von

15. Dass v. 15b zu streichen ist, hat schon STADE bemerkt. Aber in v. 15a sind auch die Männer herauszuthun und ist ausserdem das קָהָל, das besten Falls ein müssiger Zusatz wäre, in קוֹל zu verwandeln; der ursprüngliche Text des Baruch lautete nach meiner Meinung: *Da antworteten dem Jer alle Weiber, die dabei standen, mit lauter Stimme also.* Es sind nicht alle Weiber der Juden in Unter- und Oberägypten, sondern nur die Weiber des Volkshaufens, mit dem Jer nach Ägypten gekommen ist und den er dabei überrascht hat, wie er der Himmelskönigin ein solennes Fest feiern wollte. Die Weiber erheben ein grosses Geschrei, wie der Jahweprophet ihnen in den Weg tritt. In **16** ist trotz dem vorher Bemerkten nicht gerade nötig, שֹׁמְעִים in שְׁמֻעוֹת zu ver-

wandeln, denn die Weiber sprechen natürlich für die Gesamtheit und ziehen die Männer, die teils verlegen, teils schmunzelnd zugehört haben werden, nolentes volentes mit herein. Energisch schreien sie: was du da redest, das ist uns einerlei, **17** *wir wollen ganz entschieden thun, was wir beschlossen haben, nämlich der Himmelskönigin zu räuchern* u. s. w. Zur Sache s. zu 7 17 ff. Das eigentümliche וְהַסֵּיךְ, für das man hier וְלַסֵּךְ schreiben möchte, stellt sich überall ein, wo dieser Gegenstand behandelt wird vgl. 7 18 19 13 44 18 19ᵇ (dagegen v. 19ᵃ 25 mit לְ). Von dem, was v. 17 zwischen dem Segolta und dem Atnach steht, gehört dem Baruch nur כַּאֲשֶׁר עָשִׂינוּ mit dem Subj. expl. „wir und unsere Väter“ an, das übrige ist die stehende Phrase der Ergänzer und hier ganz unpassend, weil jener Kult weder von den Königen, noch in den Gassen Jerusalems betrieben sein wird (s. zu 7 18) und weil es jenes Sätzchen viel zu weit von seiner Fortsetzung trennt: *wie wir gethan haben, wir und unsere Väter, und wobei wir satt Brot hatten und wohlauf waren und kein Unglück kannten.* Natürlich meinen die Weiber nicht die Zeit „vor der deuteronomischen Reform“, sondern ebenso gut und erst recht die 30—40 Jahre darauf, da doch nicht „alle Weiber, die dabei standen“, vermutlich die meisten Weiber der Kolonie, uralte Damen gewesen sein werden. Daran kann auch die Bemerkung **18** nichts ändern: *Aber seitdem wir aufhörten, der Himmelskönigin zu opfern* (die Libationen fehlen in der LXX), *hatten wir Mangel an allem und kamen durch Schwert und Hunger um.* Das kann nur besagen, dass in der letzten Zeit der Dienst der Göttin vernachlässigt worden sei; wahrscheinlich hat der Beschluss, von Babel abzufallen, die Führer der Judäer veranlasst, in Religion und Kult etwas rigorösere Aufsicht zu üben, um es mit Jahwe, dem Gott der Schlachten, nicht zu verderben; eine andere durch den Krieg veranlasste Massregel, der man ein patriotisch-humanes Air zu geben gewusst hatte, haben wir 34 8 ff. kennen gelernt. Die Weiber waren wohl schon damals über die Unterdrückung des ihnen lieben Afterkults unzufrieden gewesen, hatten sich aber fügen müssen; jetzt wollen sie sich schadlos halten und triumphieren obendrein damit, dass sie eigentlich damals (wie immer) Recht gehabt haben: als wir die Himmelskönigin verehrten, ging es gut, seitdem wir das aufgaben, ging es schlecht, folglich hängt von der Göttin Glück und Unglück ab. Gegen diese Logik konnte von den gewöhnlichen Anhängern des Jahwekults im Grunde nichts eingewandt werden, denn sie argumentieren genau so: wer Jahwe dient, ist glücklich, wer ihn verlässt, wird unglücklich; sämtliche Ergänzer im Buch Jeremia, die mit so grossem Selbstgefühl predigen, werden von diesen Weibern geschlagen. Die letzteren verwerfen übrigens den Jahwedienst nicht, Jahwe mochte dem Staat und dem Krieg vorstehen, Politik und Justiz beaufsichtigen, aber den häuslichen Dingen, dem, was Weiber interessiert, stand er fern. Wie die Bauern Hoseas (Hos 2) den Acker- und Flurgöttern bessere Kenntnisse und Fähigkeiten in dem, was der Bauer nötig hat, zutrauen als dem fernen grossen Jahwe, werden meistens die Weiber in ihren Angelegenheiten sich lieber an die Gottheiten gehalten haben, die der Geburt vorstehen, den Kohlgarten beschützen, bei Masern und Scharlach nützlich sind und denen man Feste mit Kuchen und Wein ver-

anstalten kann. Die Göttin des Himmels freilich kann noch mehr, sie hätte auch gegen das Schwert schützen können. **19.** Die Männer, die solche resolute Weiber hatten, machten wohl oder übel mit: . . . . ***haben wir ohne unsere Männer ihr Kuchen gebacken*** u. s. w.? In 7 18 wird ja geschildert, wie die Männer Handdienste leisten müssen — überhaupt . . .! In v. 19 wird nun wohl das Fem. מְקַטְּרוֹת geschrieben werden müssen. לְהַעֲצִבָה (mit Mappiq zu schreiben), „um sie abzuformen“, wie bei uns Fros Eber oder das Sonnenrad in Teig nachgebildet wird, fehlt in der LXX, wird also wohl zugesetzt sein, aber von einem, der mit der Sache bekannt war.

Was soll nun der Prophet solch schlagfertigen Weibern antworten, wenn sie mit grossem Geschrei auf ihn eindringen? Soll er ihnen den Unterschied zwischen einem Jahwe und einer Himmelskönigin begrifflich auseinandersetzen? Man hätte es ihm nicht verübeln können, wenn er das Feld geräumt hätte. Aber die Männer waren dabei, und er scheint geantwortet zu haben. Ja, es werden sogar zwei Antworten mitgeteilt. Die erste aber, v. 20–23, fällt recht kläglich aus, denn sie wiederholt nur im schlechtesten Ergänzerstil das, was schon v. 2–14 gesagt war, die andere v. 24 ff. enthält einen sachlichen und echten Kern, der aber freilich unter den Phrasen des Bearbeiters beinahe begraben wird.

20. Der Eingang der ersten Antwort kann ebenso gut wie der andere (v. 24) von Baruch herrühren, nur ist das zweite „zu allem Volk“ zu streichen und הָעֲנוֹת zu lesen, ferner אֶל für עַל. **21.** קַטֵּר, das Opfern, wäre ebenso seltsam wie das הַדִּבֵּר 5 13, lies mit Giesebrecht קְטֹרֶת und in v. 21b אֹתָהּ. Die Redensart am Schluss עָלָה עַל־לֵב erinnert an 3 16. Eine Zeitlang hat Jahwe an die Opferungen in den Gassen Jerusalems u. s. w. nicht gedacht, dann sind sie ihm wieder eingefallen! Die Angabe der Örtlichkeiten, wo geopfert wurde, genügt dem Autor, nach dessen Meinung nur am Zionstempel wirkliche Jahweopfer dargebracht werden können, als Beweis für den Götzendienst, ohne dass die fremden Götter genannt werden (Hieronymus setzt freilich v. 23 ein idolis hinzu, und Giesebrecht, für den der Kirchenvater unter den „Zeugen“ des Textes zu figurieren pflegt, sagt dazu ganz ernsthaft: „wohl ursprünglich“). **22.** Jahwe konnte es nicht länger ertragen wegen der Greuel (lies das zweite Mal וּמִפְּנֵי nach der LXX) u. s. w.: die Anspielung auf Jes 1 13 ist sq deutlich, dass diese Stelle als eine Probe der Schriftgelehrtenexegese gelten kann, die den Jesaia total missversteht. Wegen der fremden Kulte kam das gegenwärtige Unheil. Einfach eine Behauptung gegen die andere, mit einem naiven הֲלֹא eingeführt, aber ganz ohne Beweis gelassen. „Ohne Bewohner“ fehlt in der LXX. Und nun geht es **23** in dem gewohnten Schlendrian weiter, immer ein Nebensatz an den anderen gehängt, zuletzt ein notdürftiger Abschluss mit עַל־כֵּן. Auf ein solch seichtes Gerede brauchten in der That selbst die Weiber nicht zu hören. קָרָאת (falsch mit א geschrieben) ist ein Archaismus, der die Rede feierlicher und würdevoller machen soll; es ist eine alte Erfahrung, dass die hohlsten Köpfe am meisten auf Würde halten. כַּיּוֹם הַזֶּה fehlt in der LXX. Die zweite Antwort ist im Allgemeinen besser und hat jedenfalls einiges aus der alten Quelle bewahrt. Jer wendet sich **24** an „das ganze Volk und alle Weiber“, thatsächlich wie v. 25 zeigt, an die Weiber, sodass schon deshalb der Vokativ „ganz Juda, das in Ägypten ist“

verdächtig ist; er fehlt denn auch in der LXX und ist zu streichen; Jer hat es nur mit den Auswanderern zu thun. In der LXX fehlt auch das כָּל־ vor הָעָם. Dieselbe Hand, die hier die Phantasie einer allgemeinen Synode der ägyptischen Juden durchführen wollte, wird auch in **25** den Anfang der Rede Jeremias alteriert haben. In der LXX beginnt Jer: *ihr Weiber, ihr spracht es aus mit euerem Munde* u. s. w.; so hat Baruch offenbar wirklich geschrieben. Im MT ist dagegen אַתֵּן in אַתֶּם und הַנָּשִׁים in וּנְשֵׁיכֶם verwandelt, obgleich das Femin. תְּדַבֵּרְנָה davor hätte warnen sollen. Ebenso ist das ursprüngliche Fem. מִלֵּאתֶן zum Maskul. gemacht (während die maskul. Suffixe in בְּפִיכֶם u. s. w. auch sonst wohl für die weiblichen vorkommen s. Ges.-Kautzsch[26] § 135 o und die Fussnote 2). Der Vordersatz v. 25[a] liefert uns also zu v. 17 und 17 18 noch die Notiz, dass das Fest in Folge eines Gelübdes der Weiber gefeiert werden sollte; vermutlich war das Gelübde gelobt für den Fall, dass man die Fährnisse der Reise glücklich überwinden und in Ägypten gute Unterkunft finden werde. „Mund“ und „Hand“ bilden nicht etwa einen rhetorisch spielenden Gegensatz, sondern gehören zur technischen Sprache der Gelübde, wie auch das אֲשֶׁר־יָצָא מִפִּינוּ v. 17 vgl. zu Ps 66 13 f.; der „Mund“, das gesprochene Wort, bedeutet (im Gegensatz zum blossen Denken und Vorhaben), dass man sich formell, vor den Ohren der Gottheit, verbindlich gemacht hat; die „Hand“ zeigt nachher der Gottheit, dass man sich der Verbindlichkeit korrekt entledigt. Der Nachsatz v. 25[b]: haltet euer Gelübde nur ja aufrecht u. s. w. (הָקִים wieder mit inkorrektem י), ist natürlich ironisch gemeint. Die überflüssige Wiederholung des Objekts findet sich nur im MT. Während man v. 24 f. der alten Quelle zuzuweisen hat, schliesst sich **26** so schlecht an, dass sein ursprünglicher Wortlaut jedenfalls vom Bearbeiter stark abgeändert und vermehrt sein muss. Wahrscheinlich fuhr Jer ironisch fort: „und es werde Jahwes Name künftig nicht mehr in dem Munde eines ägyptischen Juden gesprochen in dem Schwur: so wahr Jahwe lebt“, d. h. lasst nur die Jahwereligion künftig ganz bei Seite! Hier wird eine Drohung daraus gemacht, Jahwe schwört bei seinem grossen Namen, dass dieser Name künftig nicht mehr in Ägypten erklingen soll (die LXX lässt נִקְרָא weg und liest לֵאמֹר statt אֹמֵר). In **27** erklärt der Bearbeiter, wie das gemeint ist: Jahwe will die ägyptischen Juden sämtlich ausrotten. Die LXX hat am Anfang ein כִּי, das ursprünglich sein wird. שֹׁקֵד wie 1 12 vgl. 31 28. „Zum Bösen und nicht zum Guten“ wie 21 10. **28.** Die erste Vershälfte steht in Widerspruch mit v. 14[a] und wird von derselben Hand eingesetzt sein, die den Schlusssatz in v. 14 zusetzte. „Vom Lande Ägypten“ fehlt in der LXX und ist eine unnötige Verdeutlichung. Die zweite Vershälfte scheint aus der alten Quelle zu stammen: *Und der ganze Rest Judas wird erkennen, wessen Wort sich bestätigt* („von mir oder von ihnen“ fehlt in der LXX), ob Jahwe oder die Himmelskönigin über das Geschick entscheidet. Jer beruft sich hier auf die Zukunft wie in 28 9. Die spätere Zeit hat bewiesen, dass die Jahwereligion doch stärker war, als die superstitiösen Beimischungen; sie hat den Kult der Himmelskönigin, wenn nicht vernichtet, so doch am Boden gehalten. In **29. 30** wird noch ein Zeichen dafür gegeben, dass die Vorhersagung von der

Ausrottung der ägyptischen Juden in Erfüllung gehen werde: der Pharao Hophra wird seinen Feinden ebenso in die Hände fallen, wie der König Zedekia in die Hand seines Feindes Nebukadrezar gefallen ist; wenn diese Weissagung sich erfüllt, werden die Juden glauben müssen, dass auch die Drohungen gegen sie in Erfüllung gehen werden. Der Verf. scheint die Feinde des Hophra nicht mit Nebukadrezar zu identificieren, also besser unterrichtet zu sein, als JOSEPHUS (s. Antiqu. X 9 7). Hophra (LXX Οὐαφρῆ, ägypt. Uhabra, Herodot Apries) regierte sehr glücklich, wurde aber um rund 570 a. Chr. nach einer unglücklichen Schlacht gegen die Libyer durch Amasis entthront, seinen Feinden ausgeliefert und von diesen getötet (Herodot II 169). Baruch kann sein Ende erlebt haben, hat aber schwerlich diese Weissagung seinem Meister in den Mund gelegt. Die beiden Verse gehen davon aus, dass Jer den ägyptischen Juden den Untergang verkündige; dass Jer das wirklich gethan habe, ist sehr zweifelhaft; der Stil ist der der Ergänzer. In v. 29 scheint der griechische Übersetzer versehentlich von dem ersten עֲלֵיכֶם gleich auf das zweite übergesprungen zu sein.

Cap. 45 (LXX: 51 31–35)

enthält eine Trostrede des Jer an Baruch, die so eigenartig ist, dass man sie dem Buch Baruchs nicht absprechen darf. E. REUSS hält das Cap. für unecht und wendet ein, die Rede könne gar nicht als Trostrede betrachtet werden; wenn eine schreckliche Katastrophe die Welt bedrohe, könne doch ein Einzelner nicht verlangen, verschont zu bleiben. Der Einwand ist mir nicht recht verständlich. Baruch ist ja wirklich verschont geblieben, und wo sagt denn Jer und wie **kann** er überhaupt sagen, dass kein Mensch mit dem Leben davon kommen soll? SCHWALLY tadelt mit Recht die Schwerfälligkeit der Komposition, aber diese verschwindet nach der Ausscheidung der fremden Bestandteile, die bereits von GIESEBRECHT vollzogen ist. Die Überschrift

1 behauptet, dass Jer die folgenden Worte an Baruch Sohn Nerijas gerichtet habe, „als er diese Worte zu Papier brachte nach dem Diktat Jeremias im 4. Jahr Jojakims“ u. s. w. Wäre der ganze Vers echt, so müssten „diese Worte“ den Inhalt der ersten von Baruch geschriebenen, später von Jojakim verbrannten Rolle bedeuten 36 1 ff. Dann müsste aber Cap. 45 ursprünglich hinter 36 4 gestanden haben, da sonst der Ausdruck הָאֵלֶּה unverständlich wäre. Aber zunächst ist nicht wahrscheinlich, dass Cap. 36 etwas derartiges enthalten hat. Sodann wird der Inhalt des Capitels bei jener Ansetzung geradezu rätselhaft. Den Kummer und Schmerz, über den Baruch klagt, beschwichtigt Jer mit der Zusicherung, dass er, wohin er auch kommen möge, das Leben retten werde: wie stimmt das zu dem 4. Jahr Jojakims und zu der 36 3 ausgesprochenen Hoffnung, dass sich vielleicht die Judäer bekehren und Jahwe ihnen verzeihen kann? Wenn aber vielleicht damals Baruch von persönlichen Unglücksschlägen getroffen war, warum wird das nicht erwähnt? Wenn noch das Cap. in das 5. Jahr Jojakims verlegt wäre, als Baruch sich mit Jer verbergen musste und für sein Leben fürchten konnte! Gleichwohl möchte ich nicht mit GIESEBRECHT die ganze zweite Vershälfte streichen, weil ich nicht wüsste, wie ich deren Einsetzung erklären sollte; ich behalte den Infinitivsatz: „als er diese Worte zu Papier brachte“ bei, beziehe aber „diese Worte“ auf

die vorhergehenden Capp., also auf das eigene Buch des Baruch, dessen Nachschrift Cap. 45 ist. Wann das Buch Baruchs geschrieben ist, das wissen wir nicht genauer; sollte jene meine Vermutung richtig sein, dann hat Baruch wohl bald nach der Übersiedelung nach Ägypten zu schreiben begonnen; daraus würde sich auch erklären, dass seine Erzählung mit Cap. 44 abbricht und, wie es scheint, nicht einmal das Ende des Propheten mehr berichtet hat. Der Ergänzer aber hat „diese Worte" 45 1 einfach mit den „Worten" 36 1 ff. kombiniert, sie also für Jeremias Worte genommen und ohne viel Nachdenken die Zeitbestimmung in 36 1 acceptiert. Man darf nicht etwa auch noch den Ausdruck „aus dem Munde Jeremias" für Baruch festhalten, denn z. B. Cap. 36 und auch unser Cap. machen durchaus nicht den Eindruck, dass sie von Jer diktiert sind, sondern sind gewiss von Baruch selber verfasst. **2.** Die LXX hat blos den Namen Jahwe. **3.** Die LXX hat am Anfang ein כִּי, das in der Gestalt von ךְ hinter dem vorhergehenden ברוך wohl ausfallen konnte. Zwischen v. 3 und v. 4 ist nicht alles in Ordnung: in v. 3 redet Jahwe (oder Jeremia) den Baruch, in v. 4 Jahwe den Jeremia an und befiehlt ihm, den Baruch anzureden. Man muss daher entweder mit Giesebrecht in v. 4 die ersten Worte („so sprich zu ihm") streichen oder in v. 3 das אָמַרְתָּ in אָמַר oder 'אָמַר ב verwandeln; das letztere ist wohl einfacher, passt auch zu dem עָלֶיךָ v. 2: *Weil Baruch gesagt hat* u. s. w. (sollst du so zu ihm sagen v. 4). Was nun als Baruchs Äusserung angeführt wird, ist ein regelrechtes dreihebiges Tetrastich: *O weh mir doch, dass hinzufügt Jahwe Kummer zu meinem Schmerz, Matt bin ich durch mein Stöhnen Und Ruhe finde ich nicht.* Es scheint also, dass ein Gedicht, in dem Baruch seiner gedrückten Stimmung Luft machte, dem Propheten vor Augen kam und ihn veranlasste, Jahwe um Aufschluss über das künftige Geschick seines treuen Leidensgefährten zu bitten. Mit seinem „Schmerz" meint Baruch wohl dasselbe, was Jer meint, wenn er von seinen Schmerzen und Wunden spricht, den Schmerz um das Schicksal des Volkes; der Kummer aber muss, nach Jeremias Antwort zu urteilen, mit den persönlichen Leiden und Sorgen Baruchs zu thun haben. Es war für ihn, der nicht mehr so sehr jung gewesen sein kann (vor ca. 20 Jahren hatte er Jer im Tempel vertreten Cap. 36), der als סֹפֵר in Ägypten wohl nicht leicht Verdienst fand, die Zukunft dunkel genug, dazu hatte ihm wenigstens einmal (s. 43 3) die jüdische Kolonie ihre Abneigung deutlich ausgesprochen. Jer war wohl in keiner viel besseren Lage, denn von seinem Vermögen hat er schwerlich viel nach Ägypten mitnehmen können, aber er wurde aufrecht erhalten durch seinen unmittelbaren Verkehr mit Jahwe und durch die Pflicht, der Berater seines Volkes zu sein, ausserdem war er daran gewöhnt, zu leiden und Selbstverleugnung zu üben. Die LXX liest im ersten Stichos אוי לי אוי לי. Jahwes Eröffnung **4. 5** lautet: *Sage zu ihm* (כֹּה fehlt in der LXX): *so spricht Jahwe: siehe, was ich gebaut habe, zerstöre ich, und was ich gepflanzt habe, reisse ich aus — und du könntest Grosses für dich begehren? begehre es nicht! denn siehe, ich bringe Unheil über alles Fleisch, spricht Jahwe, doch gebe ich dir dein Leben zur Beute aller Orten, wohin du gehn magst.* Eine glückliche Zukunft kann ihm Jer nicht gewährleisten, ja die darf und wird

Baruch selbst nicht begehren, wenn Jahwe doch alles, was er geschaffen hat. zerstören, wenn er sein ganzes Volk verderben muss. Was für eine Trauer liegt in diesen Worten! Besonders spricht für die Echtheit dieses Stückes, dass dem Baruch kein Lob für seine Aufopferung und Treue zu teil wird; man merkt ja aber doch aus den Worten die Zuneigung heraus, die Jer für den biederen Mann hat. Und über die schlimmste Sorge wird er doch hinweggehoben, er wird zwar sein Leben nur wie im Kampf eine Beute, nur durch Kampf und mit allerlei Not und Gefahr, davontragen (nachgeahmt in 21 9 38 2 39 18), aber Jahwe wird mit ihm sein, wo er sich künftig aufhalten mag. Der Schluss von v. 4, der in der LXX fehlt und kaum zu übersetzen ist, dürfte eine verkürzte Randbemerkung sein: die ganze Erde verheere ich (?ה' א' = הֹרֵם אֲנִי); aber Jer spricht nur vom Jahwevolk, auch כָּל־בָּשָׂר meint nicht alle Menschen, sondern alle Israeliten, „jedermann“ vgl. Jes 66 23.

Damit ist zu Ende, was den Bearbeitern aus Baruchs Leben des Jer mitzuteilen beliebt hat. Es ist nicht wahrscheinlich, dass sie uns alles, was Baruch geschrieben hat, überliefert haben, doch ist wohl möglich, dass sie einen Bericht über das Lebensende des Propheten nicht vorfanden. Man hat gemeint, dass sie die Ermordung Jeremias durch seine Volksgenossen, von der spätere Sagen zu reden wissen, verschwiegen haben, um ihre Volksgenossen nicht an den Pranger zu stellen. Ich glaube umgekehrt, dass, wenn Baruch dergleichen erzählt hätte, das am Allerwenigsten verschwiegen worden wäre. Denn die Ergänzer wissen ja die Verderbtheit der ägyptischen Juden gar nicht schwarz genug zu malen und hätten eine solche Geschichte besser als alles andere als Beweis dafür gebrauchen können. Allzu viel kann man freilich auf einen solchen Schluss nicht geben. Man sieht ja deutlich, dass mehrere Ergänzer am Buch Jeremia und dazu planlos gearbeitet haben und dass keiner die Verpflichtung fühlte, das Buch abzurunden und alles, was mit Jer in Beziehung stand, aufzunehmen; man darf auch nicht vergessen, dass zu der Zeit, wo die Ergänzer arbeiteten, das Buch Baruchs noch existierte und von dem, der sich mehr für das Geschichtliche interessierte, für sich gelesen werden konnte. Die Bearbeiter hatten bei der Aufnahme der Stücke aus Baruchs Buch nicht die Absicht der Geschichtsschreibung, sie wollten ihre Zeitgenossen belehren, warnen, erbauen und ihnen einen Jeremia liefern, der zwar mit dem geschichtlichen Jer herzlich wenig gemein hat, aber auf die Juden der späteren Jahrhh. Eindruck machen konnte. Wir müssen ihnen noch dankbar sein, dass sie grosse Stücke aus Baruchs Buch mitgeteilt haben.

Cap. 46–51

enthalten zehn Orakel gegen neun verschiedene Heidenvölker. Sie bilden ein Büchlein für sich, das jünger ist als das Stück 25 15 ff. Die Zusammenstellung des Büchleins mag veranlasst sein durch Hesekiels Weissagungen wider die fremden Völker (Hes 25—32), die auch zur Bereicherung von Amos Gedicht wider Damaskus, Philistäa, Ammon, Moab und Israel mit den Drohungen wider Tyrus, Edom und Juda geführt und den Cyklus „jesaianischer“ Drohreden Jes 13—23 beeinflusst zu haben scheinen. Die LXX hat Cap. 46—51 hinter 25 13 eingeschaltet, manche Exegeten möchten sie hinter Cap. 25 setzen. Aber über die Stelle, die sie im Jeremiabuch haben sollten, sich den Kopf zu zerbrechen, hätte nur dann einen Sinn, wenn dies Buch im Übrigen gut und vernünftig disponiert wäre. Das Büchlein macht selber noch durchaus den Eindruck des Unfertigen. Einige Orakel haben geschichtliche Überschriften, andere nicht, und ihre Reihenfolge in der LXX weicht von der im MT ganz und gar ab. Im MT ist es die folgende: Orakel 1 und 2 bedroht Ägypten, 3 Philistäa, 4 Moab, 5 Ammon, 6 Elam, 7 Damaskus, 8 Kedar, 9 Elam, 10 Babel. In der LXX finden wir nach diesen Nummern folgende Reihe: 9, 1, 2,

10, 3, 6, 5, 8, 7, 4. Sachliche, formale, historische Gesichtspunkte habe ich weder für die eine noch für die andere Anordnung entdecken können. Höchstens liesse sich vermuten, dass die Reihenfolge im MT durch die Rücksicht auf 25 19–26 beeinflusst sein möchte. Ist das richtig, so hat eher die Reihenfolge der LXX Anspruch darauf, als älter zu gelten. Sie mag einfach die Zeitfolge der Abfassung der einzelnen Orakel abspiegeln, sodass das Orakel wider Elam das erste, das wider Moab das letzte wäre. Dass keines von diesen Orakeln dem Jer angehört, ist schon mehrfach, besonders von Schwally (ZATW 1888 177 ff.), nachgewiesen; nach meiner Meinung gehören sie zu den jüngsten Erzeugnissen der Schriftgelehrsamkeit im Jeremiabuch. Sie sind auch viel mehr reines Produkt der Kunst und Gelehrsamkeit als die meisten Ergänzungen zu Jeremias Gedichten oder Baruchs Biographie. Die Überschrift

46 1 (in der LXX fehlend) zeigt dieselbe sonderbare Wortstellung wie 14 1 47 1 49 34 (nirgends so in der LXX); auch hier wird anzunehmen sein, dass 'דְּבַר־י ursprünglich über der Zeile stand und nur durch die Unachtsamkeit der Abschreiber in die Zeile hinabsank. Der Ausdruck „die Völker" genügt dem Verf. als Bezeichnung der nichtjüdischen Völker; es sind eben die Heiden.

Cap. 46 (LXX: Cap. 26).

Das Cap. ist auch in der LXX in zwei Orakel über Ägypten zerteilt, die beide eine historische Überschrift tragen. Das erste, 46 2–12, soll ergangen sein zu der Zeit, als Pharao Necho von Nebukadrezar bei Karchemisch besiegt wurde, das zweite, v. 13–28, bei Nebukadrezars Zug gegen Ägypten.

46 2–12, erstes Orakel wider Ägypten. Die Sprache ist poetisierend, aber ein bestimmtes Versmass nicht vorhanden, wie oft in nachexilischen Prophetien. Darum kann der Verf. jede beliebige Entlehnung aufnehmen, sei deren Metrum wie es wolle. An Entlehnungen aber sind alle diese Heidenorakel ungewöhnlich reich, selbst längere wörtliche Citate werden nicht verschmäht. Nach der Datierung

2 soll Jer das Orakel erhalten haben, als Pharao Necho bei Karchemisch (assyrisch Gargamisch, Hauptstadt der Chitthiter, am rechten Ufer des oberen Euphrats, nördlich von Circesium) von „König" Nebukadrezar geschlagen wurde (um 604 a. Chr.); ob Nebuk. damals schon König oder nur Feldherr seines Vaters Nabopolassar war, ist zweifelhaft. Die Datierung wird unterstützt durch die Angabe v. 6 10, dass die Ägypter am Euphratufer geschlagen wurden, kann also vom Verf. des Orakels herrühren. Das Orakel ist also wirklich von Anfang an bestimmt gewesen, als Werk Jeremias zu gelten, aber schon die vielen Entlehnungen reichen zum Beweis aus, dass es eben ein Kunstprodukt ist und zwar ein recht junges. Ist es, wie es scheint, von Jes 34 abhängig, so kann es erst in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh.s entstanden sein. **3.** Die Ägypter sollen die Schilde (מָגֵן der kleinere, צִנָּה der grössere Schild) rüsten, sollen **4** die Pferde an die Streitwagen spannen, die Streitrosse besteigen (עָלָה wie ἀναβαίνειν), sich in den Helmen aufstellen, die Lanzen polieren, die Panzer anlegen. Der Verf. häuft alles zusammen, was er von den Vorbereitungen zu einer Schlacht weiss, aber alles im krausesten Durcheinander, besonders das Polieren der Lanzen in dem Augenblick, wo die Schlachtordnung gebildet wird, macht sich sehr schön. **5.** רָאִיתִי und הֵמָּה sind nebeneinander nicht möglich; das erste Wort ist nach der LXX zu streichen. Ebenso ist nach der LXX mit Giesebrecht מָנוֹס in נוֹס (Inf. abs.) zu verwandeln. Kaum hat die Schlacht begonnen, da sind schon die Ägypter in

Angst, ihre Helden zerschmettert, fliehen sie „ohne zu wenden“ (scil. עָרְפָּם vgl. 48 39). „Grauen ringsum“ aus 6 25 entlehnt (wie 20 3 10). **6.** אַל drückt die subjektive Gewissheit aus (GES.-KAUTZSCH[26] § 107 p). Die erste Vershälfte ist aus Am 2 14 ff. geborgt. צָפוֹנָה, im Norden, ist im MT richtig zu v. 6[b] gezogen, aber eigentlich ist diese geographische Bemerkung an dieser Stelle sonderbar genug, man sollte ein neues Subjekt oder ein Verbum erwarten. **7.** Plötzlich beginnt der Verf. ganz von vorn an, ja geht noch hinter den Anfang v. 3 zurück, er beschreibt den Zug der Agypter nach dem Norden. Die Imperfekte sollen wohl die Vergangenheit ausdrücken, da v. 8[b] mit dem ו consec. fortgefahren wird; ein älterer Schriftsteller hätte Perfekte geschrieben; aber der Verf. schreibt mit seinem: „wer ist der, der heraufsteigt“ Cnt 3 6 8 5 ab. Im Übrigen erinnert v. 7[a] an Am 8 8[b] (= 9 5[b]). In v. 7[b] ist nach v. 8[a] zu schreiben: וְכַנְּהָרוֹת . . . מָיִם: „dass gleich Strömen sich Wasser wälzen“. **8.** Ägypten gedachte die Erde und ihre Städte zu überschwemmen, wie der Nil alljährlich das Land überschwemmt. In der LXX fehlt v. 8[a] der zweite Satz, der demnach nur die Korrektur von v. 7[b] zu sein scheint, in v. 8[b] עִיר וְ: „ich will aufsteigen, das Land bedecken, will verderben, die auf ihm wohnen“. Das Bild wird dadurch jedenfalls verbessert; אֶרֶץ bedeutet dann das trockene Land, den Wohnsitz der Menschen, im Gegensatz zum Reich des Wassers. Vielleicht ist also auch hier der LXX zu folgen. **9.** „Steigt, Rosse, und raset, Wagen!“ — wie ihr euch auch geberden mögt, ihr geht doch zu Grunde. Kusch, Put und Lud im ägyptischen Heere wie Hes 30 5; die beiden letzteren sind vielleicht libysche Völkerschaften; für לוּדִים will STADE direkt לוּבִים, Libyer, einsetzen. Das zweite תֹּפְשֵׂי ist als versehentliche Wiederholung zu streichen. **10.** Mitten in der Schilderung des Anmarsches der Ägypter lässt der Verf. dies Thema, das er am Anfang hätte behandeln sollen, wieder fallen und kommt auf den Schlachttag am Euphrat zurück. Der Tag von Karchemisch ist ein Rachetag für Jahwe, dessen Widersacher die Ägypter sind — warum? weil Necho den Josia besiegt und den Joahas abgesetzt hat? Der Verf. hat ohne Zweifel keine Ahnung davon, wie stark er hier von Jeremias Ansichten abweicht. In der Auffassung des Propheten von Jahwe und seinem Verhältnis zu Israel hat der Gedanke der Rache, die Jahwe an irgend einem fremden Volk nehmen müsste, keine Stelle. Für das alte Volk sind freilich Israels Feinde Jahwes Feinde Jdc 5 31, für die Juden der letzteren Jahrhh. sind manchmal alle nichtjüdischen Reiche als solche Jahwes Gegner (Jes 34 2), dagegen kennen die alten Propheten als Jahwes Gegner, צָרִים Jes 1 24, nur die Nichtswürdigen unter den Israeliten selber, haben aber von Jahwe eine viel zu erhabene Vorstellung, als dass sie den Völkern die Fähigkeit, ihm ein Leid anzuthun, zugestehen sollten. Der Vers zeigt starke Spuren der Abhängigkeit von der Dichtung Jes 34, die selber nicht allzu lange vor Johannes Hyrkanus entstanden sein dürfte; zu dem „Tag der Rache“ vgl. Jes 34 8, zu dem Schwert, das frisst, sich sättigt, trinkt von ihrem Blute vgl. Jes 34 5 6, ebenda das „Schlachtfest“. Das „Land des Nordens“ ist ein Ausdruck Jeremias, der aber damit die Weltregion bezeichnet, aus der die Skythen über Palästina hereinbrechen werden. Die LXX

hat wieder einfachere Gottesnamen; für חֶרֶב liest sie „Schwert Jahwes", was man für ursprünglich halten kann, wenn man nicht lieber ihr חרב י׳ in חַרְבּוֹ, sein Schwert, verwandeln will, da ו vor dem folgenden Wort leicht ausfallen konnte. **11** ist eine wunderliche Mischung von jeremianischen Reminiscenzen vgl. 8 22 30 13, dazu 2 30 4 30 zu dem לַשָּׁוְא, 6 14 14 17 zu בְּתוּלַת בַּת. Ein sonderbarer Gedanke, dass Ägypten auf den Gilead steigen soll, um Balsam zu holen! **12.** Für קְלוֹנֵךְ hat die LXX besser קוֹלֵךְ, denn das Hören von der Schande würde uns plötzlich in eine viel spätere Zeit versetzen, während das Hören des Rufs und Geschreis (14 2) für die dichterische Auffassung mit dem Ausstossen des Rufs gleichzeitig ist, auch wenn ferne Völker als Hörer gedacht werden; Giesebrecht verweist noch auf 4 31. „Ein Held strauchelt über den anderen", weil die Schlachtreihe in völlige Verwirrung geraten ist vgl. Lev 26 37.

46 13–28, das zweite Orakel wider Ägypten, dem am Schluss ein Trostwort an die Juden nachträglich angeleimt ist (v. 27 28=30 10 11), soll nach der Überschrift zu der Zeit ergangen sein, als Nebukadrezar gekommen sei, Ägypten zu schlagen, d. h. wahrscheinlich, als er in Ägypten einfallen wollte. Nebukadrezar hat um 568 a. Chr. den Amasis besiegt; ob Jer damals überhaupt noch lebte, ist zweifelhaft, jedenfalls müsste er mindestens 80 Jahr alt gewesen sein. Der Verf. lässt sich, wie es scheint, von Hesekiels Orakeln wider Ägypten leiten; er nimmt an, dass diese sich doch erfüllt haben müssen. Damit schafft er sich eine treffliche Gelegenheit, seine Kunst und Gelehrsamkeit zu entfalten.

13. In der LXX fehlt הַדָּבָר, der Eigenname Nebukadrezar und הַנָּבִיא; für אֶל־ hat sie בְּיַד wie 50 1; was ursprünglich ist, lässt sich nicht sagen. **14.** Zu den Imperativen vgl. 4 5. Streiche nach der LXX in v. 4^a: „in Ägypten, und lasst es hören", da der Landesname keine Parallele zu den Städtenamen ist und das Verbum gleich hinterher noch einmal steht, ferner den Namen Tachpanches, der aus 2 16 beigesetzt ist. Zu Migdol s. 44 1. In der Aufforderung: stelle dich auf! scheint Ägypten (als Volk) angeredet zu werden, obgleich es in dem ursprünglichen Text nicht genannt ist — nicht Memphis, da sonst das Femin. stände. Der Übergang von den Imperativen v. 14 zu dem מַדּוּעַ **15** ist genau derselbe, wie der von v. 3 f. zu v. 5, darum wohl auch der Verf. derselbe. Die Punktatoren haben v. 15 nicht verstanden. Die LXX übersetzt: *Warum ist geflohen der Apis, hat dein Stier nicht Stand gehalten?* In dem vermeintlichen נִסְחַף, von welchem aramäischen Verbum nur einmal ein Qal mit intransitiver Bedeutung vorkommt, steckt also die Verbalform נָס und der Name חַף (ägyptisch Hapi); der Name wird dann durch אַבִּירְךָ (mit singular. Suffix zu schreiben), dein Stier, das zu dem zweiten Verbum gehört, für den jüdischen Leser erklärt. Der Singul. der Verben und das Suff. von הֲדָפוֹ im MT scheinen zu zeigen, dass auch das Ktib die richtige Auffassung des ägyptischen Übersetzers teilte. Gemeint ist der schwarze Apisstier von Memphis, der dem Hauptgott dieser Stadt, Ptah, heilig war. Wie hier der Gott der Stadt entflieht, so erbeben Jes 19 1 die Götzen Ägyptens vor Jahwe. **16.** Mit הִרְבָּה lässt sich nichts anfangen, die LXX übersetzt ein וְרִבְּךָ, was Schwally acceptiert. Aber die Fortsetzung zeigt, wie schon Hitzig hervorhebt, dass nicht die Ägypter, sondern die Fremden gemeint sind, danach ist nach Giese-

BRECHTS Vorschlag עֲרָבְךָ zu lesen vgl. 25 20 50 37 Hes 30 5. Die Fremden, namentlich die Griechen, bildeten starke Kolonien, vor allem in Unterägypten. Hier ist nicht an fremde Söldner, sondern an Kaufleute u. dgl. zu denken. Für כּוֹשֵׁל ist nach der LXX כָּשַׁל zu schreiben, vor וַיֹּאמְרוּ, das zum Vorhergehenden gehört, das ו zu streichen: die Fremden fordern sich gegenseitig zur Flucht auf. Wahrscheinlich schweben dem Verf. Stellen wie Jes 13 14 21 15 vor. Zu חֶרֶב הַיּוֹנָה s. zu 25 38; die LXX macht ein griechisches Schwert daraus, natürlich mit Unrecht. Der Anfang von **17** ist von den Punktatoren nicht verstanden; nach der LXX ist auszusprechen קִרְאוּ שֵׁם: nennt den Pharao u. s. w.; der Name muss dann in den drei Worten am Schluss stecken. Diese lauten nach dem MT: „Lärm, der die Frist vorbeigehen liess"; was das bedeuten soll, weiss ich nicht. Die LXX transkribiert die hebräischen Wörter einfach mit griechischen Buchstaben, scheint aber andere Konsonanten gelesen zu haben, etwa שאון הסבי המועד. Natürlich steckt, gerade so wie in der Glosse Jes 30 7, irgend ein Witz darin, vielleicht ein Wortspiel auf den Namen des Hophra, den doch wohl der Verf. von v. 17 im Auge hat (statt des Amasis). Aber ich verzichte auf die Lösung des Rätsels und halte auch v. 17 für eine Randglosse; der Witz passt kaum zwischen die ernsten Sätze. **18.** Jetzt wird der Gegner Ägyptens beschrieben: „wie der Tabor unter den Bergen und der Karmel im Meer wird er kommen" — wer, das wird nicht gesagt, aber es muss ja doch wohl Nebukadrezar sein. Das Bild ist seltsam und phantastisch. Ob der Verf. sich den Babylonier auch körperlich als Riesen vorgestellt hat, etwa so, wie Kolossalstatuen ihn zeigten? oder wirkt 22 6 ein? Pathetisch wie dieser Satz ist auch seine Einführung: „bei meinem Leben, spricht der König, des Name Jahwe der Heere ist" (die LXX hat freiich nur: spricht Jahwe der Gott). Aber schon wieder bricht der Verf. ab und fordert **19** die „Bürgerschaft, Tochter Ägypten" auf, sich für die Deportation fertig zu machen, da Memphis zerstört und unbewohnt werden soll; der Ausdruck כְּלֵי גוֹלָה stammt wohl aus Hes 12 3 4 und bezeichnet etwa das Reisebündel mit Lebensmitteln und einfachen Kochgeräten. Für נִצְּתָה scheint die LXX eine Form von צוּת anzunehmen. **20.** Wieder ein neues Bild für den Angegriffenen wie für den Angreifer: Agypten ist eine sehr schöne Kuh (schreibe יְפֵיפִיָּה, s. GES.-KAUTZSCH[26] § 84 n) vgl. 31 18; über sie kommt (schreibe בָּא בָהּ nach der LXX) von Norden her die Bremse vgl. Jes 7 18. Das Wort קֶרֶץ kommt sonst nicht vor, kann aber kaum eine andere als die obige, von HITZIG angegebene Bedeutung haben. Freilich ist es seltsam und für das Mosaikartige dieser Orakel sehr bezeichnend, dass aus dem Berg Tabor eine Bremse wird. Das Bild von der Kuh regt den Verf. **21** dazu an, die fremden Söldner im Dienst Ägyptens mit Stallkälbern zu vergleichen. Das Bild passt so weit ganz gut, als es besagt, dass diese Fremden ein gutes Leben in Ägypten hatten, dagegen hinkt es mehr als billig, wenn nun diesen Mastkälbern vorgeworfen wird, dass sie nicht „Stand halten" (נָסוּ, לֹא עָמְדוּ, dieselben Ausdrücke, die v. 15 vom Apis gebraucht wurden!), Mastkälber sind doch keine Kampfstiere. Auch die „Zeit ihrer Heimsuchung" ist eine ganz unglückliche Wendung, da ja gar nicht gesagt ist, für was jene Mastkälber

denn eigentlich verantwortlich waren und was sie verbrochen haben. כִּי־גַם, ja, auch sie haben sich gewandt (v. 5), כִּי ist fast nur Interjektion. Die Fortsetzung **22. 23** ist so dunkel wie nur möglich. Nach dem MT müsste man v. 22 übersetzen: ihre (Ägyptens) Stimme ist wie die Schlange, die geht, denn mit Macht gehen sie und mit Äxten kommen sie u. s. w., nämlich die Feinde. Das Bild von der Schlange wird bald so gedeutet, dass Ägypten davonflieht wie eine Schlange, die sich vor den nahenden Holzfällern flüchtet, bald so, dass Ägypten nur noch eine schwache, zischende Stimme hat, weil es am Boden liegt (nach Jes 29 4). Die erste Deutung entspricht der Fortsetzung nicht, denn mit Macht und mit Äxten zieht man nicht gegen eine Schlange ins Feld; auch wäre bei dieser Deutung קוֹלָהּ unnütz und יֵלֵךְ unpassend. Ebenso wenig befriedigt die zweite Deutung, denn den Satz: sie zischt wie eine Schlange, wird kein unbefangener Leser dahin verstehen, dass er die Furcht und halbe Ohnmacht Ägyptens schildert, sondern eher etwas von Wut, Falschheit u. dgl. darin finden, und dann obendrein nicht begreifen, wie fortgefahren werden kann: denn sie kommen mit Macht und mit Äxten. Die LXX hat folgenden erbaulichen Satz: ihre Stimme (קוֹלָם, die der Söldner? oder der Feinde?) ist wie die einer zischenden Schlange (was sie für יֵלֵךְ gelesen oder geraten hat, ist unklar, vielleicht יָרֵךְ), denn im Sande gehen sie (בַּחוֹל). Hitzig gewinnt daraus den Sinn: sie (die Feinde) gehen leise, wie die Schlange, denn sie gehen im Sande (des Grenzgebietes von Ägypten) und kommen mit (Streit-) Äxten. Also wenn die Chaldäer auf hartem Boden herankämen, würden die Ägypter sie besser hören — ja, wenn das Land eine Stube und das Grenzgebiet der Hausflur wäre! Ich halte das קוֹלָם und בַּחוֹל der LXX für richtig, aber ich sehe das Sätzchen: „denn sie gehen im Sande“ für eine Glosse an, die erklären will, warum das Gehen der Chaldäer mit dem Gehen der Schlange verglichen wird. Weiter aber scheint mir eine gehende oder zischende Schlange im Zusammenhang gar nicht angebracht. Der Verf. gebraucht נָחָשׁ oder נְחָשׁ nach aramäischer Art (נְחָשׁ) für das hebräische נְחֹשֶׁת und verbindet יֵלֵךְ als Prädikat mit קוֹלָם: *ihre Stimme erklingt wie Erz*, wobei mit קוֹל wohl weniger die menschliche Stimme, als der Schall der marschierenden, erzklirrenden Heersäulen der Chaldäer gemeint ist. Zu הָלַךְ bei קוֹל vgl. Koh 10 20. Für eine Glosse, die, wenn in den Text hineingenommen, den Text verderbt, halte ich ferner die beiden Wörter am Schluss von v. 22: „wie solche, die Bäume fällen“; die Chaldäer kommen nicht wie, sondern als Holzfäller. In v. 23 liest Giesebrecht mit Recht den Imper. כִּרְתוּ nach 6 6, weil sonst kein נְאֻם־י׳ folgen würde: ***Fällt ihren Wald, spricht Jahwe, denn er ist undurchdringlich,*** eigentlich: nicht zu erforschen, unwegsam; die Holzhauer müssen erst durch Niederlegung der Bäume einen Weg in ihn brechen. Jetzt sind wieder die Bremsen zu Holzhauern, die Kuh zu einem Walde geworden — was für ein fruchtbarer Dichter! Der Schlusssatz v. 23[b]: „denn sie sind zahlreicher als Heuschrecken“ u. s. w. bezieht sich wohl auf die Chaldäer, weil man das Fällen eines Waldes doch nicht damit motivieren kann, dass „sie“ (die Bäume) zahlreicher als Heuschrecken sind; er ist also nicht mehr Jahwes Rede und sollte nicht mit v. 23[a] in Einen Vers gebracht sein. **24.** צָפוֹן pflegt ohne Art. zu

stehen, die LXX hat übrigens מִצָּפוֹן. In **25** weist der MT starke Zusätze auf, zuerst die Einführungsformel, bei der das gewöhnliche כֹּה fehlt, sodann „und an Ägypten und seinen Götzen und seinen Königen"; letzterer Einsatz verrät sich als solcher durch die seinetwegen nötig gewordene Wiederholung von „und am Pharao". Der Amon von No (für מִנֹּא hat die LXX בְּנָהּ gelesen, was aus בְּנֹא entstanden sein wird), der Gott Amun in No, Theben, galt nicht selten als der höchste Gott Ägyptens, jedenfalls aber Oberägyptens, bildet also das Komplement zum Ptah von Memphis. Nach der LXX ist das אֶל vor אָמוֹן zu streichen, ebenso das וְ vor dem folgenden עַל: Jahwe bestraft den Amon am Pharao und an denen, die sich auf den Amon (nicht auf den Pharao!) verlassen. Der Gott Amon oder vielmehr seine Verehrung ist eine Hauptsünde Ägyptens. Hier sieht man doch deutlich, dass ein spätlebender Jude schreibt. Ihm gilt das Heidentum als Abfall vom wahren Gott; er nimmt wie der Priesterkodex und wie Paulus eine Uroffenbarung Gottes an alle Menschen an, die die Heiden sündhaft aufgegeben haben. בָּטַח בְּ kommt bei den Späteren oft vor in dem Sinne: die und die Religion haben. Hiemit ist das zweite Orakel zu Ende, denn der gegenwärtige Schluss **26** fehlt noch in der LXX. Er besteht aus einer häufig vorkommenden Phrase v. 26a und aus der Versicherung, dass Ägypten nach seiner Entvölkerung durch Nebukadrezar (von der die Geschichte nichts weiss) wieder bewohnt werden solle wie in den alten Tagen. Natürlich! die Juden in Ägypten und alle Juden der ganzen Welt wissen es ja, dass Ägypten allerdings bewohnt war. Von wem und warum

27. 28 = 30 10 11 hierher gesetzt wurden, wird schwer herauszubringen sein. Hat Cap. 46—51 einmal für sich, als selbständiges Buch, existiert? Diese Trostworte an Jakob gehören natürlich nicht hierher, sie haben zu den umgebenden Orakeln nicht die geringste Beziehung.

Cap. 47 (LXX: 29 1-7)

bedroht die Küstenländer, besonders Philistäa, ausserdem auch Tyrus und Zidon mit einer grossen Katastrophe, die vom Norden hereinbrechen soll. Die LXX hat blos die Überschrift לַפְּלִשְׁתִּים, und das wird das Ursprüngliche sein. Im MT hingegen hat ein Gelehrter zunächst

1 eine weitläufige Einführung nach Art von 46 1 vorgesetzt (für das zweite אֶל schreibe עַל), sodann die nach seiner Meinung vom Propheten geweissagte Katastrophe durch den Satz bezeichnet: „bevor der Pharao Gaza schlug". Man kombiniert diese Angabe mit derjenigen Herodots (II 159), dass Necho nach seinem Siege bei Megiddo die Stadt Kadytis erobert habe — ob mit Recht oder Unrecht, das sei dahingestellt. Denn jedenfalls trifft der Verf. der Überschrift die Meinung des Orakels gewiss nicht; mag man auch zugeben, dass der Sieger von Megiddo über Philistäa von Norden hereinbrechen konnte, wie er ja auch den Joahas von Norden her entthront hat, so kommt der Feind doch auch über Tyrus und Zidon. Überhaupt wird der, der das Cap. ohne die Überschrift liest, nicht leicht an die Ägypter denken, viel eher an die Chaldäer oder an ein anderes nordisches Volk; auch stimmt Cap. 47 in Art und Sprache so sehr mit Cap. 46 überein, dass beide wohl den-

selben Verf. haben. Woher mag übrigens der Verf. dieser Überschrift seine Nachricht von der Besiegung Gazas durch den Pharao haben? Der Anfang von **2** ist Nachahmung von Jes 8 7 8; man hat hier nicht den Eindruck, dass von dem nach Norden gezogenen ägyptischen Heer gesprochen werde, sondern den, dass ein im „Norden" wohnendes Volk sich erhebt, wie ein Fluss, der sein Bett verlässt, um Stadt und Land zu überschwemmen vgl. 46 7 8. Der Verf. denkt sich das Geschick, das über die philistäischen und phönizischen Städte hereinbricht, nur als eine Episode in einem grossen Weltsturm, den er, obgleich er zunächst von wirklichen oder vermeinten Unternehmungen Nebukadrezars auszugehen scheint, doch eigentlich mit den Farben malt, die sonst bei der eschatologischen Katastrophe angewendet werden. Das ist übrigens nicht so sonderbar, als wie es auf den ersten Blick aussehen mag. Denn nach der apokalyptischen Eschatologie bedeutet das Auftreten der grossen Weltreiche, Assurs, Chaldäas u. s. w., jedesmal nur einen Akt in dem grossen Drama, das mit der Errichtung des Gottesreiches seinen Abschluss finden wird. Dieser Gedanke ist eine natürliche und notwendige Folge davon, dass die Apokalyptiker die Weissagungen der alten Propheten, auf die sie ihre Zukunftsberechnungen stützten, als eine systematische Einheit auffassten; indem sie das, was über Assur, Chaldäa, Medien, Griechenland wirklich oder nach ihrer Meinung geweissagt war, halb nach seinem geschichtlichen Sinn, halb nach seinem vermeintlichen dogmatischen Zusammenhang auffassten, entstand der Gedanke, dass das grosse Endgericht mit Sanherib und Nebukadrezar schon begonnen habe und sich nun bis zur Ankunft des Messias fortsetze; der Verf. von Dan 9 hat ja sogar die eschatologische Chronologie für den grossen Abschnitt von Nebukadrezar bis Antiochus Epiphanes festgestellt, und seine Nachfolger werfen das eschatologische Zeitnetz über die ganze Weltgeschichte. So erklärt sich das eigentümliche Dämmerlicht in diesem und in ähnlichen Orakeln und der Widerstand, den sie einer einfachen historischen Beziehung und Ausdeutung entgegensetzen. **3.** Die Meereswasser verwandeln sich plötzlich in ein Heer vgl. zu 46 20 ff. ***Ob des Schalls des Stampfens der Hufe seiner Starken,*** d. h. seiner Rosse, ***ob des Lärms seiner Wagen*** u. s. w. ***wenden sich nicht um*** (s. zu 46 5 21) ***die Väter zu den Kindern, ob der Erschlaffung der Hände,*** die Väter vergessen vor Angst, die eigenen Kinder zu retten, ja auch nur nach ihnen zu sehen. Eine übertriebene Ausmalung, wenn es sich um einen geschichtlichen Krieg handelt, ein ganz verständlicher Zug dagegen, wenn dem Verf. das eschatologische Gemälde der Wehen des jüngsten Tages vor dem Auge steht. שְׁעָטָה (LXX שַׁעֲטָתוֹ) nur hier. מִקּוֹל und אַבִּירָיו aus 8 16, auf Grund welcher Stelle der Verf. sich auch mit dem blossen Suffix begnügt, statt den Feind zu nennen; die „Hufe" aus Jes 5 28, ebenso die גַּלְגַּלָּיו (zu dem i s. Olsh. § 189 a). Der Dativ לְרִכְבּוֹ umschreibt in aramaisierender Weise den Genitiv. Die schlaffen Hände (רִפְיוֹן nur hier) aus 6 24. Aus diesen Entlehnungen liest man auch des Verf.s Exegese der alten Propheten heraus. **4.** עַל ist abhängig von den beiden letzten Wörtern von v. 3, die besser zu v. 4 gezogen wären. Zu dem Fehlen des Dag. l. in לְשְׁדוֹד s. Ges.-Kautzsch[26] § 45 g, zu der aufgelösten Form § 67 cc. Der Vers hat stark verderbten Text. Der

Tag kommt „auszurotten der Stadt Tyrus und Zidon jeden helfenden Entronnenen“ — das ist blanker Unsinn, denn ein Entronnener ist eben entronnen, dazu ist er kein Helfer. Die LXX fasst לְצֹר u. s. w. als direktes Obj. (aramäisch statt des Acc.) und liest dann וְכֹל שֵׁרִית עֲזֹן (שְׁאֵרִית = שרית). Ich lese lieber כֹּל שְׁרִיר עֻזָּן: *auszuschneiden den Tyriern* u. s. w. *jede Sehne ihrer Stärke* vgl. Jes 14 22; in den Sehnen steckt ja nach Hi 40 16 die Kraft des Körpers. In v. 4ª werden also die Phönizier und die Philister in gleicher Weise bedroht und nicht etwa die Philister als letzte Helfer der Phönizier bezeichnet, was etwas Schiefes in diè Darstellung brächte, da ja die Phönizier vorher nicht behandelt sind, und einen Beitrag zur Geschichte von zweifelhaftem Wert lieferte. Dann sind aber in v. 4ᵇ die Philister zu streichen, von denen auch die LXX nichts weiss; v. 4ᵇ will vielmehr motivieren, warum mit den Philistern die Phönizier bedroht werden: *denn Jahwe will verwüsten den ganzen Rest von* — Ikaphthor? Für diesen geographischen Ausdruck hat die LXX nur הָאִיִּים, die Meerländer, das passt ausgezeichnet und scheint mir das Ursprüngliche zu sein. Denn dass die LXX כַּפְתּוֹר aus kritischen Gründen weggelassen hat, weil sie diesen Namen anderwärts mit Kappadocien wiedergiebt, ist nicht wahrscheinlich. Andererseits kommt Ikaphthor sonst nirgends vor; es ist ja möglich, dass Kaphthor ein Meerland gewesen ist, aber es ist fraglich, ob der Urheber dieser Glosse viel mehr von diesem Lande gewusst hat als wir. הָאִיִּים (Movers will blos אִי, aber mindestens הָאִי wäre nötig) besagt ähnliches, was v. 7 חוֹף־הַיָּם. Ob der Verf. durch 25 22 zur Wahl seines Ausdrucks veranlasst ist und jenseitige Meerländer mit einschliesst, bleibe dahingestellt. 5. *Es kommt die Glatze für Gaza* — ein geschraubter Ausdruck — *vernichtet wird Askalon; o Rest der Enakiter, wie lange wirst du dich ritzen müssen!* Lies nach der LXX mit vielen Exegeten עֲנָקִים statt עמקם; v. 5ᵇ spielt auf Jos 11 22 an, wo es heisst, dass nur in Gaza, Gath und Asdod Reste der ältesten Bevölkerung, der riesenhaften Enakiter, übrig geblieben seien. Die Glatze und das Ritzen, Zeichen der Trauer bei Todesfällen, stammen aus 16 6. 6. *Ha, Schwert Jahwes, bis wann willst du nicht rasten? ziehe dich zurück in deine Scheide, beruhige dich und sei still!* Das ist wahrscheinlich kein Ausruf der Philister, sondern der des Sehers, und erinnert, wenn auch nicht in den Worten, so doch in der tragischen Pose an den Seherstil der jüdischen Sibylle. 7. Lies nach der LXX תִּשְׁקֹט, die 3. p. Die Frage geht bis zum Atnach: *Wie könnte es rasten, da Jahwe ihm Befehl gab?* Das Schwert wird wie ein lebendiges Wesen behandelt, ist aber doch nur ein Bild für das feindliche Heer v. 2 3, keine Personifikation. *Nach Askalon und an den Meeresstrand — dorthin hat er es bestellt.*

Das Orakel ist vielleicht deshalb etwas besser geraten, als die gegen die Ägypter, weil es kürzer ist, aber es hat doch wohl denselben Verf. Eben darum muss man wohl den Eindruck unterdrücken, dass es ursprünglich nichts mit Nebukadrezar zu thun habe, sondern direkt eschatologisch sei, etwa wie die Nachträge in Cap. 25 (v. 27 ff.), an die es so stark erinnert. Der Verf. hat seinen Stil von den Apokalyptikern der späteren Zeit, die wieder, wenigstens in ihrer affektierten Pose, von heidnischen Chresmen beeinflusst sein dürften.

Cap. 48 (LXX: Cap. 31),

das Orakel über Moab, ist eine wunderliche Blumenlese aus allen möglichen prophetischen und poetischen Schriften, reich an wörtlichen Entlehnungen ganzer Verse und Absätze. Da unter den benutzten Schriften sich sehr junge befinden, so kann dies Orakel, das in der LXX den Schluss der Heidenorakel bildet, kaum vor dem Ende des 2. Jahrh.s entstanden sein. Am Meisten hat beisteuern müssen das Gedicht, das sich mit einigen Zusätzen Jes 15 16 findet und dort wenigstens so gut erhalten ist, dass seine Struktur und sein Text in der Hauptsache erkennbar sind und Jes 15f. vor dem Verdacht schützen, von Jer 48 abhängig zu sein; die Vergleichung beider Stücke lehrt am Besten, wie zuchtlos unsere Komposition ist. Auch aus Num 21 und Jes 24 sind ganze Versreihen geborgt. Das Ganze ist so verworren, dass man sich nicht einmal ein deutliches Bild von der Katastrophe machen kann, die Moab treffen soll, geschweige von einem geschichtlichen Zusammenhang, in dem sie sich unterbringen liesse. Höchstens darin, dass Moab exiliert werden soll, klingt das Orakel ein wenig an die gegen Ägypten gerichteten an und verrät, dass der Verf. wenigstens bisweilen sich erinnert hat, dass Jer dies Mosaik producieren soll. Lehrreich ist diese Kompilation insofern, als sie zeigt, wie frei und willkürlich die Späteren mit der prophetischen Literatur umspringen dürfen und welch geringe Meinung im Grunde das Judentum von den alten Propheten hat, wenn es einem Jer ein solches Machwerk unterzuschieben sich nicht scheut. Die Produktion pseudoprophetischer Literatur ist hier völlig zum Handwerk herabgesunken, das aber nicht einmal mit Sauberkeit, Fleiss und Geschick betrieben wird; wenn ein wirklicher Handwerker so hätte arbeiten wollen wie dieser Kompilator, so hätte ihm niemand seine Ware abgenommen.

1. Die Überschrift ist diesmal nicht vermehrt, wohl aber in der Eingangsformel der Gottesname, der in der LXX blos יהוה lautet. In letzterer fehlt auch mit Recht das erste הֹבִישָׁה. Ganz dunkel ist der Schluss von v. 1; הַמִּשְׂגָּב sollte doch masc. sein, ist aber als fem. behandelt. Ob das Ἀμὰθ καὶ Ἀγάθ der LXX blos diesem Wort oder den beiden letzten Wörtern von v. 1 entspricht, ist mir nicht klar. In letzterem Fall hätte sie eine andere Reihenfolge der Konsonanten, als der MT, der recht wohl durch Konjektur hergestellt sein kann, um so mehr, als man am Schluss kein Verbum mehr erwartet. Da es heisse Quellen in Moab genug gab (vgl. Buhl, Palästina § 27 35 76 135), auch in der Nähe von Kirjathaim, so könnte das חַמַּת der LXX richtig sein; was diesen Konsonanten folgt, müsste einen Genitiv enthalten, der den Ort der Therme näher bezeichnen und sie von anderen unterscheiden würde. Aber vielleicht liest man besser blos מואב für משגב, vgl. v. 20. נְבוֹ ist hier nicht der Berg, sondern die Stadt, die vermutlich auf letzterem lag, 6 Millien westlich von Hesbon (s. Buhl § 134). Kirjathaim lag südlich vom Berge Attarus, östlich von der Festung Machärus. 2. תְּהִלָּה wird von der LXX übersetzt mit ἰατρεία = תְּעָלָה (46 11); hinter Moab hat sie dann noch ein תְּהִלָּה. Man nimmt an, dass hier eine Dublette in der LXX vorliege, aber man kann ebenso gut einen Ausfall im MT annehmen. Denn erstens wimmelt das Stück von Wortspielen, zweitens aber würde die Einsetzung von תְּהִלָּה vor בְּחֶשְׁבּוֹן den MT von dem Unsinn befreien, dass man in der moabitischen Stadt Hesbon Böses wider Moab plane. Ich übersetze daher nach der LXX: *Keine Heilung mehr für Moab, Heilruf in Hesbon, gesponnen* (so giebt v. Orelli die Paronomasie חֶשְׁבּוֹן — חָשְׁבוּ wieder) *haben sie wider es Böses: auf, rotten wir es aus, dass es kein Volk mehr ist* (מִגּוֹי verkürzt aus מִהְיוֹת גּוֹי), nämlich Moab;

das letztere ist wohl Nachahmung von Ps 83 5^{a}. Hesbon vgl. Jes 15 4 16 8 9, sehr oft als bedeutende Stadt genannt, lag 20 Millien östlich vom Einfluss des Jordans in das tote Meer. ***Auch du, Madmen, wirst matt gemacht*** (v. ORELLI); Madmen vgl. Jes 25 10 ist nicht näher bekannt. **3.** Choronaim vgl. Jes 15 5 lag wohl im Süden Moabs, nicht allzu weit von der Südspitze des toten Meeres. Die Paronomasie v. 3^{b} „Sturz und Zerstörung" kommt in vielen Dichtungen vor. **4.** In v. 4^{b} lies nach der LXX צֹעֲרָה, nach Zoar hin, vgl. Jes 15 5; für das vorhergehende וְזָעָקָה, das übrigens in der LXX fehlt, sollte man nach v. 3 צְעָקָה erwarten, da es dann besser an Zoar alliteriert. Zoar lag an der Südostspitze des toten Meeres. Ist bis jetzt das ältere Gedicht nur allgemein benutzt, so ist **5** fast wörtlich aus Jes 15 5^{b} abgeschrieben. Nach dieser Grundstelle ist בְּבִי am Schluss von v. 5^{a} in בּוֹ und das Ktib הלחות in הַלֻּחִית (Qre) zu verwandeln, ferner צָרֵי, das auch in der LXX fehlt und sinnlos ist, zu streichen. Statt שָׁמֵעוּ am Schluss hat das Original יעערו oder vielmehr יְעֹרֵרוּ. Der Aufstieg von Halluchit und der Abstieg von Choronaim müssen in der Nähe von Zoar gesucht werden. Die beiden כִּי sind wohl Interjektionen „ach!" wie Jes 15 5 6. **6.** Dass v. 6^{b} völlig verdorben ist, liegt auf der Hand: der weibl. Plur. ist nicht zu erklären, mag es 2. oder 3. p. sein sollen; mit der Stadt Aroer, die übrigens gar nicht in der Wüste liegt, können Flüchtlinge nicht verglichen werden. Sie gleichen auch nicht dem Wachholderstrauch von 17 6 (עַרְעָר), aber hier kann vielleicht das richtige Verbum ergänzend eingreifen. Ich schlage vor וּתְחַיֶּינָה כְּעַרְעָר: „und fristet es (das Leben, נֶפֶשׁ) wie ein Wachholderstrauch in der Wüste", d. h. in nackter Armut, kümmerlich. Die LXX liest עָרוֹד, Wildesel, der als scheues Tier das Fliehen gut versinnlichen könnte, aber es scheint mir, dass der Verf. auf 17 5 6 anspielt, denn an diese Stelle erinnert 7 auch das „Vertrauen auf" . . . Nach dem MT vertraut Moab auf seine „Werke und Vorräte", eine sonderbare Zusammenstellung, nach der LXX auf seine Burgen, sei es, dass die letztere מָעֻזַּיִךְ (= dem מַעֲשַׂיִךְ) oder מְצוּדוֹתַיִךְ (= אוֹצְרוֹתַיִךְ) wiedergeben oder beide Ausdrücke durch einen einzigen ersetzen will; mag das eine oder das andere richtig sein, so ist jedenfalls der Text der LXX besser als der des MT: ***denn weil du vertraust auf deine Festen und Burgen*** (wie der Gottlose 17 5 auf seinen Arm), ***wirst auch du gefangen werden*** u. s. w. Der Verf. geht hier von den Zuständen seiner Zeit aus; im 2. Jahrhundert war ganz Palästina voll von Schlössern und Bergfesten, und die Juden, besonders Alexander Jannäus, der z. B. Hesbon eroberte, gewannen allmählich eine grosse Erfahrung im Belagern feindlicher und Anlegen eigener Burgen (vgl. zu Ps 18 46). „Auch du" — denkt der Verf. an andere Völkerschaften, die ein ähnliches Schicksal hatten, oder ist er durch Nah 3 10 11 beeinflusst? Für das letztere könnte sprechen, dass hier wie dort vom Wandern in die Gefangenschaft geredet wird. כְּמוֹשׁ, wie Qre richtig schreibt, ist bekanntlich der Nationalgott der Moabiter; zu seiner Gefangenführung vgl. Jes 46 1. יחד Ktib wird vom Qre unnötig in יַחְדָּו verwandelt, vgl. jedoch 49 3. Übrigens erzählen hier die „Fürsten", die ja bei dem Gott sehr befremden und dennoch, weil auch in der LXX vorhanden, nicht gestrichen werden können, eine merkwürdige Geschichte von verständnisloser Kompilation.

Wie schon zu Anfang bemerkt ist, steht das Orakel über Moab in der LXX an letzter Stelle, ist daher vermutlich nach dem Orakel über Ammon geschrieben; in letzterem wird nun 49 3 eine Stelle aus Amos (1 15) abgeschrieben, die vom König der Ammoniter handelt, das betreffende Wort aber, מַלְכָּם, auf den Gott der Ammoniter, Milcom, bezogen, der nun also (wegen Am 1 25) Fürsten bekommt; die Stelle 49 3 wird dann wieder hier abgeschrieben, und so bekommt auch Kemosch Fürsten. **8.** Der „Verwüster" kommt über jede Stadt; da aber v. 32 שֹׁדֵד für הֵידָד des Originals Jes 16 9 verschrieben ist, so mag auch hier der Verwüster aus dem Hussa von Jes 16 hervorgegangen sein, um so eher, als sonst wohl הַשֹּׁדֵד stände. Die Ebene, מִישֹׁר, scheint hier nicht eine bestimmte Ebene, etwa die um Hesbon, zu sein, sondern jede Ebene, weil הָעֵמֶק jedes vorhandene Thal bedeuten muss, da es viele Thäler gab. In v. 8^b, wo vielleicht nach der LXX כַּאֲשֶׁר für אֲשֶׁר, zu lesen ist: „wie Jahwe gesagt hat", würde dem Verf., wenn er diesen Satz geschrieben hat, das Eingeständnis entschlüpfen, dass er von älteren Gottesworten abhängig und dass seine Einleitungsformel v. 1: „so spricht Jahwe" nur eine leere Phrase ist. Indessen ist mir wahrscheinlicher, dass v. 8^b nur **9**^a einleitet und dass v. 8^b 9^a das für v. 6 bestimmte Randcitat eines Lesers sind: ***Wie Jahwe gesagt hat: gebt Moab Flügel, denn fliegen will es!*** Ob das Citat damit richtig übersetzt ist, steht freilich dahin. צִיץ kommt im Aramäischen für Flosse und Flügel vor, נוֹצָה ist die Schwungfeder; danach könnte doch ein Verbum נָצָה, fliegen, existiert haben oder neugebildet sein. Dann wird man aber wohl נָצֹה יִצֶּה lesen müssen. Diese alte Deutung scheint mir annehmbarer zu sein, als eine Emendierung des Textes nach vermeintlichen Lesarten der LXX, deren „Zeichen" auch wohl nur auf צִיץ zurückgeht. Der Vers ist ein Spottvers; Jes 25 10 11 soll Moab das Schwimmen lernen. Vielleicht bezieht sich der Spott nicht auf ein Flüchten Moabs, sondern auf die Prahlsucht dieses Volkes. Aber mag der Satz bedeuten, was er will, so schliesst sich **9**^b besser an die zweite Hälfte von v. 8^a, als an v. 9^a an; auch das spricht für die Unechtheit von v. 8^b 9^a. **10.** ***Verflucht, wer Jahwes Geschäft in lässiger Weise*** (רְמִיָּה ist Acc.) ***thut*** u. s. w. Hier spricht offenbar nicht Jeremia, sondern der Zeitgenosse des Alexander Jannäus; er will, wie der Bearbeiter von Jes 15 16, die Juden anfeuern, das moabitische Land zu erobern. Dem König Babels gegenüber wäre ein solcher Ausruf ganz unbegreiflich. Das zweite אָרוּר fehlt in der LXX. **11.** שַׁאֲנַן, Perf. Pil., neben שָׁקַט wie 46 27: ***behaglich lebte Moab von Jugend auf, lag ruhig auf seinen Hefen*** (lies עַל für אֶל, vgl. Zph 1 12), ***ward nicht umgegossen von einem Gefäss ins andere, darum wurde sein Geschmack nicht entwickelt und sein Duft nicht verbessert,*** eigentlich verändert (נָמַר, Perf. Niph. von מור, s. Ges.-Kautzsch[26] § 72 dd). Der Wein schmeckte immer nach den Hefen. Das Bild wird durch die mitten in es geratene Glosse erklärt: es wanderte nicht in die Gefangenschaft. Natürlich ist dies Urteil über Moabs Geschichte etwas summarisch, denn auch Moab hat seine Leidenszeiten gehabt, aber im Vergleich zu dem, was die Juden zuerst in der chaldäischen, dann in der syrischen Periode durchgemacht hatten, war Moab gewiss gut weggekommen. Man könnte einwenden, dass grade das Gedicht, das der Verf. benutzt (Jes

15f.), gegen seine Charakteristik der Geschichte Moabs spricht, da es die Überrumpelung und Verwüstung Moabs durch die Nabatäer schildert. Aber der Verf. hat jenes Gedicht für eine Weissagung von noch bevorstehenden Dingen gehalten und von dem Einfall der Araber, die sich seitdem mit den älteren Bewohnern Moabs mehr oder weniger verschmolzen haben werden, schwerlich eine genauere Kunde gehabt. **12**. „Siehe, Tage kommen“ — an Nebukadrezar scheint der Verf. nicht oder nicht mehr zu denken, da er sonst nicht so allgemein sprechen könnte. צָעָה, Piel, wozu sich das sog. Part. Qal צֹעִים, das eigentlich ein Part. Poel ist, gesellen kann, bedeutet: umlegen, neigen, das Gefäss, damit es ausläuft. Lies נְבָלָיו nach der LXX: seine Krüge (nicht: Schläuche, wegen נִפֵּץ). **13**. Schreibe בֵּיתְאֵל (als Ein Wort): die Ursache des Untergangs Nordisraels war der Abfall vom einzig legitimen Heiligtum in Jerusalem, die Ursache von Moabs Untergang sein Heidentum, s. zu 46 25. In מִבְטָחָם ist das ח als virtuell verdoppelt gedacht, daher — statt — vor —. **14**. „Wie könnt ihr sagen“, Nachahmung von Jes 19 11[b] vgl. Jer 8 8. **15**. Im Anfang ist der Text gründlich verderbt; die LXX hat für ועריה עלה nur die Konsonanten ערו, die sie zwar verkehrt übersetzt, die aber doch den rechten Weg weisen; ich lese שֻׁדַּד מ׳ וְעֹרָה: *verwüstet wird Moab und* (bis aufs Fundament) *zerstört* und sehe das in der LXX fehlende עלה als eine missverstandene und daher „verbesserte“ Korrektur ערה für עריה an. Das Passiv des Verb. fin. ist mit dem aktiven Inf. abs. verbunden wie z. B. 22 19; zu עָרָה, bloslegen, bis aufs Fundament zerstören, vgl. Ps 137 7. יָרַד, niederstürzen zur Schlachtung wie Stiere, ist wohl eine Reminiscenz aus Jes 34 7. Die zweite Vershälfte fehlt in der LXX, ist also wohl aus 46 18 eingesetzt. **16**. Für אֵיד liest die LXX יֹם (= יום): wahrscheinlich konnte אֵיד auch יד geschrieben werden. **17**. Die Nachbarn und Bekannten sollen Moab beklagen (vgl. 15 5) in einem Vers, den der Verf. der Stelle Jes 14 5 6 nachgebildet hat (3 + 2 Hebungen): *Weh, wie ward zerbrochen der starke Stecken, Der prächtige Stab!* vgl. noch Hes 19 11ff. Ps 110 2. Das Wort שֵׁבֶט war wohl zu vornehm für Moab. Wie es scheint, wird das Klagelied vom Verf. noch weiter ausgesponnen, denn er hält das Metrum noch bis v. 19 fest. In **18** ahmt er 47 1 nach: *Herab von der Hoheit und sitze in der Lache, Bürgerschaft Dibon, Denn Moabs Verwüster steigt wider dich herauf, Zerstört deine Feste.* צָמָא, Durst, ist unverständlich; die LXX scheint גֶּבֶא gelesen zu haben. Dibon soll sich in den Tümpel setzen, wie Jes 25 10f. Moab als Strohbündel im Misttümpel schwimmen soll. Mag Jes 25 9–11 von unserer Stelle abhängig sein oder umgekehrt, so gewinnt durch die Übereinstimmung beider Stellen die Vermutung, dass Dibon (Dimon) und Madmen v. 2 oder Madmena Jes 25 10 irgendwie zusammenhangen, vielleicht identisch sind, eine gewisse Unterstützung (vgl. Buhl, Paläst. § 135). Dibon lag eine Meile nördlich vom Arnon und hat vermutlich am Fuss seiner beiden Hügel Lachen und Misttümpel in solcher Menge gehabt, dass die Nachbarn darüber witzeln konnten: wenn es von seiner stolzen Höhe herunter musste, sass es im Kot. Das בַּת hinter יוֹשֶׁבֶת fehlt in der LXX und mag durch Dittographie entstanden sein. Am Schluss liest die LXX מִבְצָרֵךְ, besser als der MT. **19**. *An den Weg tritt und*

spähe, Bürgerschaft Aroer — die Stadt liegt zwischen Dibon und dem Arnon — *Frage den Fliehenden und die Entronnene, Sprich: was ist geschehen?* Der Wechsel des Genus in נָס und נִמְלָטָה wie z. B. Jes 11 12; die LXX hat jedoch נִמְלָט. Wenn der Text in **20** richtig ist, so lässt der Verf. das Metrum von v. 17–19 wieder fahren und beginnt mit dem Ausruf: *Zu Schanden ward Moab, ja gebrochen!* einen neuen Absatz. Für חַתָּה ist wohl חַת zu lesen, obgleich das Femin. ebenso gut möglich ist; ferner ist mit Qre der Plur. הֵילִילוּ und וְזַעֲקוּ zu schreiben. Nun beginnt mit **21** eine lange Reihe geographischer Namen, die zum Teil schon dagewesen sind. Das Land der Ebene ist wohl die Hochebene im Osten des Gebirgs. Cholon kommt sonst nicht vor, Jahza und Mephaat (Qre) lagen wahrscheinlich südöstlich von Hesbon nach der Wüste zu. **22.** Beth Diblataim nordöstlich von Dibon. **23.** Beth Gamul nur hier. Beth Meon (Baal Meon) südwestlich von Nebo. **24.** Kerijoth vielleicht die Hauptstadt des Gebietes südlich vom Arnon. Bozra oder Bezer ist nicht weiter bekannt. Ein Teil dieser Namen (Beth Diblataim, Aroer, Dibon, Beth Meon, Kerijoth, Bezer) kommt auch in der Inschrift des Mesa vor. Der Verf. schliesst die Liste der Städte, wie 25 26 die der Könige: „alle Städte Moabs (אֶרֶץ fehlt in der LXX), die fernen und die nahen". **25.** נאם־י׳ fehlt in der LXX. Das Horn als Bild der Stärke kommt sehr oft in den Psalmen vor. **26** zeigt, dass der Verf. schon 25 27 gelesen hat. וְסָפַק: hinklatschen wird Moab in sein Gespei. Moab soll ebenso zum Gelächter werden, wie **27** Israel ihm zum Gelächter war: *oder ist dir nicht Israel zum Gelächter* (lies לִשְׂחֹק nach der LXX und v. 26) *gewesen? oder ward es unter Dieben ertappt, dass du, so oft du von ihm sprachst, dich schütteltest?* Zu הִתְנוֹדָד vgl. Ps 64 9. Entweder machte sich Moab über Israel lustig oder es that, als sei es empört über seine Schlechtigkeit. מִדֵּי דְבָרֶיךָ בּוֹ vgl. 31 20 fehlt in der LXX; man sollte übrigens דַּבֶּרְךָ erwarten. Die zweite Vershälfte erinnert an 2 26. Der Verf. spricht hier offenbar aus der Erfahrung seiner Zeit heraus. Aus zahlreichen Zeugnissen wissen wir, dass die Nachbarvölker, besonders auch Moab vgl. Ps 83, die Juden hassten, und ohne Weiteres ist anzunehmen, dass sie sie nicht verstanden. Ein Volk, das nicht mit Fremden essen und keine Ehe mit ihnen eingehen wollte, das durch eine zerrissene Thorarolle in Wut versetzt wurde, das sich für den rechtmässigen Gebieter der Welt auch dann hielt, wenn es zertreten am Boden lag, war ihnen teils lächerlich, teils widerwärtig. Dass aber die Juden schon seit Alters den Moabitern Gleiches mit Gleichem vergalten, zeigt die Geschichte Gen 19 30ff. Zwischen v. 27 und 29 nimmt sich **28** absonderlich aus. Zwar ist unsere ganze Komposition ein solches Geröll von Entlehnungen, dass man sich über einen fremdartigen erratischen Block nicht allzu sehr wundert. Indessen besteht doch zwischen v. 26f. und 29f. ein gewisser sachlicher Zusammenhang, sodass man vielleicht v. 28 demselben Interpolator aufs Konto setzen darf, der v. 8b 9a einschob. Die drei Wörter am Schluss בְּעֶבְרֵי פִי־פָחַת sind unverständlich, auch dann, wenn man für das erste nach der LXX בְּצוּרֵי liest. Die beiden letzten sehen wie ein ägyptischer Eigenname aus, werden ja aber eher ein moabitischer Ortsname sein. Die von v. 29 an auftretenden

wörtlichen Entlehnungen aus Jes 15 16 haben mehrere Kritiker, Movers,
Hitzig, Cornill, veranlasst, eine Reihe von Versen (v. 29–38 oder 29–34) als
jüngeren Einsatz auszuscheiden. Es ist wohl möglich, dass sie Recht haben,
aber Entlehnungen finden sich überall, vielleicht noch mehr, als wir nach-
weisen können; dagegen hilft kein Ausscheiden, und man nimmt besser das
Mosaik wie es ist. **29** schliesst sich wenigstens an v. 26 27 an. Der Vers
ist aus Jes 16 6 genommen mit kleinen Änderungen; das Weggelassene wird
30 verwertet. Nach dem Original wäre בַּדָּיו der Gen. zu לֹא־כֵן, die Unredlichkeit
seines Schwatzens; aber da dann der letzte Satz zu kläglich nachhinkt, so
nimmt man vielleicht besser ersteres Wort als Subj.: „und unredlich ist sein
Geschwätz, unredliches thut er“, wobei עָשׂוּ nach der LXX in עָשָׂה oder עָשׂוֹ
(archaistisch) zu verwandeln ist. עֶבְרָתוֹ, seine Überhebung, vgl. v. 29. **31**
nach Jes 16 7, wo aber statt von den Männern vielmehr von den Trauben-
kuchen, אֲשִׁישֵׁי, von Kir-Heres gesprochen wird, ohne dass man sagen kann, ob
unser Kompilator sich versieht oder, weil vielleicht der Weinbau bei jener
Stadt eingegangen war, absichtlich ändert. Auch sonst ist das Original ent-
stellt; Jes 17 7 bedeutet לְמוֹאָב: gegen Moab und ist כֻּלֹּה Subj. des Verbums
יְיֵלִיל; statt: über Moab jammere ich, heisst es dort: Moab jammert. Aber
hier muss es doch wohl der Abschreiber sein, der die Änderungen besorgt hat,
denn nach dem Zusammenhang könnte das Ich nur auf Jahwe bezogen werden
(v. 30); auch hat sich in יֶהְגֶּה noch die 3. p. erhalten. Ich schlage deshalb vor
zu lesen: כָּל־מוֹאָב יְיֵלִיל . . . יִזְעַק: *Darum jammert ganz Moab gegen Moab* (לְמוֹאָב
fehlt in der LXX), *jeder schreit, über die Männer(?) von Kir-Heres stöhnt
man*. Die genannte Stadt ist wahrscheinlich mit Kir Moab Jes 15 1 und Keri-
joth v. 24 identisch. **32** giebt Jes 16 8 f. wieder. Nach dieser Stelle ist
בִּבְכִי für מִבְּכִי zu schreiben (die LXX hat כִּבְכִי), ferner ist das zweite יָם zu
streichen. Die 1. p. אֶבְכֶּה passt wieder nicht, obgleich sie hier auch die LXX
hat; im Original hat sie einen guten Sinn, aber dort redet auch nicht Jahwe.
Ist also nicht v. 32 erst nachträglich eingeflickt, so muss יִבְכֶּה gelesen werden:
Mit Jasers Weinen weint man um dich, Weinstock (streiche den Artikel vor
גֶּפֶן) *von Sibma, du, dessen Schossen bis zum* (toten) *Meer wanderten, bis Jaser
reichten*. Jaser lag 15 Millien nördlich von Hesbon, bezeichnet also die nörd-
liche, wie das tote Meer die südliche Grenze des moabitischen Weinlandes,
dessen Mittelpunkt dem Anschein nach Sibma in der Nähe Hesbons war.
Mögen diese Verse vom Kompilator selbst oder von dritter Hand hierher-
gesetzt sein, so ständen sie doch wohl nicht da, wenn nicht auch im 2. Jahrh.
noch immer der Weinbau um Hesbon blühte. Wird also in dem ursprüng-
lichen Gedicht Jes 15 f. die Eroberung Moabs durch die Nabatäer beschrieben,
so haben diese den Weinbau nicht auf die Dauer vernichtet, sind vielleicht
selber zum Weinbau übergegangen. In v. 32^b ist doch wohl שֹׁדֵד nur Schreib-
fehler für das הֵידָד des Originals: *In deine Ernte und deine Lese fällt das
Hussa hinein*. **33** nach Jes 16 10. Aus der Grundstelle hat irgend ein
Gelehrter das מִכַּרְמֶל, das in der LXX noch fehlt, nachgetragen und durch ein
וּ mit „aus dem Lande Moab“ verbunden. In v. 33^b herrscht eine fürchterliche
Konfusion, die schwer zu beseitigen wäre, wenn man das Original nicht hätte.

Nach letzterem ist הִשְׁבַּתִּי als eine an die falsche Stelle geratene Korrektur für das לֹא הֵידָד am Schluss anzusehen, ferner das erste von den drei הֵידָד in הַדֹּרֵךְ zu verwandeln, endlich בִּיקָבִים zu schreiben, das die LXX noch hat: *Und Wein in Keltern tritt kein Kelterer, das Heissa mache ich verstummen.* Ein Wortspiel mit הֵידָד, das sowohl das Hurra des Kriegers, wie das Juchheissa des Winzers bedeutet. **34.** Der erste Teil bis קוֹלָם nach Jes 15 4[a]; daher wird מִזְּעָקַת und וְאֶלְעָלֵה zu schreiben sein: *Es schreien Hesbon und Elale* (nahe bei Hesbon, nördlich davon). Jahaz = Jahza v. 21. Was folgt, ist aus Brocken von Jes 15 5 6 zusammengesetzt, aber der Komplex von מִצֹּעַר bis zum Schluss von v. 34[a] ist unverständlich. Entweder sollte man statt עגלת שלישיה, das von hier auch in Jes 15 5 eingedrungen ist, ein Verbum erwarten oder aber מצער für verderbt ansehen; wenn von Hesbons Stimme gesagt wird, dass sie ganz bis nach Jahaz klingt, so kann doch nicht fortgefahren werden, dass sie „von Zoar bis Choronaim" ertönt, da diese Ortschaften zehnmal weiter entfernt sind und ausserdem die umgekehrte Reihenfolge: „von Chor. bis Zoar" zu erwarten wäre. Ich schreibe daher מְצָעֲקוֹת für מצער עד: *es schreien Choronaim und* (dies „und" nach der LXX) *Eglat Schelischijja.* Zu Choronaim s. zu v. 5; Eglat Sch. muss in der Nähe gelegen haben, s. Marti zu Jes 15 5; die Wasser von Nimrim sind südlich von Choronaim. **35.** Jahwe will den Moabitern den, der die Bama besteigt (lies הָעֹלֶה nach der LXX) und seinem Gott Opfer verbrennt, austilgen vgl. zu v. 13. **36**[a] ist Nachbildung von Jes 16 11; dass Flöten summen (wie im Original die Zither), ist etwas ganz Neues. Die LXX übersetzt richtig: das Herz Moabs, liest demnach לִבּוֹ an beiden Stellen, denn weder Jahwe noch unser Kompilator ist über Moabs Katastrophe betrübt. **36**[b] stammt aus Jes 15 7. Zu יִתְרַת als Stat. constr. vor dem Relativsatz: die Ersparnisse, die Moab gemacht hat, s. Ges.-Kautzsch[26] § 130 d. Das עַל־כֵּן ist wohl volkstümlich gesagt für „weil". **37**[a] stammt aus Jes 15 2[b] (nur das gewöhnliche גְּרוּעָה statt des drastischen גְּדוּעָה); **37**[b] ist freiere Nachbildung von Jes 15 3. Zu den Ritzwunden an den Händen s. 47 5. **38**[a] nach Jes 15 3. Für מִסְפֵּד ist wohl סָפַד zu lesen. **38**[b] nach 22 28. **39.** Lies חַת und streiche הֵילִילוּ, das in der LXX fehlt. **40 41.** Zum ursprünglichen Text gehört, wie die LXX zeigt, von v. 40 nur die Einleitungsformel: denn so spricht Jahwe, von v. 41 nur die erste Hälfte; der Rest von v. 40, sowie v. 41[b] sind ein späterer Einsatz aus 49 22. הַמְּצָדוֹת, die Burgen, kann zur Not im Plur. stehen bleiben, obwohl das Verb im Singul. steht, s. Ges.-Kautzsch[26] § 145 k. Kerijoth (s. zu v. 21) gilt hier wohl als die bedeutendste Stadt des Landes. **42.** Zu v. 42[a] vgl. v. 2; v. 42[b] lasen wir schon in v. 26. **43** und **44**[a] sind aus Jes 24 17 18[a] entlehnt, welche Stelle selbst wieder ihr Vorbild an Amos 5 18–20 (Thr 3 47) hat. In v. 44[a] ist natürlich mit dem Qre הַנָּס zu lesen. „Grauen, Grube und Garn". **44**[b] wie 11 23 23 12 vgl. 46 21 49 8. Für das sinnlose אליה liest die LXX אֵלֶּה, zu erwarten ist aber רָעָה עַל־מוֹאָב. Hier schliesst das Orakel im Text der LXX. Im hebr. Text dagegen erhalten wir **45 46** noch einige Citate aus dem Pentateuch: v. 45[a] stammt aus Num 21 28[a], v. 45[b] variiert Num 24 17[b], v. 46 wieder Num 21 29. Eingeleitet werden die Citate durch den Satz v. 45[a]: „im Schatten

Hesbons stehen kraftlos Flüchtige". Was das heissen soll, ist schwer zu sagen, da Hesbon ja selbst von der Katastrophe mitbetroffen wird. Oder geht der Verf. dieses Satzes davon aus, dass Hesbon, durch Alexander Jannäus erobert, bereits den Juden gehört? Dann hat er wohl auch v. 2 anders aufgefasst als wir und vielleicht dort den hebr. Text so hergestellt, wie er jetzt lautet: in Hesbon haben sie Böses wider Moab gesponnen. Jedenfalls passt der hebr. Text von v. 2 (allerdings nicht v. 34 oder 32) zu den Citaten, die er nun bringt: „Feuer ging von Hesbon aus (lies יָצְאָה wie Num 21 28) und Lohe vom Hause (lies מִבֵּית) Sichons", das Kriegsfeuer, das die Juden von Hesbon aus gegen Moab dirigieren werden. Sichon soll bekanntlich zur Zeit Moses König von Hesbon gewesen sein. Zu dem Bilde vom ausgehenden Feuer vgl. Jdc 9 15; ebendort auch das Bild: in jemandes Schatten sich bergen. Mit וַתֹּאכַל wird noch die Stelle Num 21 28 festgehalten, dann aber springt der Verf. plötzlich zu einem Citat aus den Bileamssprüchen über, dessen Text er mit seinem קָדְקֹד besser wiedergiebt, als die Grundstelle Num 24 17 selber; Scheitel und Schläfe ergänzen sich. Ob שָׁאוֹן besser ist als שֵׁת Num 24, ist schwer zu sagen, weil man den Sinn des letzteren Wortes nicht kennt (wahrscheinlich ist es ein Nomen propr.); ersteres ist einfach: Söhne des Lärms, Lärmmacher. In v. 46 ist wohl besser nach Num 21 29 אָבַדְתָּ zu lesen; die zweite Vershälfte ist nicht grade eine Verbesserung des Originals, das wohl aus dem Gedächtnis citiert ist. Auch **47** fehlt in der LXX. Die erste Vershälfte wie 49 6 39 vgl. 46 26; von allen vier Stellen hat die LXX nur 49 39. In der eschatologischen Endzeit soll Moab eine Wiederherstellung erfahren; leider wird nicht gesagt, was für eine. Wahrscheinlich werden doch die Moabiter dann nur die Klienten des weltbeherrschenden Juda sein dürfen. Über die Veranlassung der Schlussbemerkung: „bis hierher das Gericht (v. 21) Moabs" möchte man gern etwas Näheres wissen. Ist sie ein Zeugnis dafür, dass auch im hebr. Text das Orakel über Moab ursprünglich den Schluss bildete? Oder haben die Zusätze v. 45-47 den dem Orakel im älteren Manuskript eingeräumten Platz überschritten, sind vielleicht am Rande des folgenden Stückes heruntergeschrieben, dass darum dieser Grenzstein nötig wurde?

Cap. 49 1–6 (LXX: 30 1-5)

enthält das Orakel wider die „Söhne Ammons", wie regelmässig (ausser Ps 83 8 und I Sam 11 11 MT) statt Ammon gesagt wird. Das Orakel hat einen ganz ähnlichen Charakter wie die vorhergehenden, ist voll von Entlehnungen, Nachahmungen und allgemeinen Phrasen, gehört also ebenfalls der spätesten Phase der prophetischen Literatur an. Der Anfang

1 würde eine vollkommene jeremianische Strophe bilden, zwei Distichs von je drei und zwei Hebungen, wenn nicht der vierte Stichos um eine Hebung zu lang wäre, auch der Stil ist jenen Strophen nachgebildet vgl. 2 14 8 19. Milkom (lies מִלְכֹּם mit der LXX, da das Suff. von מַלְכָּם beziehungslos wäre), der Gott der Ammoniter, hat Gad oder, wie die LXX verdeutlichend sagt, Gilead in Besitz genommen, — hatte Israel keinen Erben dafür? Wenn die israelitische Bevölkerung Gileads nicht mehr existiert, so haben doch die

übrigen Israeliten als nähere Verwandte mehr Anrecht an das Land, als die ammonitischen Vettern. לְיִשְׂרָאֵל des MT ist reichlich so gut als das בְּישראל der LXX. Der poetische Flug ist schon zu Ende, der Verf. weiss 2 keine bessere Fortsetzung als das „siehe, Tage kommen“ der Ergänzer. Das Kriegsgeschrei stammt aus Am 1 14. Lies עַל־רַבָּה nach der LXX. Rabba, später Philadelphia, nachher zur Dekapolis gehörig, lag an einem Quellfluss des Jabbok im südöstlichen Teil Gileads; seine „Töchter“ sind die kleineren Städte Ammons. Israel wird „beerben seine Erben“, Umbildung des bekannten „fange deine Fänger“ Jdc 5 12 vgl. Jes 14 2. אָמַר יְהוָה, das in der LXX noch fehlt, ist wohl nach Am 1 15 zugesetzt. Für בְּנֹתֶיהָ liest übrigens die LXX בָּמֹתֶיהָ, aber vgl. v. 3. 3. „Jammere, Hesbon, denn verwüstet ist Aj“ ist ein ganz unverständlicher Satz. Man begreift nicht, was Hesbon mit den Ammonitern zu thun hat, und Aj ist ganz unbekannt. Wäre Cap. 48 nicht schon mehr als lang genug, so möchte man den Satz dahin abschieben, etwa mit Verwandlung von עַי in עָר, wie Graf wollte. Cornill schreibt עַמּוֹן für חֶשְׁבּוֹן, doch scheint mir, dass dann הָעִיר kaum angeht, da Ammon nach Jdc 11 33 eine beträchtliche Anzahl Städte besass; man müsste also etwa עָרַיִךְ lesen. Nach v. 2 sollte man erwarten, dass zuerst von der Hauptstadt geredet würde, da nachher die Töchterstädte angeredet werden; daher schreibe ich אַרְמוֹן (das der Verf. als Fem. zu behandeln scheint) und sodann mit Cornill הָעִיר für חֶשְׁבּוֹן resp. עַי: *Jammere, Burg, dass zerstört ist die Stadt,* vgl. Am 8 3; die Burg wäre dann die עִיר הַמְּלוּכָה von II Sam 12 26. In der LXX fehlt der Satz וְהִתְשׁוֹטַטְנָה בַּגְּדֵרוֹת, bei dessen Verbum die Unterlassung der Metathesis auffällt. Man übersetzt wohl: „schweift umher in den Pferchen!“ aber was soll das bedeuten? Ich lese nach Giesebrechts Vorschlag בִּגְדֻדוֹת und verwandele die sonderbare Verbalform (das Hithpol. kommt sonst nicht vor) in הִשְׂתָּרַטְנָה: *ritzt euch mit Schnittwunden* vgl. 47 5 16 6. In v. 3b ist wieder מַלְכָּם zu punktieren; dass dieser Satz eine Entlehnung aus Am 1 15 ist und auf einem Missverständnis des מלכם dort beruht, ist schon zu 48 7 bemerkt worden. 4. הַבַּת הַשּׁוֹבֵבָה passt hier grade so wenig wie 31 22; von wem sollte Ammon oder Rabba abtrünnig sein? Die LXX will wohl mit θύγατερ ἰταμίας ein בַּת הַבּוֹשָׁה wiedergeben. Ich nehme in Ermangelung eines Besseren ein הַבַּת הַשַּׁאֲנַנָּה an. Auch was vorhergeht, ist sonderbar; es scheint, dass זבעמקך und בעמקים Varianten sind. Die LXX hat nur בעמקים oder vielleicht ursprünglich בענקים („was rühmst du dich der Enakiter“, die oder deren Verwandten die Ammoniter ausgerottet haben sollen Dtn 2 20 21 3 11); ich möchte trotzdem die andere Variante vorziehen, ihre Konsonanten aber זָ בְּעִמְקֵךְ (= זֶה) aussprechen: *Was rühmst du dich, da in deinem Thal, Übermütiges Weib, Die da vertraut auf ihre Vorräte: „Wer wird mir kommen?“* Wieder ein Tetrastich zu abwechselnd 3 und 2 Hebungen, das recht wohl mit v. 1 aus einem älteren Gedicht genommen sein kann und übrigens stark an 21 13 erinnert. Ammon oder vielleicht Rabba prahlt nicht über sein Thal — das wäre ja auch nicht so schlimm —, am wenigsten darüber, dass sein Thal „fliesst“ — was soll das heissen? — sondern es prahlt: wer wird mir etwas thun? Rabba war eine starke Festung. Zu dieser Auffassung passt die Fortsetzung 5: Jahwe

will über Rabba einen Schrecken bringen vor seiner ganzen Nachbarschaft; seine geschützte Einsamkeit soll ihm also nichts helfen. Auch hier könnte man einen Vierzeiler annehmen: *Siehe ich bringe über dich Schrecken Aus all deinen Umgebungen, Und zersprengt werdet ihr, jeder für sich, Ohne dass einer sammelt.* לִנֹּדֵד fehlt in der LXX und ist sehr überflüssig. Der Verf. scheint nicht an Nebukadnezar, überhaupt nicht an ein entfernt wohnendes Volk zu denken, sondern von den ewigen Händeln und Fehden auszugehen, die im 2. Jahrh. die kleinen Völker in und um Palästina in Atem hielten; am Ersten mag er die Araber im Auge gehabt haben. Dass der Zusatz 6, der auch den Ammonitern eine Wiederherstellung verheisst, in der LXX noch fehlt, ist schon zu 48 47 bemerkt worden.

Cap. 49 7–22 (LXX: 29 8–23)

enthält das Orakel wider Edom, mit dem das benachbarte Dedan verbunden wird. Auch hier lassen sich überall Entlehnungen, zum Teil umfangreiche, nachweisen; besonders das Büchlein Obadja ist stark ausgebeutet. In der Eingangsformel

7 lässt die LXX Zebaoth aus. Der Vers stimmt mit Ob 8 inhaltlich überein, doch kann man streiten, welche Stelle hier von der anderen abhängig ist, da Ob 8 selbst ein jüngerer Zusatz ist vgl. Wellhausen z. d. St. Für הַאֵין liest die LXX blos אֵין. תֵּימָן ist eine edomitische Landschaft. בָּנִים wird meist als Part. von בִּין angesehen, aber Schwally und Giesebrecht nehmen mit Recht Anstoss daran; man schreibt wohl am Einfachsten עֲצַת מְבִנִים. נִסְרְחָה nach dem Aramäischen: verfault ist ihre Weisheit. Zu v. 7[b] vgl. Jes 29 14. Dass Edom wegen seiner Weisen berühmt war, kann man aus v. 7 nicht folgern. **8.** Für die beiden ersten Wörter hat die LXX ἠπατήθη ὁ τόπος αὐτῶν: irre geleitet wurde ihr Ort. Hitzig macht aus dem Verbum ἐπατήθη (von πατέω) und revertiert den Satz in בָּסוּ מְכֹנוּ, was, wenn es nicht eine gar zu freie Übersetzung des Griechen voraussetzte, als eine Stütze für den MT נסו הפנו angesehen werden könnte. Schwally und Giesebrecht nehmen Hitzigs πατέω an, revertieren aber: נִדְרְכָה מְכוֹנָתָם (נִרְמְסָה), und jetzt hat der Satz gar keine Ähnlichkeit mehr mit den beiden ersten Wörtern von v. 8, dafür eine um so grössere mit den beiden letzten von v. 7, erzielt also den entgegengesetzten Erfolg wie bei Hitzig, und das נסו הפנו verschwindet jetzt in der LXX. Kann man es nicht wieder hervorrufen? Wenn man das ἀπατάω der LXX beibehält und mit Hitzig ihr αὐτῶν auf den Einfluss von v. 7 zurückführt, so hat sie vielmehr folgenden Konsonantentext gehabt: נָסוֹת כֵּנוּ (das Niph. von סות nachbiblisch): jetzt ist נסו הפנו wieder da! Die Reversion ist also vorsichtig zu behandeln, sonst macht sie Kunststückchen wie ein Kasperle. Die Richtigkeit des MT wird übrigens durch v. 30 bestätigt; nur sieht man nicht ein, warum die Punktatoren hier das Hoph. הָפְנוּ wollen, während wir 46 5 21 49 24 47 3 das Hiph. haben wie 48 39, wo das Objekt dabei steht; noch weniger ist zu begreifen, warum das erste Wort als Imper. נֻסוּ punktiert ist, da doch Perfekte folgen. Lies demnach נָסוּ הִפְנוּ: *Geflohen sind, gewandt haben sich, in der Tiefe sich niedergelassen die Bewohner Dedans, denn Esaus Verderben bringe ich über es,* nämlich über Dedan (s. zu 25 23), *zur Zeit, wo ich es heimsuche.*

הֶעְמִיקוּ לָשֶׁבֶת ist Nachbildung von 13 18, bedeutet hier aber wohl: sie haben sich in versteckte Thäler zurückgezogen. **9** ist aus Ob 5 entlehnt, wie der Übergang in die 2. p. zeigt; für יִגְנְבוּ dort ein allgemeines הִשְׁחִיתוּ hier (die LXX dafür: יָשִׁיתוּ יָדָם); wahrscheinlich ist aber der MT nach Ob 5 korrigiert, denn für die beiden אִם, die hier gar nicht gut passen, hat die LXX nur ein ךְ, das sie v. 9a als כִּי, v. 9b als כְּ auffasst, vielleicht aber besser beide Male als כִּי gefasst hätte: ***Denn Winzer kommen dir, lassen keine Nachlese über, denn Diebe in der Nacht, verderben so viel sie wollen.*** Der Sinn ist wohl nicht derselbe wie im alten Orakel (s. Wellhausen zu Ob 5). **10a** ist freie Wiedergabe von Ob 6, dessen חָפַשׂ unser Verf. in חָשַׂף verwandelt: Jahwe selbst deckt für die Verderber Esaus Verstecke auf. Statt נֶחְבָּה sprechen Ewald u. a. besser den Inf. abs. Niph. נֵחָבֹה aus. **10b** entspricht Ob 7. Schon deswegen ist die Lesart der LXX בִּזְרוֹעַ dem זַרְעוֹ des MT weit vorzuziehen: ***verwüstet wird er durch den Arm seiner Brüder und Nachbarn*** (ähnlich Schwally). Die Brüder und Nachbarn sind bei Obadja die Nabatäer, die Edom nur an die Grenze treiben; hier soll Edom ganz vernichtet werden, von wem, das erfährt man nicht. **11** beweist, dass das זַרְעוֹ v. 10 falsch war, die Kinder der Edomiter sollen nicht ausgerottet werden, sondern Jahwen anvertraut. Damit ist doch wohl auf die Unterjochung der Edomiter durch Johannes Hyrkanus hingedeutet, der sie zur Beschneidung zwang. Vielleicht waren die Edomiter vorher durch Überfälle der Araber geschwächt worden. Am Schluss von v. 11 ist nach der LXX תִּבְטָחְנָה zu lesen. In **12** wird 25 27–29 auf die Edomiter angewendet. Die, denen es „nicht gebührte, den (Zornes-) Becher zu trinken", sind natürlich die Juden. Der Satz ist im 2. Jahrh. wohl verständlich: die Juden mussten ihre Treue gegen das Gesetz mit einem grausamen, unverdienten Geschick büssen, während es den Heiden wohlging, das muss einmal aufhören. Aber er zeigt auch, dass die Juden sich für besser halten als die übrigen Menschen und wenigstens dann, wenn sie von den Heiden und den Feinden sprechen, ihre eigene Schuld gern vergessen. Der Vers ist in der LXX etwas kürzer. אַתָּה הוּא: du da, gerade du. **13.** לְחָרֶב ist wohl nach der LXX zu streichen. בָּצְרָה (LXX: בְּתוֹכָהּ!) ist in späterer Zeit (vgl. Jes 34 6) die Hauptstadt der Edomiter und lag in der Landschaft Gebalene (גְּבָל) südlich vom toten Meer, jetzt Buzeira. Die ältere Hauptstadt, Sela, war im 4., vielleicht schon im 5. Jahrh. im Besitz der Nabatäer. Der Vers bewegt sich in den bekannten Wendungen der Ergänzer vgl. z. B. 25 18. **14.** Um eine passende Fortsetzung verlegen, greift der Kompilator auf den Anfang des Obadjaorakels zurück. Während es Ob 1 heisst: ein Gerücht hörten wir, sagt unser Verf.: hörte ich; das Ich soll wohl Jer sein, und die שְׁמוּעָה ist eine göttliche Inspiration; auch der Bote ist wohl ein Engel. צִיר שָׁלוּחַ ist ebenfalls Objekt von שָׁמַעְתִּי: „und dass ein Bote gesandt sei." עָלֶיהָ steht auch Ob 1, ist gleichwohl in עָלָיו zu verwandeln. **15** nach Ob 2, nur בָּאָדָם für אַתָּה מְאֹד. Zu dem letzten Wort von v. 15, aber in der Aussprache בָּאֱדֹם, in (dem Gott) Edom, scheint das erste Wort von **16** zu gehören: תִּפְלַצְתְּךָ, dein Schrecknis, jedoch als Glosse, da das Wort im Obadja fehlt. Edom war ein Gottesname, wie das Nom. propr. Obed-Edom beweist; Schrecknisse, אֵימִים, werden die

Götzen auch 50 38 genannt. Jedenfalls kann der Ausdruck nicht bedeuten: Schrecken über dich! da sich das mit dem Zusammenhang nicht reimt. Im Übrigen ist v. 16ª Nachbildung von Ob 3, v. 16ᵇ von Ob 4, nur dass der Kompilator das Original abkürzt oder verdeutlicht, letzteres dadurch, dass er das מְרוֹם שִׁבְתּוֹ, wie Ob 3 zu lesen sein wird, durch ein umständliches תֹּפְשִׂי מְרוֹם גִּבְעָה ersetzt: der die Höhe des Hügels in Besitz nimmt. Die Felsklüfte beziehen sich auf die natürlichen oder künstlichen Felsenhöhlen, in denen viele Edomiter wohnten. **17** ist fast genau gleich 19 8; in der LXX steht jedoch hinter עָלֶיהָ nur noch das Wort יִשְׁרֹק. **18** = 50 40. Welche von beiden Kompilationen das erste Anrecht auf diese Benutzung alter Wendungen (s. Am 4 11 und besonders Dtn 29 22, wo auch die Nachbarn von Sodom u. s. w. genannt werden) beanspruchen darf, ist gleichgültig. Ebenso steht es mit **19** = 50 44, doch scheint mir hier die Priorität auf Seiten unseres Stückes zu sein, was freilich nicht ausschliesst, dass unser Verf. den Vers anderswo gefunden hat. Man übersetzt gewöhnlich: wie ein Löwe steigt einer (oder: es) herauf aus dem Dickicht des Jordans . . . ., denn ich u. s. w. Aber wer ist denn der „eine“ oder das „es“, der im Dickicht des Jordans haust, neben dem Löwen, mit dem er verglichen wird? In v. 19ᵇ ist Jahwe selbst der Löwe. Man muss vielmehr übersetzen: ***Siehe, wie ein Löwe, der heraufsteigt aus dem Dickicht des Jordans*** (vgl. Sach 11 3) — zur Aue der Dauer? נְוֵה אֵיתָן ist mir vollkommen unverständlich, und selbst wenn eine dauernde Aue etwas wäre, worunter man sich etwas denken könnte, so wüsste ich nicht, was das mit dem Überfall einer Herde durch einen Löwen zu thun hätte. In אֵיתָן muss ein Wort stecken, auf das sich das Suff. von אֲרִיצֵם, wie nach 50 44 zu lesen ist, bezieht; da die LXX das Wort mit αιθαμ wiedergiebt, so ist אֵילִם zu schreiben (vgl. 33 12: Aue der Hirten). Das folgende כִּי muss dem כְּ vor אַרְיֵה entsprechen, also in כֵּן verwandelt werden. Demnach fährt der Verf. fort: ***zur Aue der Widder, so werde ich sie im Nu von ihr verjagen,*** die Widder nämlich, die natürlich ein Bild für die Edomiter sind. Auch das folgende ist vom Ktib durch Konjektur hergestellt, aber auf klägliche Weise: wer erwählt ist, bestelle ich über sie — also ein Löwe, der jemanden, der von irgend einem erwählt ist, über eine Aue bestellt! Für אליה אפקד ist zu lesen אֵלַי הָפְקַד (אֵלַי für עָלַי). Zu פָּקַד עַל vgl. 51 27. Demnach: ***und wer ist der Jungmann, der gegen Mich aufgestellt wäre?*** In v. 19ᵇ übersetzt man יְעִידֵנִי willkürlich mit: wer will mich herausfordern? der Verf. denkt aber offenbar an Gen 49 9, dessen יְקִימֶנּוּ er durch יְעִירֶנִּי wiedergiebt: ***denn wer ist mir gleich und wer will mich reizen und wer ist der Hirt, der mir Stand hielte?*** Mir scheint, dass wir uns mit diesem Vers in der Zeit befinden, wo die Juden die Unterjochung Edoms in Aussicht nahmen, in der Zeit des Johannes Hyrkanus vgl. zu Ps 60 10ff. **20** = 50 45, nur Edom und Theman für Babel und die Chaldäer. In v. 20ᵇ sind צְעִירֵי הַצֹּאן nicht die geringsten Schafe, sondern die Hirtenbuben vgl. Sach 13 7 Jer 14 3. Das vorhergehende Verbum ist nach der LXX mit Schwally und Giesebrecht יִסָּחֲבוּ zu lesen: ***fürwahr, fortgeschleppt sollen werden*** (vom Löwen) ***die Schafhirten, fürwahr, entsetzt sein über sie ihre Aue.*** יַשִּׁים (s. Ges.-Kautzsch[26] § 67 y) ist wohl besser mit Stade und Schwally יֵשַׁם aus-

zusprechen (für korrektes יַשַּׁם), mag aber aus יְשׁוּם (korrekt יַשֵּׁם) entstanden sein. נְוֵהֶם ist besser als נָוֶה 50 45. **21** = 50 46, jedoch mit stärkeren Differenzen. Am Schluss ist nach der LXX und der Parallelstelle קוֹלָהּ zu streichen. Für צְעָקָה ist nach נִפְלָם und wegen des masc. Verbums צַעֲקָם zu lesen: *ihr Schreien wird gehört am Schilfmeer.* **22** = 48 41 42 MT. In der LXX und 48 41 fehlt יַעֲלֶה, das wohl aus v. 19 eingedrungen ist: *wie ein Adler schwebt er heran* u. s. w.; wer heranschwebt, wird unbestimmt gelassen wie 46 18. מְצֵרָה kommt schwerlich von צָרַר, ist vielmehr Denomin. von צִירִים, Wehen einer Gebärenden, und daher wohl מְצִרָה auszusprechen: ein Weib, das Wehen macht, in Wehen liegt. Es scheint, als sollte das Wort mit בצרה assonieren, vielleicht sich reimen: es ist wohl möglich, dass die Punktatoren diesen Eigennamen falsch aussprechen und dass die wahre Aussprache der jetzigen, Buzeira, ähnlich war, dass der Name der edomitischen Hauptstadt ursprünglich nicht „Pferch“ bedeutete, sondern mit בָּצַר zusammenhing (vgl. Ps 60 11), also etwa בְּצִרָה lautete: „die Unzugängliche“.

Cap. 49 23–27 (LXX: 30 12–16)

ist wider „Damaskus“, vielmehr gegen die Aramäer überhaupt gerichtet. Ein Orakel gegen das Seleucidenreich konnte nicht ganz fehlen, wenn es auch zur Zeit des Verf.s den Juden nicht mehr gefährlich gewesen sein wird und wenn ferner auch der Verf. berücksichtigen musste, dass es zur Zeit des Jeremia, für den er doch schreibt, noch nicht existierte. Die Hauptstadt Antiochien konnte er, da sie überhaupt keinen semitischen Namen führte, nicht erwähnen; er begnügt sich, Hamath und Arpad, Namen von gut altertümlichem Klange, dafür anzuführen. Die Nennung des Feindes muss hier um so mehr ausfallen, als das in Betracht kommende Gebiet zur Zeit Jeremias zu Nebukadnezars Reich gehörte und von diesem nichts zu befürchten hatte. Die Überschrift

23 „gegen Damaskus“ hat nur den Charakter eines Stichworts, da Damaskus niemals die Oberherrschaft über das ganze hier gemeinte Gebiet hatte. בּוֹשָׁה ist Perf. fem. Die Stadt חֲמָת, früher Hauptstadt des Reiches Chamath, nach Antiochus IV. Epiphania genannt, jetzt wieder Chamath, lag am oberen Lauf des Orontes. Nicht allzu weit von ihr, drei Meilen nördlich von Aleppo, lag Arpad, das der Verf. aus dem B. Jesaia kennen wird (Jes 10 9 36 19 37 13). Das „Gerücht“ erinnert an v. 14; man begreift nur nicht, warum jene Städte beschämt sind, weil sie ein böses Gerücht gehört haben. Was das für ein Gerücht ist, sollten wir billiger Weise erfahren, aber wahrscheinlich wäre der Verf. um eine Antwort nicht wenig in Verlegenheit gewesen. Von v. 23^{b} halte ich nur das Wort דָּאֲגוּ, wie nach der LXX zu lesen ist, für ursprünglich, den Rest aber: „wie das Meer, das nicht ruhen kann“ (lies כַּיָּם mit Schwally, Giesebrecht, v. Orelli), für ein Randcitat aus Jes 57 20 zu dem Worte נָמֹגוּ, sie sind aufgewühlt, aufgeregt. Und sollte nicht auch der Satz von dem bösen Gerücht ein Zusatz sein, der die Furcht erklären will? Dann würde v. 23 sich auf den vernünftigen Satz kondensieren lassen: *Beschämt ist Hamath und Arpad, sie sind erschrocken, sind in Furcht.* **24** vgl. 46 21. רֶטֶט, Schrecken, nur hier, ein aramäisches Wort. Zur Weglassung des Mappiq in הֶחֱזִיקָה s. Ges.-Kautzsch^{26} § 91 e. Was auf dies Wort im MT folgt, fehlt in der LXX, ist also zugesetzt, etwa nach 6 24. **25.** Dass der Anfang in Unordnung

ist, liegt auf der Hand; CORNILL vermutet wohl mit Recht als erstes Wort ein אוי; ich schreibe אוי לָהּ für איך לא: *Wehe ihr, verödet ist die Stadt des Ruhms, die Feste der Wonne!* Das Suff. an dem letzten Wort ist zu streichen, wenn der Vers echt ist, der an Jes 17 1 2 32 13 14 erinnert. Der Text der LXX weicht stark ab, und es ist möglich, dass v. 25 ein Randcitat war und vielleicht gar nichts mit Damaskus zu thun hatte. **26**. „Darum" — warum denn? es geht nichts vorher, was ein Darum rechtfertigt. Der Vers kehrt wörtlich 50 30 wieder, wo das Darum motiviert ist, sollte er danach „verbessert" sein? Dann könnte man für לָכֵן ein אָכֵן vermuten oder ein blosses ן aus dem Suffix am Schluss des vorhergehenden Verses herstellen und würde das „an jenem Tage", das herzlich schlecht angebracht ist, nach der LXX zu streichen haben. In der LXX fehlt auch Zebaoth. **27** ist Nachbildung von Am 1 4 14. Benhadad war Name mehrerer damascenischer Könige.

Cap. 49 28—33 (LXX: 30 6-11)

bedroht nach dem MT „Kedar und die Königreiche von Chazor." Hier sind wir in der unglücklichen Lage, nicht einmal von den Königreichen, denen das Orakel gelten soll, irgend etwas zu wissen; nicht einmal die LXX, die מלכת חצר liest, weiss etwas von ihnen. Das Orakel nennt den König von Babel als den Feind, ist darin also dem 46. Cap. näher verwandt. Die Araber, die bekanntlich der Chroniker mit Vorliebe unter den Feinden Judas nennt, wurden diesem erst in der nachexilischen Zeit lästig, besonders gefährlich aber erst seit der Zeit des Alexander Jannäus.

28. Zu קֵדָר s. 2 10. Nach Jes 42 11 bewohnen die Kedarener חֲצֵרִים, manche Niederlassung mag bei ihnen (wie übrigens auch bei anderen Semiten) einen mit חָצֵר zusammengesetzten Namen gehabt haben; und wenn die Konsonanten des MT richtig sind, so könnte recht wohl ein חָצוֹר die Hauptstadt der Kedarener gewesen sein. Da v. 31 nur von Einem Volk spricht, da die Zusammenstellung „Kedar und die Königreiche von Chazor" sonderbar ist, da man endlich von diesen Reichen nichts weiss, so lese ich nach der LXX מַלְכוּת ח' (ohne ו) oder mit Annäherung an den MT מַמְלֶכֶת ח': „Wider Kedar, das Reich von Chazor, das Nebukadrezar u. s. w. schlug". Ob man den Relativsatz für die Geschichte verwerten darf, das ist wohl sehr fraglich. In v. 28ᵇ lies עַל für אֶל; zu dem Imper. שָׁדְדוּ s. GES.-KAUTZSCH[26] § 67 cc 20 b. **29**. Nach dem lebhaften Ausruf von v. 28, der allerdings v. 31 vorwegnimmt, hier eine kühle Ankündigung dessen, was geschehen wird. Der Vers bezieht sich mehr auf die nomadisch lebenden Stämme. Zelte, Schafe, Zeltteppiche (4 20 — die LXX hat „Gewänder"), alle Geräte, Kameele: eine wunderbare Zusammenstellung! Jeremias „Grauen ringsum" hat den Späteren sehr gefallen (vgl. 20 3 46 5 Ps 31 14). **30ᵃ** wie v. 8ᵃ; hier wird העמיקו als Imp. angesehen, dann aber wohl mit CORNILL הֶעְמִיקוּ ausgesprochen werden müssen. In **30ᵇ** verrät sich עֲלֵיהֶם, das in der LXX fehlt, durch die 3. p. des Suffixes als Zusatz. In der LXX fehlt auch der Name Nebukadrezar und das נְאֻם־יי. Die Phrasen von v. 30ᵇ hatten wir auch v. 20ᵃ. **31** ist Nachbildung von Hes 38 11 vgl. Jdc 18 7; בָּדָד wie Num 23 9. Für שְׁלֵיו wäre שְׁלַו die richtige Aussprache und Orthographie; wie aber jemand aus der Aussprache mit ֵ einen Schluss auf späte Abfassung ziehen kann, ist mir unbegreiflich: haben etwa die Punkta-

toren sich bei dem Autor, der 700 Jahr älter ist als sie, nach seiner Aussprache erkundigt? Für die Abschreiber ist charakteristisch, dass sie Nebukadrezars Beschluss, über ein wehrloses Volk herzufallen, einen Beschluss, den Hesekiel dem bösen Gog in den Mund legt, durch Einsetzung von נְאֻם־י׳ zu einem Gotteswort stempeln; selbstverständlich ist die Phrase nach der LXX zu streichen. Wie v. 31ᵃ eine Wiederholung von v. 28ᵇ ist, so **32ᵃ** von v. 29. קְצוּצֵי פֵאָה ist vermutlich ein Zusatz aus 25 23 oder 9 25, der um so lästiger ist, als er die mit זֵרִיתִים auftretende 1. pers. ungebührlich weit von dem sie motivierenden נְאֻם־י׳ trennt. In **32ᵇ** ist wohl עֲבָרִים für עֲבָרָיו zu lesen und das Wort in der verallgemeinerten Bedeutung Seite, Richtung zu nehmen vgl. 1 Sam 14 40. Im Übrigen vgl. v. 8ᵇ. **33ᵃ** ist Nachbildung von 9 10, **33ᵇ** = v. 18ᵇ. Chazor scheint nach diesem Verse eine Stadt, nicht ein Land zu sein, da in v. 33ᵃ eine Drohung wider Jerusalem nachgebildet ist.

Cap. 49 34—39 (LXX: 25 14—26 1)

bedroht die Elamiter. Das Orakel ist in der LXX das erste der Heidenorakel und hat im MT eine weitläufige Überschrift, wie die Weissagungen gegen Ägypten Cap. 46, Philistäa Cap. 47 und Kedar 49 28. Der Umstand, dass in diesem Stück die Phrasen, die die Ergänzer im übrigen B. Jeremia lieben, vorherrschen, dagegen die poetischen Flitter und Entlehnungen fehlen, macht es mir wahrscheinlich, dass es nicht von derselben Hand stammt, wie die anderen Orakel. Der Name Elam hat hier gewiss archaistischen Charakter und bezeichnet nicht das alte Volk Elam östlich von Babylonien, sondern Persien und Medien, wenn nicht das seit 250 a. Chr. aufkommende parthische Arsacidenreich (vgl. Act 2 9). Gegen die Parther, die seit 129 a. Chr. den Syrern hart zusetzten und im 1. Jahrh. auch in Palästina erschienen, ist auch Jes 27 1 gerichtet. Die geschichtliche Vorbemerkung

34 mit ihrer seltsamen Umstellung der Wörter, wozu zuletzt 46 1 47 1 zu vergleichen, ist in der LXX zur Unterschrift geworden (LXX 26 1), wo sie die Form der Überschriften 26 1 27 1 (28 1) hat. Die Zeitangabe „im Anfang der Regierung Zedekias" lehnt sich wohl an die Erzählung Cap. 27 und die jetzigen Überschriften 27 1 28 1 an. Der Name Elam ist nach 25 25 26 durch die Meder und die Völker des Nordens zu ergänzen. **35.** Schon die alten Elamiter waren berühmte Bogenschützen und als solche auch von den Assyrern verwendet (Jes 22 6); von den Persern sagt Herodot, dass jeder Vater seinen Sohn drei Dinge, Reiten, Bogenschiessen und Wahrreden, lehre; die Partherpfeile endlich sind bekannt genug. **36.** Zu den vier Winden des Himmels vgl. Sach 2 10 6 5; das „Ausstreuen in alle diese Winde" nach Hes 5 12. Die Winde haben ihren Aufenthaltsort im Himmel vgl. B. Henoch Cap. 18. Der Artikel von הַגּוֹי, in der LXX fehlend, ist wohl durch Dittographie entstanden und zu streichen. Lies עַל־עֵילָם, sowie יָבֹאוּ. **37.** Zu der sonderbaren Perfektform הַחְתַּתִּי für הַחִתֹּתִי s. Ges.-Kautzsch[26] § 67 dd; das folgende אֶת־עֵילָם ersetzt die LXX durch אֹתָם. Der ganze Vers besteht aus Wendungen, die wir unzählige Male bei den Ergänzern zu lesen bekamen; v. 37ᵇ = 9 15. Zu **38** vgl. 43 10 1 15, doch ist der Verf. vorsichtig genug, nicht Nebukadrezar seinen Richterstuhl in Elam aufstellen zu lassen, sondern sich mit unbestimmten Drohungen zu begnügen; auch hat er wohl die Absicht gehabt, seine Zeitgenossen in Betreff der ihnen drohenden Parthergefahr zu beruhigen.

39 wie 46 28 48 47 49 6; diese Weissagung geht wohl zurück auf Hes 29 14. Lies אָשׁוּב שְׁבוּת.

Cap. 50 51 (LXX: Cap. 27 28)

enthalten ein Orakel wider Babel 50 1—51 58 und eine Erzählung, dass Jeremia durch Seraja ein Buch, beschrieben mit einer Weissagung vom Untergang Babels, in den Euphrat habe versenken lassen 51 59–64 (bis zum Worte עָלֶיהָ). Ob mit dem versenkten Buch das vorhergehende Orakel gemeint ist oder ob die Erzählung ursprünglich mit dem Orakel nichts zu thun hat, das lässt sich nicht sicher entscheiden; mir leuchtet die letztere Annahme mehr ein. Das Orakel selbst ist ein rein literarisches Kunstprodukt, denn sein Gegenstand, das Schicksal Babels, hatte für die spätere Zeit kein sachliches Interesse mehr. Babel war zwar von den Persern trotz mehrfacher Empörung nicht zerstört worden, trat aber gegen andere, neuerbaute Städte mehr und mehr in den Hintergrund; der Versuch Antiochus III., der die alten berühmten Tempel wiederherstellte, ihm zur neuen Blüte zu verhelfen, hat dem Anschein nach keine dauernden Wirkungen gehabt. Das Orakel ist ein Zeugnis von der Schreibelust der späteren Zeit und ihrem Bedürfnis nach erbaulich unterhaltender Lekture. Dem Verf. ist es mehr um die Quantität, als um die Qualität zu thun; er hat alles zusammengerafft, was er in älteren Schriften über Babel fand oder was sich, einem anderen Zusammenhang entnommen, irgendwie verwerten liess. Einen grossen Teil seiner Entlehnungen können wir nachweisen. Besonders ermüdend wirkt die beständige Wiederholung derselben Themata; nach den Zählungen Buddes wird z. B. elf Mal gesagt, dass das Verderben herannahe, neun Mal, dass Babel zerstört, sechs Mal, dass es eine Wüstenei werden, sieben Mal, dass Israel zurückkehren werde u. s. w. Dergleichen liesse sich noch ertragen, wenn eine künstlerische Steigerung in den Variationen zu beobachten, wenn eine von einer höheren Idee getragene Disposition vorhanden wäre; aber davon kann keine Rede sein. Das lange Orakel, das den dreizehnten Teil des ganzen Jeremiabuches einnimmt, hat denselben schriftstellerischen Charakter wie die übrigen Heidenorakel, ist aber wegen seiner Länge viel monotoner; nur ein Kommentator kann es ganz durchlesen. Die Abfassungszeit lässt sich aus sachlichen Indicien nicht bestimmen, weil wir hier eine rein literarische Leistung vor uns haben, aber die Anklänge an sehr junges Schrifttum lassen keinen Zweifel daran zu, dass auch dies Orakel zu den spätesten Erzeugnissen der prophetischen Kunstliteratur gehört.

1. Die Überschrift geht in der LXX nur bis zu בָּבֶל (lies עַל für אֶל), weicht selbst da von der sonst im B. Jer üblichen Form („das Wort, das geschah von Jahwe" u. s. w.) ab, noch stärker in dem, was im MT zugesetzt ist. 2. Nach der LXX sind zu streichen die Worte: „lasst es hören und erhebt ein Panier", die nach 4 5 6 eingesetzt sind, ebenso der Schlusssatz: „zu Schanden wurden ihre Bilder, gebrochen ihre Dreckdinger", der die vorhergehenden Namen der Götter zu Nutz und Frommen unwissender Leser umschreibt. Auch nach diesen Streichungen verrät der Eingang schon, dass es auf ein langes Orakel abgesehen ist. Was für ein phantastischer Satz: „lasst es hören, verhehlt es nicht!" wenn es sich um die Eroberung der Weltstadt handelt! Der Satz: „beschämt ist Bel, gebrochen Merodak" ist Nachbildung von Jes 10 4 46 1. Merodak, richtiger Marduk, war der eigentliche Hauptgott der Stadt Babel, Bel wird bald mit ihm identificiert (Bel = בַּעַל ist eigentlich Appellativ), bald von ihm unterschieden und dann als einer der drei höchsten Götter angesehen. In 3 kein Wort, das wir nicht schon im B. Jer gelesen haben. Die Perser waren eigentlich kein „Volk aus dem Norden", sondern aus dem Osten, aber Cyrus hatte allerdings, als er gegen Babel vor-

ging, die nördlichen Ländermassen schon in seinem Besitz vgl. 51 27, und die Parther, die zur Zeit des Verf.s die Erben der persischen Macht waren, hatten ihren Hauptsitz im Norden, südöstlich vom Kaspischen Meer. Der Schluss נָדוּ הָלָכוּ fehlt in der LXX und mag aus 9 9 zugesetzt sein. Nun geht der Verf. schon zu seinem zweiten Thema über, zu der Rückkehr der Israeliten. **4.** „In jenen Tagen und in jener Zeit" ebenso v. 20 und 33 15. Die Israeliten und die Judäer vereinigen sich zur Rückkehr. Das ist zwar mit dem Fall Babels nicht eingetreten, aber man hielt die Hoffnung fest, sah überhaupt die ganze Zeit vom Exil als ein grosses Interim an, als die Vorbereitungszeit auf das glorreiche Ende, die nur durch die Sündhaftigkeit des Volkes so in die Länge gezogen wurde, und gerade die jüngsten Stellen betonen die Wiedervereinigung beider Völker am Meisten vgl. 3 18 23 6 30 3 31 27 33 7 14. Sie kommen „weinend" vgl. 31 9; sie suchen Jahwe und fragen **5** nach Zion vgl. 30 6 12; „des Weges hierher (der Verf. lebt also in Jerusalem) ist ihr Gesicht" vgl. 31 21, sie „schliessen sich an Jahwe an", dem sie entfremdet waren vgl. Jes 14 1. Für באו lies יָבֹאוּ nach der LXX. „Mit einem ewigen Bunde (vgl. 32 40), der nicht vergessen wird" vgl. zum Ausdruck 20 11 23 40; בְּרִית ist Accus. **6.** Vgl. besonders 23 1 ff. Ktib הָיָה ist richtig, dagegen lies mit Qre und der LXX שׁוֹבְבוּם, führten sie bei Seite auf die Berge, eine spielende Benutzung von 2 23: die Juden und noch mehr die Israeliten haben, statt den richtigen Lagerplatz, Zions Tempel, aufzusuchen, sich von ihren Hirten, den abgöttischen Königen, zum Höhenkult verführen lassen. Dass der Verf. die Stelle 23 1 ff. mit Sach 11 kombiniert, zeigt die Fortsetzung **7**: ihre Feinde sagten, indem sie sie „frassen": wir machen uns (dadurch, dass wir sie fressen vgl. 10 25) nicht schuldig (Anspielung auf 2 3), weil sie gegen Jahwe sündigten" s. Sach 11 5. Die Abhängigkeit von dem originellen 11. Cap. des Sach, das aus der Zeit des Alkimus stammt und von unserem Verf. nicht einmal mehr recht verstanden wird, zeigt am Besten, wie jung unser Stück ist. Dass die Abhängigkeit aber auf Seiten unserer Stelle ist, hätte nicht bestritten werden sollen: für die schlechten Hohenpriester von Sach 11 ist die Selbstrechtfertigung: wir machen uns nicht schuldig, ganz am Platz, dagegen ist es sonderbar, eine solche den Heiden in den Mund zu legen. Das ist nur aus der Meinung zu erklären, die Heiden wüssten recht wohl, dass Israel das auserwählte Volk des allein wahren Gottes sei, das man nicht ohne Erlaubnis Jahwes antasten dürfe. Die Bezeichnung Jahwes als der „Aue der Gerechtigkeit" kann man kaum anders als aus einem groben Missverständnis der Stelle 31 23, die mit 17 12 f. kombiniert wurde, erklären. Das יְהוָה am Schluss fehlt in der LXX. **8.** Der Anfang aus Jes 48 20; lies צְאוּ mit Qre. „Wie Böcke vor der Herde": bei Babels Fall fliehen auch andere Fremdlinge aus der Stadt nach Jes 47, die Juden aber sollen die ersten sein, die sich davon machen, weil sie durch Jahwe früher von der Katastrophe benachrichtigt sind. Diese Benachrichtigung folgt nun wieder von **9** an. גְּדֹלִים und וּמַעֲלָה fehlt in der LXX. עָרַךְ mit לְ statt עַל, absolut wie v. 14, zu ergänzen ist מִלְחָמָה. מִשָּׁם, von dort d. h. dadurch, nämlich durch die מַעֲרָכָה der Völker vgl. I Reg 17 13. Der Verf. kennt den wirklichen Verlauf des persisch-babylonischen

Krieges nicht mehr, sondern folgt seiner Phantasie. In v. 9b lies חִצּוֹ wegen יָשׁוּב; כְּגִבּוֹר ist Verkürzung für כְּחֵץ גִּבּוֹר; das singul. Suffix bezieht sich auf קָהָל. Der Pfeil, der „nicht leer zurückkehrt", ist eine unglückliche Nachahmung von Sauls Schwert II Sam 1 22, denn Pfeile kehren in der Regel überhaupt nicht zurück; auch das כְּ vor גִּבּוֹר ist eigentlich unpassend; denn die Feinde Babels sind wirkliche Streiter, nicht „wie Streiter". **10.** כַּשְׂדִּים, als Landesname gebraucht wie oft, darum Fem. sing., eigentlich ist es Plur. masc. und Name des Volkes. **11** ist Vordersatz zu v. 12, כִּי koncessiv: mögt ihr euch freuen u. s. w. (lies die Verben im Plur. nach dem Qre). „Mögt ihr hüpfen wie ein Kalb auf der Wiese", lies כְּעֵגֶל בַּדֶּשֶׁא, denn eine Kuh hüpft nicht, am wenigsten eine dreschende Kuh! Die אַבִּרִים sind hier Hengste (wie 8 16). **12** ist der Nachsatz. In der Vorlage der LXX war das zweite Sätzchen in Abkürzungen geschrieben (vielleicht vergessen und wegen Raummangels verkürzt nachgetragen), was mit dem הִנֵּה folgendes Bild giebt: ח' יול' הנה; daraus hat der Übersetzer ein אֵם לַחֲנַת gemacht und dies übersetzt: μήτηρ ἐπ᾽ ἀγαθ (s. die LXX zu 48 1), ein späterer Abschreiber hat dann das αγαθ zu ἀγαθά vervollkommnet — ein pläsierlicher Beitrag zur Textgeschichte. In v. 12b: „siehe, das letzte der Völker, eine Wüste, Dürre und Steppe" (die beiden letzten Wörter fehlen in der LXX) ist אַחֲרִית als das Gegenteil von רֵאשִׁית gemeint, obgleich letzteres Wort in der hierher gehörenden Phrase (Am 6 1 Num 24 10) wohl kaum einen solchen Gegensatz voraussetzt; nur als Zeitbegriffe stehen sich beide Wörter gegenüber. **13** = 49 7 vgl. 19 8. **14** vgl. v. 29. יָדוּ wie sonst יְרוּ. „Schont die Pfeile nicht", spart sie nicht. V. 14b fehlt in der LXX. **15.** ***Jauchzt über sie ringsum: sie hat hergestreckt die Hand*** (als Zeichen der Ergebung; vgl. Thren 5 6), ***gefallen sind ihre Pfeiler*** u. s. w. Das nur hier vorkommende אָשְׁיוֹתֶיהָ stammt aus dem Aramäischen (אָשְׁיָתָא). „Rächt euch an ihr", aber die erwähnten Völker (51 27) hatten zur Rache gar keinen Grund, und diejenigen, die ihn gehabt hätten, waren beim Angriff auf Babel nicht beteiligt. Aber die Heidenvölker sind nur für die Juden da, „Rache Jahwes" ist es. **16a.** Die Bauern Babels sollen ausgerottet werden; statt des Hiph. gebraucht der Verf. das Qal, das sonst in diesem Sinne nicht vorkommt — schwebte ihm 6 6 vor? **16b** ist zusammengesetzt aus Brocken von 25 38 46 16 und Jes 13 14, schliesst sich weder an das Vorhergehende, noch an das Folgende an, muss daher wohl als Zusatz gestrichen werden. Mit **17** geht der Verf. wieder zu Israel über, dies Mal etwas weiter ausholend. Er vergleicht es mit zerstreuten Schafen (שֶׂה hier Kollekt., sonst Nom. unitatis), die Löwen gejagt haben, die als erster der König von Assur gefressen, denen als letzter der König von Babel (der Name Neb. fehlt in der LXX) die Knochen abgenagt hat (עִצְּם, Denom. von עֶצֶם). Die späteren Weltmächte, Persien, die Diadochenreiche, haben wenigstens die Existenz des Volkes nicht vernichtet. **18.** „Darum!" Der Verf. hat seine eigene Theorie in Sachen der Geschichte. Assur ist untergegangen, weil es Israel, Chaldäa, weil es Juda ins Exil geschickt hat; hätten sie das nicht gethan, so existierten sie noch. Dass er eine ganz andere Ansicht von den Dingen hat, als ein Jeremia, ahnt der Verf. natürlich nicht. Lies beide Male עַל für

אֶל. 19. שֹׁבַבְתִּי statt des sonst üblichen Hiph. vgl. 23 3. „Und es wird beweiden den Karmel“ u. s. w., aus dem Psalm Mch 7 14, nur das Gebirge Ephraim aus 31 6. Basan fehlt übrigens in der LXX und könnte aus Mch 7 nachgetragen sein. 20. Der Anfang wie v. 4; er muss dem Verf. wohl schwungvoll klingen. „Gesucht und nicht gefunden werden“ bedeutet einfach: nicht mehr vorhanden sein. Zur Konstruktion des Passivs mit dem Accus. s. Ges.-Kautzsch[26] § 121 b. תִּמָּצֶאינָה mit inkorrektem י. Der Schlusssatz v. 20[b] nach 31 34. „Denjenigen, die ich übrig lassen werde“, Umschreibung des eschatologischen Begriffs des Restes, שְׁאֵרִית. Die grosse Wendung kann nicht eher eintreten, als bis alle Schuld abgebüsst ist vgl. zu 31 34[b]; ist sie eingetreten, so ist sie ein Beweis dafür, dass keine Schuld mehr da oder dass die etwa vorhandene völlig vergeben ist. Deuterojesaia schloss aus der von ihm geglaubten Nähe der grossen Rettung, dass die Sünde Israels bezahlt sei, die Späteren mussten dann den letzteren Satz zurücknehmen, weil der erstere sich nicht bestätigte (vgl. Jes 59 1 2). Aber es bleibt ein eschatologisches Dogma, dass das Heil und die Sündlosigkeit sich gegensätzig bedingen. Für das hebräische Denken, das mehr und mehr die Weltgeschichte als einen grossen gerichtlichen Prozess auffasste, fallen in dem Begriff צְדָקָה, δικαιοσύνη, die Rettung und Herrlichkeit einerseits und die Sündlosigkeit andererseits so durchaus zusammen, dass jener Begriff bald für das eine, bald für das andere gebraucht werden kann. Die meisten Schriftsteller denken bei dem Begriff Sünde, Schuld, mehr an die Folgen der Sünde, das Unglück, als an die Sünde selbst; die Sünde oder besser die Sünden sehen sie nicht als treibende Kräfte im innersten Kern des Menschen an, sondern als eine Reihe schwarzer Flecken, von denen man ein Register machen kann und nach deren Entfernung ein vollkommen gerechtes Wesen zum Vorschein kommt. In rein religiöser und auch in philosophischer Beurteilung kann diese Auffassung nicht als tief oder gar als ausreichend gelten, aber man muss berücksichtigen, dass die Schriftsteller, die in solchen Orakeln, in den Ergänzungen zu den alten Propheten, in den Durchschnittspsalmen zu uns reden, nicht besonders hoch stehen und nicht das Beste und Tiefste, was die ATl. Religion hervorzubringen vermochte, darbieten. Und wenn man die jüdische Zukunftshoffnung mit den bei anderen Völkern aufgestellten Theorien über den vollkommenen Staat vergleicht, so mag man jene arm, naiv, beschränkt, sinnlich, diese reich, ideal und von weitem Gesichtskreis zeugend finden, man muss doch zugeben, dass jenes Hoffen auf einen sünden- und unglücksfreien Zustand ein Ideal ist, das auch wir recht gut an die Spitze unserer Utopien stellen könnten, ohne unsere Eigenart, die das Vollkommene am liebsten selbst hervorbringen möchte, darum beeinträchtigen zu müssen. In v. 21 ff. ist wahrscheinlich ein älteres Gedicht ausgebeutet, das in Distichen zu drei und zwei Hebungen geschrieben war und das wir nicht mehr besitzen. Im Anfang von 21 wird עֲלֵה אֶרֶץ מ׳ zu lesen sein: *Zieh hinauf zum Lande Marrâtim, Zieh hinauf wider es Und wider die Bewohner von Pukud, Töte und tilge aus!* Marrâtim, welchen Eigennamen die Punktatoren als hebräisches Appellativ „Doppelempörung“ aufgefasst haben, war eine südbabylonische Landschaft, Puqûdu, auch Hes 23 23, des-

gleichen (Schrader, Delitzsch); beide Namen mögen gewählt sein, weil sie auch im Hebräischen einen Sinn gaben: Widerspenstigkeit, Ahndung; schon unser Kompilator dürfte ihren eigentlichen Sinn nicht mehr gekannt haben. Der Feind, der gegen diese Völker „heraufziehen“ soll, wird nicht genannt. חֲרֹב kommt nur noch v. 27 als Transitivum vor und ist wohl als aramäisches Fremdwort anzusehen, das an das folgende Wort alliterieren soll. אחריהם fehlt in der LXX; es scheint aus אחרימם = הַחֲרִימֻם, d. h. aus einer Variante zum vorhergehenden Wort, entstanden zu sein. Der Schluss: „ist Jahwes Spruch, und thue gemäss allem, was ich dir befohlen habe“, ist wohl eigenes Gewächs des Kompilators. Lies וְעַל־יוֹשְׁבֵי. **22.** *Horch, Kampf im Lande Und grosse Zertrümmerung!* vgl. 4 6 6 1. **23.** *Wie ward zerhaun und zerbrochen Der Hammer der ganzen Erde! Wie ist zum Entsetzen geworden Babel unter den Völkern!* Das ursprüngliche Gedicht könnte wohl von demselben Verf. herrühren, der Jes 13 und 14 4b–21 gedichtet hat. Zu der Aussprache נִגְדַע s. Olshausen S. 589. **24.** *Ich legte dir Schlingen und du wurdest auch gefangen, Ohne dass du es merktest, Du wurdest betroffen und auch gefasst, Weil du gegen mich gekriegt hattest.* Aus metrischen Gründen streiche ich בָּבֶל und lese בִּי statt בַּיהוה, das aus der vermeintlichen Verkürzung בי׳ entstanden sein wird; בבל ist vermutlich eine Glosse בְּבַל, die den Götzendienst als Schlinge Babels bezeichnen wollte. **25.** *Es öffnete Jahwe seinen Vorrat, Holte hervor die Geräte seines Grimms* (streiche אֶת־), *Denn ein Geschäft hat Jahwe der Heere Im Lande der Chaldäer.* Nach der LXX ist הִיא und אֲדֹנָי zu streichen. Zu v. 25a vgl. Jes 13 5, zu מְלָאכָה 48 10. **26.** *Dringt ein zu ihm allseits, öffnet Seine Scheunen, Schüttet es auf und bannt es, Kein Rest bleibe ihm!* Zu מַאֲבוּם vgl. אֵבוּס, Futtertrog. כְּמוֹ־עֲרֵמִים, wie Getreidehaufen, ist offenbar Glosse, denn die Vorräte sind nicht „wie Getreide“, sondern das Getreide selber. **27.** *Tötet all seine Rinder, Lasst sie stürzen zur Schlachtung! Weh über sie, denn es kam ihr Tag!* Natürlich sind die Farren nicht „die Mächtigen Babels“, sondern leibhaftige Rinder. יֵרֵד wie 48 15; vielleicht ist auch Jes 34 2 7 Nachahmung unsers Gedichts. **28.** *Horch, Flüchtlinge und Entronnene Aus dem Lande Babels, Meldend in Zion eine Rache Von Jahwe unserem Gott her.* Lies nach der LXX נְקַם מֵיַהְוֶה. Die beiden Wörter am Schluss: „die Rache für seinen Tempel“ fehlen in der LXX und sind aus 51 11 beigeschrieben. Hier wird ebenso wie Jes 52 7 ff. angenommen, dass zur Zeit von Babels Fall ein Zion existiert. Von „Jahwes Rache“ reden viele exilische und spätere Schriftsteller vgl. Jes 47 3 61 2 63 4 34 8. **29.** *Beruft gegen Babel Schützen, Alle Bogenspanner: Lagert euch rings um es her, Keiner entkomme von ihm! Vergeltet ihm nach seinen Werken, Nach allem, was es gethan, Denn gegen Jahwe war es übermütig, Gegen den Heiligen Israels.* הִשְׁמִיעַ kommt nur hier und 51 27 in dem Sinne vor: jemanden wider jemanden aufrufen; I Reg 15 22 ist etwas anders. Mit חֲנוּ beginnt der Inhalt der Proklamation, mit der die Bogenschützen (lies רֹבִים; רַבִּים kommt in diesem Sinne nicht vor vgl. zu Hi 16 13) aufgerufen werden. Schreibe פְּלֵיטָה (mit Suff.) wegen des mascul. יְהִי, ferner כְּפָעֳלָהּ nach der LXX und aus metrischen Gründen, ferner überall עַל statt אֶל. עֲשׂוּ־לָהּ ist eine unberufene

Vervollständigung (aus v. 15), der das Metrum widerspricht. Der „Heilige Israels“, d. h. der von Israel verehrte Gott, ist ein Ausdruck, der seit Jesaia oft bei Dichtern und Propheten vorkommt. Bis soweit geht das Gedicht oder wenigstens das, was der Verf. ihm entnommen hat. **30** = 49 26; Graf meint, dass der Vers hier gestrichen werden müsse, aber er passt hier besser als in Cap. 49. **31.** זָדוֹן wird zu einer Art Eigennamen von Babel gemacht. Die Späteren lieben solche künstlichen Bezeichnungen für die Weltvölker vgl. zu v. 21 Jes 30 7. V. 31[b] wiederholt den Schluss von v. 27, daher ist wohl פְּקֻדָּתֶךָ zu lesen. **32.** Die erste Vershälfte ahmt Am 5 2 nach, die zweite erinnert an 21 14; wie an dieser Stelle, so liest die LXX auch an der unsrigen בְּיַעְרוֹ statt בְּעָרָיו, vielleicht mit Recht. Jetzt kommt wieder das zweite Hauptthema an die Reihe, die Befreiung der Israeliten und Judäer. Der Verf. macht es wie ein moderner Komponist, der seinen Beethoven im Kopf hat; auch die Anleihen regen diesen Vergleich an. **33** ist freie Wiedergabe der jungen Stelle Jes 52 4 f., das letzte Sätzchen ist Nachahmung einer beliebten Wendung Jeremias. Der Verf. nimmt augenscheinlich an, dass die Chaldäer als Erben der Assyrer auch die Nordisraeliten festhalten. **34**[a] aus Prv 23 11 (vgl. Jes 47 4). **34**[b]. Die Erde soll Ruhe haben (vgl. zum Ausdruck 31 2, zum Gedanken Jes 14 7), dagegen die Babylonier in Unruhe versetzt werden, wie sie es nach Jes 14 16 mit der Welt gemacht haben. Zu dem auffälligen Inf. abs. רִיב s. Ges.-Kautzsch[26] § 73 d, zu den beiden Inf. Hiph. in v. 34[b] mit ĭ in der ersten Silbe § 53 l; beide Infinitive bilden ein Wortspiel. Von **35** an eine Reihe von Ausrufungssätzen: Schwert über u. s. w., natürlich ist überall עַל zu schreiben. **36.** בַּדִּים bedeutet 48 30 Geschwätz, hier passt diese Bedeutung nicht, aber auch nicht der für unsere Stelle und Jes 44 25 angenommene Sinn „Schwätzer, Lügner“. Denn die umstehenden Begriffe (Fürsten, Weisen, Helden) haben alle neutralen Charakter, בַּדִּים wird also keine Ausnahme machen. Ich glaube daher, dass P. Haupt (Journ. of. bibl. Lit. 1900, S. 57) hier wie Jes 44 25 mit Recht 'ב in בָּרִים verwandelt. בָּרִים, Vulg. divini, in der LXX zu Jes 44 25 ἐγγαστρίμυθοι (Jer 50 36 fehlt der Satz in der LXX), von derselben Wurzel בָּרָה, von der auch בְּרִית kommt, bezeichnet jene Mantiker, die ein Orakel durch „beschauen“ (בָּרָה), besonders durch das Beschauen der Eingeweide (vgl. Hes 21 16), gewinnen, also die haruspices. *Schwert über die Mantiker, und sie sollen zu Thoren werden.* Übrigens mag v. 36[a] ein Zusatz sein, auch deswegen, weil der Autor בָּרָיהָ geschrieben hätte. **37.** Lies סוּסֶיהָ und רִכְבָּהּ. Bei הָעֶרֶב denkt der Verf. wohl an fremde Söldner. Für לְנָשִׁים hat die LXX כְּנָשִׁים. **38.** חֶרֶב, wie für חֹרֶב zu lesen ist, fehlt in der LXX. „Und mit Schreckbildern geberden sie sich toll“; in dem Einsatz Ps 97 7[a] ist das Hithp. punktiert, auch die LXX liest es: „der Schreckbilder rühmen sie sich“. Was richtig ist, lässt sich nicht sicher entscheiden; unsere Punktation wird durch die Rücksicht auf Jes 44 25 bestimmt sein, ergiebt aber einen ganz guten Sinn: man muss ja toll sein, wenn man den „Drachen zu Babel“ verehrt. **39.** לָכֵן bezieht sich auf v. 38[b]. Vielleicht ist v. 39[a] erst durch jüngere Hand aus der Stelle Jes 13 21 22 eingesetzt, da v. 39[b] aus Jes 13 20[a] geborgt ist; denn die Zusammenstellung: es werden wohnen Wüsten-

tiere u. s. w., und Babel wird nicht wohnen, ist mehr als sonderbar; dagegen schliesst sich v. 39b gut an v. 38 an. **40** berührt sich mit Jes 13 19 und ist wörtlich gleich 49 18 (vgl. noch 49 33b). **41—43** sind wörtlich aus 6 22-24 genommen, nur dass für die Tochter Zion hier Babel steht und für die „wir" der König von Babel; ausserdem ist in v. 41 „und grosse Könige" hinzugefügt, wodurch das ursprüngliche Versmass zerstört wird. Naiver konnte man doch kaum bei der Herstellung eines Gotteswortes verfahren. Ob der Verf. von Cap. 50 f. oder ein jüngerer Gelehrter für diese dreiste Herübernahme verantwortlich ist, bleibt sich gleich, und warum soll es nicht der erstere sein? Auch zu v. 21 ff. haben wir annehmen müssen, dass der Verf. sich ohne Scheu fremdes Gut in grösseren Massen und wörtlich aneigne. **44—46** = 49 19-21, mit Ersetzung von Edom und Theman durch Babel und Kasdim und einer stärkeren Abweichung in v. 46: „vor dem Ruf: genommen ist Babel! erbebt die Erde" u. s. w. Hier finden wir sogar dieselben Textfehler wie in Cap. 49 (nur das קֹולָהּ am Schluss von 49 21 ist noch nicht da), es fragt sich also, ob nicht diese Stelle erst von späterer Hand hierher verpflanzt ist. Jedenfalls passt sie besser in das Orakel wider Edom als in das wider Babel, da Jahwe (d. h. Israel) selbst wider Edom zu Felde zieht; und selbst, wenn der Verf. beider Orakel (oder aller Heidenorakel) ein und derselbe Schriftgelehrte ist und alle Wiederholungen selber und mit Bedacht geschrieben hat, wird man annehmen müssen, dass unsere Stelle zuerst für die Weissagung gegen Edom koncipiert ist. Hat der Autor sich selbst wiederholt, so ist die jetzige Identität in den Schreibfehlern auf spätere „Verbesserung" zurückzuführen. Blos um den Leser ein wenig verschnaufen zu lassen, hat man

Cap. 51 vom vorhergehenden abgetrennt; sachlich ist kein Grund dafür vorhanden, denn das „so spricht Jahwe" kommt öfter vor und leitet nicht einmal etwas Neues ein. **1.** Jahwe will gegen Babel „den Geist eines Verderbers" erregen; dass man so übersetzen muss, zeigt v. 11. לֵב קָמָי, das Herz meiner Widersacher, ist wenigstens ein vernünftiges Atbasch (s. zu dem Worte שֵׁשַׁךְ 25 26) für כַּשְׂדִּים, aber es stammt nicht vom Verf. her, da die LXX es noch nicht hat. **2.** Lies זֹרִים וְזֵרוּהָ, „Worfler und sie werden Babel worfeln"; das Bild ähnlich wie 48 12 16 16, das Worfeln nach 15 7. Zu בקק vgl. Jes 24 1 Nah 2 3. Die zweite Vershälfte lässt sich nicht gut erledigen, bevor man mit **3** im Reinen ist; hier ist der Text in Unordnung, der MT jedenfalls unübersetzbar. Man übersetzt wohl: wider den, der spannt, spanne der Spannende seinen Bogen, aber אֶל־יִדְרֹךְ kann schwerlich statt עַל־אֲשֶׁר י׳ gesagt werden. Es scheint, dass אל־ידרך und das folgende אֶל erst nachträglich in den Text eingesetzt sind, da die LXX beides noch nicht hat. Das Ktib hat die beiden אל wohl als אֶל gemeint, aber das Qre hat dem richtigen Gefühl nachgegeben, dass die beiden אֶל keinen Sinn geben, der in den Zusammenhang passt: wem sollte denn die Forderung gelten: nicht spanne der Bogenschütze den Bogen? Wenn das heissen soll: die Babylonier sollen den unnützen Widerstand aufgeben, so fällt der Satz aus dem Zusammenhang heraus; fasst man den Satz als Aufforderung an die Angreifer, den Widerstand im ersten Beginnen, bevor ein Schütze den Bogen spannen kann, zu ersticken, so erhält man eine ganz phantastische Auf-

fassung von dem Kampf gegen die Grossmacht; ist der Satz eine Explikation des Unglückstages von v. 2: kein babylonischer Krieger wird den Bogen spannen (sondern sofort entfliehen), so lässt sich wieder keine Verbindung mit v. 3ᵇ herstellen. Man wird sich also der Lesart der LXX zuwenden müssen, die für v. 3ᵇ einen zwar recht dürftigen, aber doch nicht unmöglichen Vorgänger liefert. Einigermassen verbessert wird aber das Ganze, wenn man in v. 2ᵇ das כִּי nach der LXX streicht und sodann הָיוּ in הֹיוּ verwandelt, vielleicht auch nach der LXX רָעָה in רָעָתָהּ: *Kommt rings um Babel an seinem Unglückstage*, dem Tage, wo Babel Unglück hat und erliegen muss, vgl. zu dem eigentlich superstitiösen Gedanken zu 17 16, *es spanne der Schütze seinen Bogen und erhebe sich in seinem Panzer, und schont nicht* u. s. w. Den Bogen führen bei den Asiaten nicht blos die Leichtbewaffneten, sondern auch z. B. die gepanzerten Wagenkämpfer. **4.** Vgl. Hes 28 23 Thr 4 9. Die Fortsetzung **5** ist so abenteuerlich, dass selbst Graf den Vers streicht. Etwas Schuld trägt an der Absurdität des Verses die Punktation; wenn man mit ihr אַלְמָן ausspricht, so werden Israel und Juda Witwer von Jahwe, der demnach als Weib zu denken wäre — ein geradezu grotesker Unsinn. Zwar könnte ja ein Volk als Ehemann und sein Land als sein Weib gedacht werden, da Volksnamen masc., Ländernamen fem. sind, aber dann wäre doch das im Exil lebende Volk thatsächlich ein Witwer (eigentlich ein Strohwitwer, da das Land noch existiert!), und der Vers käme erst recht mit Cap. 50 f. in Konflikt. Natürlich ist אַלְמֹן auszusprechen (vgl. Jes 47 9) und zu übersetzen: „denn nicht rührt Israels Witwenschaft von Jahwe her, sondern daher, dass sein Land voll war von Schuld" u. s. w., und die Witwenschaft ist nach Jes 54 4 so aufzufassen, dass Israel Witwe (nicht Witwer) ist. Aber auch so lässt sich der Vers in dem Zusammenhang nicht halten; er war vermutlich als Beischrift zu einer der Stellen gedacht, in denen Israel getröstet wird, und ist fälschlich in den Text und noch dazu in eine verkehrte Kolumne aufgenommen. **6.** Abermalige Aufforderung an nicht genannte Leute, die aber nach v. 10 vgl. 50 8 die Juden sind, aus Babel zu fliehen, um nicht durch dessen Schuld, d. h. durch deren Bestrafung, mitvernichtet zu werden. גְּמוּל und שַׁלֵּם wie bei Tritojesaia (Jes 59 18 66 6). **7. 8ᵃ.** Babel war ein goldener Becher, der die ganze Welt trunken, dessen Wein die Völker toll machte (das zweite גוֹיִם ist nach der LXX zu streichen), jetzt ist der Becher gefallen und zerbrochen. Das Bild ist klar, der Wein ist die verführende Macht, die die reiche, prächtige Königs- und Handelsstadt auf die Welt ausübte; Apk 17 4 wird das Bild mit dem von der Hure (Na 3 4) kombiniert. Auffällig ist nur die Bemerkung: (ein Becher) in der Hand Jahwes — Jahwe hat doch die Völker nicht trunken und toll machen wollen? Ich nehme an, dass בְּיַד־י׳ nicht vom Verf., sondern von einem Leser herrührt, der an das ganz anders geartete Bild vom Zornesbecher 25 15 ff. dachte. Ebenso halte ich in v. 8ᵃ בָּבֶל für ein Glossem, das ja sachlich das Richtige trifft, aber nicht in den Text hinein taugt, denn das Subj. der beiden Verben ist noch der Becher. **8ᵇ** bringt ein ganz anderes Bild: Babel ist todkrank — giebt's keinen Balsam für seine Wunde? vgl. 46 11 (nach 8 22). Das Bild ist angeregt durch den Ausdruck וַתִּשָּׁבֵר. **9.** „Wir

haben Babel zu heilen versucht, doch ward es nicht geheilt“ vgl. 17 14; רִפֵּא bedeutet: jemanden auf Heilung hin behandeln; das Verb. ist als ל״ה punktiert, in נִרְפָּתָה auch als solches abgewandelt s. Ges.-Kautzsch[26] § 75 qq. Der Verf. gerät hier ganz ins Spielen mit Bildern: wie sollen wir uns denn die Heilversuche der Fremden, insbesondere der gefangenen Juden, vorstellen? haben etwa die Juden den Babyloniern Busse gepredigt, wie Jona den Niniviten? spielt der Vers auf Daniel an, der ja vorübergehende Erfolge bei Nebukadnezar und Belsazar erzielte? Die zweite Vershälfte verwendet ganz deutlich Ps 36 6 (57 11). Der Ausdruck „jeder nach seinem Lande“ könnte den Leser auf den Gedanken bringen, dass der Verf. von allen möglichen Fremden in Babel rede, während er doch nach v. 10 die Israeliten und Juden meint; der lapsus calami erklärt sich vielleicht daraus, dass zur Zeit des Verf.s die Juden wirklich die allerverschiedensten Heimatländer hatten Ps 87 Act 2 5.

10. Auch hier drückt sich der Verf. eigentlich nicht so aus, wie er vom Standpunkt des Exils aus thun sollte; so wie hier: „kommt, lasst uns in Zion erzählen“ sprach zu seiner Zeit jeder Jude, der den Tempel aufsuchte, ohne auch nur daran zu denken, seinen Wohnsitz in der Fremde mit dem heiligen Lande zu vertauschen. Unwillkürlich, wie es scheint, verfällt der Verf. in den Ton jener Danklieder, die bei Darbringung von Gelübden angestimmt wurden vgl. zu Ps 66 16 17. „Er hat ans Licht gebracht unser Recht“ vgl. Jes 62 1, lässt er die Juden sagen und beweist damit, dass v. 5 nicht in seinen Gedankengang gehört. Die Juden sind ganz ungerechter Weise von den Chaldäern unterdrückt vgl. 50 33. Die älteren Ergänzer im B. Jeremia bemühen sich doch nachzuweisen, dass die Juden durch ihren angeblichen Götzendienst das Schicksal reichlich verdient haben, das „Jahwes Knecht“ Nebukadnezar ihnen bereitete; aber wie sie in den Bahnen Hesekiels wandeln, so dieser Autor und überhaupt die Verff. der tröstlichen Orakel in denen der exilischen und nachexilischen Anonymi. Hesekiel ist der Klassiker der strafenden, Deuterojesaia der der verheissenden Predigt; und man erkennt an der Einseitigkeit der Nachahmung, dass die Epigonen, je nachdem sie strafen oder trösten wollten, zuvor sich ihre Inspiration bei dem zuständigen Klassiker holten. Jetzt kommt wieder das erste Leitmotiv, Babels Bestrafung.

11. „Macht blank die Pfeile, legt an die Schilde!“ eigentlich: füllt die Schilde, wie man sonst sagt: den Bogen füllen Sach 9 13, sich mit der Eisenwaffe füllen II Sam 23 7; vielleicht steht auch hier מָלֵא als Intrans. für das Niph. Ähnliche Aufforderungen wie 46 3 f.: wenn dieser Vers noch am Anfang stände! Der Verf. kommt nicht von der Stelle, fängt immer wieder von vorne an. Dass Jahwe die Meder erregt hat, stammt aus Jes 13 17; den „Geist erregen“ (v. 1 II Chr 36 22) bedeutet: jemanden zu etwas anregen. Der Geist ist in solchen Wendungen nicht etwa eine dritte Grösse neben Seele und Leib, sondern gewissermassen ein Sammelbegriff für die im engeren Sinne so zu nennenden psychischen Funktionen der Seele im Unterschied von den animalischen, das Subjekt der Wallungen und Antriebe. Da der Verf. doch den Cyrus aus Deuterojesaia kennt, so wird man mit der LXX מֶלֶךְ lesen müssen. מְזִמָּה wie 30 24. Hier passt die „Rache für seinen Tempel“ (s. zu 50 28), den wieder-

herstellen zu lassen Jahwe nach II Chr 36 den Geist des Cyrus erregt haben soll. **12.** Wieder allerlei Proben von den militärischen Kenntnissen des Verf.s. וְמַם wie 4 28. Von den beiden אֶל ist mindestens das zweite in עַל zu verwandeln. **13** klingt wie ein Citat aus einem Gedicht; sachlich ist Na 3 8 zu vergleichen. „Es kommt dein Ende, die Elle, wo man dich abschneidet", nämlich vom Trumm vgl. Jes 38 12 oder von der Spindel: wenn die Garnhaspel anzeigt, dass die beabsichtigte Ellenzahl erreicht ist, so wird der Faden abgeschnitten und das Garn abgenommen; die letzte Elle kann also mit der letzten Stunde eines Menschenlebens oder eines Volkes verglichen werden. Der Verf. ist in solchen Dingen wohl besser zu Haus gewesen, als in den militärischen; die Schriftgelehrten betrieben ja meist ein Handwerk, wie die Meistersinger. **14.** Der Eingang wie Am 6 8. In v. 14ᵇ lies mit Giesebrecht nach der LXX כִּי אֲמַלֵּא אֹתָךְ, denn ein אִם ist hier unmöglich; כִּי ist wie das griechische ὅτι nur Kolon. Wie ein Weinberg, der gewöhnlich einsam daliegt, zur Zeit der Lese plötzlich mit Arbeitern angefüllt ist, so Babel, für das jetzt die Zeit der Aberntung kommt, mit feindlichen Kriegern. כַּיֶּלֶק hätte der Verf. besser weggelassen; er vermischt die zwei Bilder von den alles abfressenden Heuschrecken und von den Kelterern. Das הֵידָד nach Jes 16 9.

51 15–19 ist mit 10 12–16 identisch, sogar mit Einschluss der Schreibfehler. Dass der Kompilator von Cap. 50 f. das Stück hierher gesetzt habe, ist nicht wahrscheinlich, da es mit seinen Thematen nichts zu thun hat; mindestens würde er es mit einigen Worten eingerahmt haben. Auch scheint es in der ursprünglichen LXX gefehlt zu haben, s. zu 10 12 ff. Wie der Abschnitt hierher gekommen ist, das lässt sich schwer sagen, aber der, der ihn hier für sich abschrieb, hat ihn entweder in Cap. 10 noch nicht gekannt oder er hat überhaupt nur die Heidenorakel als ein besonderes Büchlein besessen und nicht das übrige Buch Jeremia. Die Anwesenheit eines so grossen Abschnittes an zwei Stellen beweist, dass dem B. Jer niemals eine letzte einheitliche und auctoritative Redaktion zu Teil geworden ist; es sieht mehr wie eine Sammlung von סְפָרִים aus, als wie ein geordnetes Werk, ist vermutlich zur Zeit des Verf.s von Dan 9 2 sogar noch in erhöhtem Masse eine Sammlung gewesen, die sogar manches umfasst haben kann, was ihr heute fehlt.

20 schliesst sich an v. 14 an und setzt die Anrede an Babel fort. Denn dass mit dem „du" Babel und nicht etwa Medien oder gar Israel gemeint ist, ist schon darum wahrscheinlich, weil auch 50 23 Babel ein Hammer genannt wurde, auch hätte ein anderes Volk erst mit seinem Namen eingeführt werden müssen. Wer wegen v. 24 auf ein anderes Volk besteht, müsste in v. 20 das אַתָּה streichen und sämtliche בְּךָ in v. 20–23 in בּוֹ verwandeln. Aber v. Orelli hebt mit Recht hervor, dass v. 25 auf Babel als den Hammer hinweist; ausserdem wüsste man doch nicht, welchen Königreichen in v. 20 der Untergang angedroht werden soll und warum überhaupt der Verf. plötzlich von anderen Reichen und gar nicht von Babel spricht. Lies כְּלִי, Sing., denn das Wort ist Appos. zu מַפֵּץ. Die Perfekte mit וְ sind mit unserem Perf. wiederzugeben; das Impf. ist nicht gewählt, weil וַאֲנַפֵּץ nicht so gut an מַפֵּץ angeklungen hätte und weil aufgezählt werden soll. **21.** Statt des zweiten רֹכְבוֹ schreibe רִכְבּוֹ; auch die LXX wechselt ab. **22.** Die LXX hat nur v. 22ᶜ u. 22ᵃ (in dieser Reihenfolge), v. 22ᵇ fehlt. **23.** פֶּחָה, assyr. pichâtu, und סָגָן, beides Bezeichnungen für die Statthalter der Provinzen, sind babylonische Lehnwörter und wahrscheinlich erst durch Hesekiel in die hebräische Sprache gekommen. **24**

schliesst sich sehr ungeschickt an v. 20–23 an, nicht blos, weil derselbe Modus verbi, Perf. mit ו, gewählt ist wie v. 20 ff. und doch einen ganz anderen, nämlich futurischen Sinn hat, sondern auch, weil von Babel in der 3. p. geredet wird und mit dem Suff. von עֵינֵיכֶם offenbar die Israeliten angeredet sind. Da ausserdem v. 24 das Verderben Zions, v. 20–23 25 das Verderben der ganzen Erde als Motiv für Babels Bestrafung bezeichnen, so halte ich v. 24 für einen jüngeren Einsatz. **25** setzt v. 20–23 fort. Babel wird ein „Berg des Verderbens" genannt (מַשְׁחִית kommt öfter als Subst. in diesem Sinne vor), es soll von den Felsen herabgewälzt, soll — dies Bild verträgt sich schlecht mit dem vorhergehenden — ein „Berg des Brennens" werden. Der Verf. kennt offenbar nicht blos Babel, das zu seiner Zeit verödet war, sondern auch die Lage Babels nicht recht, sonst wäre ihm dieser Vergleich nicht eingefallen. Er mag ja von 22 6 beeinflusst sein, auch kann eine dunkle Erinnerung an Hes 35 3 vorliegen, aber er hat sich doch auch vorgestellt, Babel habe wie die ihm bekannten Städte Palästinas auf einer felsigen Anhöhe gelegen. Dass der „Berg des Brandes" auf Vulkane anspielt, ist doch sehr zweifelhaft; eher denkt der Verf. an Stellen wie Jes 34 9 10 66 24. Auch **26** zeigt die völlige Unkenntnis des Verf.s in der Topographie Babels; dass es dort keine Steinbrüche gab, hätte er eigentlich schon aus Gen 11 3 ersehen können. V. 26[b] wie 25 12, aber es ist möglich, dass תִּהְיֶה die 3. p. fem. und die Vershälfte eingesetzt ist wie v. 24. Dass mit **27** ein neuer Absatz beginnt, zeigt sich unter anderem darin, dass Babel wieder als fem. behandelt wird. Der Vers ahmt 6 4 4 5 6 Jes 13 2 3 nach. Zu הַשְׁמִיעַ s. zu 50 29. Ararat, assyr. Urartu, ist eine Landschaft Armeniens am mittleren Araxes, dem Verf. wohl aus Jes 37 38 bekannt; Minni, assyr. Mannaj, am Wansee, gehörte auch zu Armenien, wahrscheinlich auch Askenas (assyr. vielleicht Aschgusa) Gen 10 3. טִפְסָר ist wohl aus Na 3 17 genommen; nach den Assyriologen soll es das assyr. Wort dupscharru, Tafelschreiber, sein und wäre demnach mit dem 52 25 vorkommenden Titel „Schreiber, der das Volk zum Kriegsdienst aushebt" zu vergleichen (v. Orelli): „bestellt wider es den Feldobersten!" „Lasst sich bäumen das Ross" vgl. 46 9 Na 3 3; die LXX setzt noch ein schlecht angebrachtes עָלֶיהָ hinzu. „Gleich borstiger Heuschrecke", der das Pferd dann gleicht, wenn ihm beim Springen die Mähne aufflattert. **28.** Auch hier ist (wie v. 11) מלכי in מֶלֶךְ zu verwandeln vgl. die LXX und ferner nach der letzteren פַּחוֹתָיו und סְגָנָיו zu lesen. **29.** Lies תִּרְעַשׁ nach der LXX, ferner מַחְשְׁבֹת: „die Erde erbebt (vgl. 49 21 50 46) und windet sich, denn zu Stande kommt (44 28 29) Jahwes Plan" u. s. w. Der Schluss des Verses aus 4 7. **30.** Burgen kennt der Verf. in Palästina eine Menge und setzt sie darum auch in Babylonien voraus. Für הִצִּיתוּ lies nach der LXX נִצְּתוּ. **31.** Von allen Seiten her wird auf einmal Babel eingenommen. Der Verf., der die genaueren Umstände des Untergangs der chaldäischen Macht nicht kennt, denkt sich die Eroberung Babels wahrscheinlich so, wie der Verf. von Dan 5 30 31. **32** hätte nicht von v. 31 getrennt werden sollen, denn er setzt die Angabe der Botennachrichten fort und hängt noch von dem כִּי v. 31[b] ab. Die Übergänge sind wohl *die* festen Brücken über den Euphrat und die Festunggräben. Aber die Nach-

richt, dass die Teiche verbrannt seien, würde doch den armen König trotz all seinem Elend lachen gemacht und auf den Gedanken gebracht haben, dass plötzlich ein allgemeiner Fasching hereingebrochen sei. Wenn noch die Teiche mit jenem Wasser angefüllt gewesen wären, das nach Hitzig und — Mark Twain Elia über seinen Altar goss und das so gut brannte, weil es Naphtha war! Man meint wohl, es sei eigentlich das Schilf verbrannt — wäre das so entsetzlich gewesen? oder „verbrennen“ sei eine poetische Figur — was die Poesie nicht alles leisten muss, wenn der Exeget in Verlegenheit ist! Vernünftiger ist die Ansicht, dass es sich eigentlich um die hölzernen Stauwerke und Schleusen handele, doch wäre deren Verbrennung doch wohl nur eine vorbereitende Operation gewesen, und ausserdem ist fraglich, ob der jerusalemische Autor von solchen Dingen weiss. Ich halte den Text für verderbt und ziehe vor, für אֲגַמִּים das nachbiblische נְבָּים, Schanzen, zu lesen; gemeint sind aus Pfahlwerk hergestellte Barrikaden, Landwehren u. dgl., wie sie im Festungskrieg von Belagerern wie von Belagerten improvisiert werden (vgl. 6 6), von den letzteren teils ausserhalb, teils auch innerhalb der Stadt, um „den Kampf gegen das Thor zurückzutreiben“ (Jes 28 6). Nach Erstürmung der letzten inneren Barrikaden ist ein panischer Schrecken unter dem Kriegsvolke ausgebrochen. **33.** Die LXX hat statt des langen Gottesnamens nur Jahwe. Babel ist „wie eine Tenne zu der Zeit, wo man sie treten lässt“; das Tretenlassen der Tenne soll die im Lauf des Jahres entstandenen Unebenheiten und Sprünge im Boden beseitigen und geschieht natürlich kurz vor dem Dreschen. Der Ausdruck ähnlich wie v. 13b (Ges.-Kautzsch[26] § 53 l). An Bildern, eigenen und entlehnten, fehlt es dem Autor nicht, aber sie wirken ermüdend, weil man sachlich nicht weiter kommt. Auch wird das an sich hübsche Bild nicht sauber ausgeführt; statt von der Ernte sollte v. 33b vom Dreschen gesprochen werden. **34.** Mit dem Qre und der LXX sind die singul. Suffixe herzustellen wie in v. 35, denn Jerusalem spricht. Der Chaldäerkönig hat es „hingestellt als leeres Gefäss“, durch die Plünderung und Wegführung des Volkes. Mit Ungeheuern werden die Weltmächte in den jüngsten Schriften oft verglichen, und die Babylonier sollen ja nach dem griechischen Buch Daniel einen Drachen verehrt haben. Solche Vorstellungen sind teils aus Seeschlangenmärchen der Seefahrer, teils aus Mythen hervorgegangen (das grösste, alles Lebende verschlingende Ungeheuer ist die Unterwelt). כְּרֵשׂ, Magen, Bauch, nur hier, ist aramäisches Lehnwort. Der Drache hat seinen Bauch mit Zions Leckerbissen gefüllt und den rechtmässigen Besitzer davon fortgestossen. Lies mit Hitzig u. a. הֲדִיחַנִי und schreibe מַעֲדַנָּי, als Ein Wort. Zu מִלָּא statt מִלֵּא s. Ges.-Kautzsch[26] § 75 oo. **35.** שְׁאֵרִי, mein Fleisch, ist ungewöhnlich und sonderbar gesagt für: mein gefressenes Fleisch, und wer gefressen ist, kann überhaupt nicht mehr klagen; wahrscheinlich ist doch nur die Pfiffigkeit eines Abschreibers im Spiel, der dem Blut v. 35b ein Pendant schaffen wollte, vielleicht auch das שְׁדִי, das die LXX gelesen zu haben scheint, nicht anerkannte; da שֹׁד sonst nicht mit Suffixen vorkommt, so schlage ich שִׁבְרִי vor. Zu dem Ausruf vgl. Gen 16 5. In v. 35b lies אֶל statt עַל. **36.** Jahwe tröstet Zion. Die Austrocknung der Quelle ist Hos 13 15 durch das

Bild vom Baume motiviert, hier nicht; das „Meer" ist wohl blos dem Parallelismus zu Liebe da. **37**: lauter unendlich oft wiederholte Redensarten vgl. besonders 9 10; die LXX hat kürzeren Text. **38** fängt wieder ganz von vorn an. נָעֲר, nur hier, aramäisch; יַשְׁאֲגוּ fehlt in der LXX. Mit v. 38ᵇ ist das erste Wort von **39** zu verbinden: *sie röhren wie die Löwenjungen in ihrer Brunst.* Sofort werden die Löwen in trunkene Menschen verwandelt; man sollte sich wirklich das Recht wünschen, diesen Vers, der v. 57 ähnlich wiederkehrt, aus dem Text zu entfernen und sogleich v. 40 folgen zu lassen. Für יַעֲלֹזוּ liest die LXX viel besser יְעֻלְּפוּ, damit sie betäubt werden. Der Vers erinnert an Ps 76 6 7. **40.** Die sich wie Löwen geberden, sollen wie Schafe abgeschlachtet werden vgl. Jes 34 6 7. Zu לִטְבוֹחַ ohne Dag. l. s. Ges.-Kautzsch[26] § 45 g. **41.** Streiche nach der LXX das absurde Atbasch (s. zu 25 26). „Der Ruhm der ganzen Welt" vgl. 49 25. V. 41ᵇ = 50 23ᵇ. **42** ist Nachahmung von Jes 8 7 8 vgl. ausserdem 46 8 47 2. Das eigentliche Meer ist nicht gemeint. **43** vgl. 50 12 40 2 6. In v. 43ᵇ ist nach der LXX und wegen der plural. Suffixe אֶרֶץ zu streichen. **44ᵃ**. Die LXX liest blos עַל־בָּבֶל und im Folgenden die Suffixe im Fem., wahrscheinlich mit Unrecht. Jahwe wird dem Bel entreissen, was der Drache nach v. 34 verschlungen hat. Der Absatz

51 44ᵇ–49ᵃ, den die LXX nicht hat, ist ein Seitenstück zum folgenden v. 49ᵇ–53. Es entsprechen sich v. 44ᵇ und 49ᵇ, v. 45 und 50 (Flucht aus Babel), v. 46 und 51 (hauptsächlich in dem Begriff שָׁמַע; die Furcht v. 46 entspricht der Scham v. 51); v. 47 = v. 52; v. 48ᵃ klingt mit שָׁמַיִם an v. 53ᵃ an, v. 48ᵇ = v. 53ᵇ; — nur v. 49ᵃ fällt aus, ist aber blos Variante zu v. 49ᵇ. Die beiden Abschnitte sind sich nicht in dem Mass ähnlich, dass man den einen als Variante des anderen denken könnte, aber doch ähnlich genug, dass sie nicht gut neben einander stehen können. Ich habe den Eindruck, dass v. 44ᵇ–49ᵃ (oder 48) eine erste Ausarbeitung ist, die aus irgend einem Grunde dem Verf. oder dem Herausgeber nicht gefiel und darum durch den anderen v. 49–53 ersetzt wurde. Denn die Ausführung in v. 44ᵇ ff. ist schwerfällig, zerhackt, zum Teil verunglückt: v. 47 schliesst sich schlecht an v. 46 an, v. 46 fällt aus der angenommenen Situation heraus, v. 48 scheint in v. 53 recht eigentlich verbessert zu werden.

51 44ᵇ–48. Der erste Satz **44ᵇ** kann, wenn der Text richtig ist, kaum etwas anderes bedeuten als: Babel wird sogar den Ruhm, die gewaltigste Stadtmauer der ganzen Erde zu besitzen, verlieren. Der Satz sieht dann aber aus wie flüchtig hingeworfen, wie eine Notiz, die nicht recht verarbeitet worden ist. Vielleicht ist der Text verderbt; in v. 49 tritt für חוֹמָה das Wort חָלָל ein. **45** wiederholt v. 6. **46.** In v. 46ᵇ weiss ich mir nur zu helfen mit der Annahme, dass das erste בַּשָּׁנָה an die falsche Stelle geraten ist und neben dem zweiten 'בש stehen sollte; ich lese demnach in v. 46ᵇ: וּבָאָה שְׁמוּעָה וְאַחֲרָיו בַּשָּׁנָה בַּשָּׁנָה שְׁמוּעָה. Ausserdem scheint in v. 46ᵃ der Plur. שְׁמוּעֹת הַנִּשְׁמָעֹת durch die Form des Part. indiciert zu sein: *Und verzagt nicht und fürchtet euch nicht bei den Gerüchten, die man im Lande hört, und wenn kommt ein Gerücht und danach Jahraus Jahrein ein Gerücht und ein Tyrann nach dem anderen die Welt bedrückt* (חָמָס, wie zu lesen ist, mit בְּ konstruiert wie die Verben des Herrschens, Unterjochens). Dieser Vers ist nachher verworfen und durch v. 51 ersetzt, weil man fühlte, dass er in die babylonische Periode nicht passe, sondern zu deutlich die Situation des 2. Jahrh.s verrate. Man

könnte zwar zur Not die verschiedenen Herrscher auf die Reihe der babylonischen Könige von Nebukadnezar bis Naboned und die Jahraus Jahrein auftretenden (nicht: „eintreffenden“) Gerüchte darauf deuten, dass die Juden die ganzen 70 Jahre hindurch jedes Jahr für das letzte Jahr der Knechtschaft ansahen, obwohl selbst dann der Verf. den sonst eingenommenen Standpunkt unmittelbar vor der Katastrophe Babels hier verlassen hätte. Aber der unbefangene Leser wird bei den verschiedenen Herrschern, die die Welt vergewaltigen, viel eher an die aufeinander folgenden Weltmächte, Babylonier, Perser, Ptolemäer, Seleuciden, und an die Thatsache denken, dass besonders in der letzten Zeit, seit Antiochus Epiphanes, eine Apokalypse nach der anderen das unverzügliche Eintreten der grossen Wendung verhiess, die immer wieder ausblieb, sodass sogar bisweilen einzelne Apokalyptiker selber gegen den durch „Gerüchte“ neubelebten Optimismus anderer misstrauisch waren vgl. zu Jes 24 13 ff. und manche Schriftgelehrten gegen die sensationellen Orakeleien einschritten (s. zu 23 16 ff.). Ist diese Auffassung richtig, so ist v. 46 der interessanteste und wichtigste Vers in dem ganzen langen Orakel. Und sollte der Autor des letzteren selber den Abschnitt v. 44b–48 durch v. 49b–53 ersetzt haben, so lässt das darauf schliessen, dass er mit Bewusstsein darauf ausging, ein Jeremiaorakel zu schaffen, und dass er seiner Entgleisung in v. 46 inne geworden war. Dann hat er auch gemerkt, dass es ihm mit **47** nur schlecht gelungen war, den verfahrenen Wagen in das alte Geleise zurückzubringen. Er wendet sich hier wieder gegen Babel, aber das „Darum, siehe, Tage kommen“ ist keine natürliche Fortsetzung, sondern ein Verlegenheitsbehelf, ein salto mortale vom 2. Jahrh. zurück ins sechste. Dazu ist v. 47b noch für sich missraten, wenn nicht „seine Durchbohrten“ ein Schreibversehen ist für „seine Bewohner“, „seine Jünglinge“ oder etwas der Art. Nicht minder unglücklich ist die Fortsetzung **48**: die Himmel u. s. w. sollen über Babel jubeln, „denn von Norden her kommen (lies יָבֹאוּ nach v. 53b) ihm die Verwüster“. Der Vers erinnert an Deuterojesaia (Jes 44 23 45 8 vgl. Ps 50 6); was alles im Himmel und auf der Erde mitjubeln kann, ist z. B. aus Ps 148 zu ersehen. Mit feierlichem נאם־י׳ schliesst dieser verunglückte Abschnitt, der nun

51 49–53 in verbesserter Gestalt wiederholt wird. Doch ist **49a**: „auch Babel muss fallen, ihr Durchbohrten Israels“ nur eine Variante oder Korrektur zu **49b**, wo der Text jedenfalls verdorben ist: „für Babel sind gefallen die Durchbohrten der ganzen Erde“ ist unverständlich. Die LXX, die hier wieder eintritt, übersetzt ein וּבְבָבֶל und hat sodann entweder יִפְּלוּ oder לִנְפֹּל: „und in Babel werden fallen die Durchbohrten der ganzen Erde“. Befriedigen kann weder das eine noch das andere. Ich schlage vor: גַּם־לְבֵל לִנְפֹּל בְּחַלְלֵי כָל־הָא׳, in der Meinung, dass sich daraus die Konsonanten sowohl von v. 49a (wo בבל aus לבל nachträglich verballhornt ist), als von v. 49b erklären lassen: *auch Bel muss fallen* (zur Konstruktion s. Ges.-Kautzsch[26] § 114 l) *unter Durchbohrten der ganzen Erde*. Dieser Satz bildet eine vernünftige Fortsetzung von v. 44a: zum Bel werden künftig keine Völker mehr strömen, denn Bel selbst fällt in dem grossen Endgericht; vgl. zum Ausdruck Jes 10 4. Mit

50 wendet sich der Verf. wieder den Juden zu, sie sollen dem Blutbade entkommen. Der Vers ist die Verbesserung von v. 45. Für הֲלְכוּ, das wohl Imp. Qal sein soll, sprich lieber הִלְּכוּ. Die Exulanten sollen beständig an Jahwe und die heilige Stadt denken, das wird sie zum Wandern anfeuern. Der Vers verrät die Bekanntschaft des Verf.s mit 31 2 3 (30 10). עָלָה עַל־לֵב wie 3 16. Vgl. auch Ps 137 5 6. **51** soll v. 46 ersetzen, nur das „Hören" ist beibehalten, sonst aber die Situation der Exulanten gewahrt. V. 51ª ist der Stelle 3 25 nachgebildet; v. 51ᵇ: „denn Fremde kamen über die Heiligtümer des Jahwehauses", zeigt, dass der Verf. „makkabäische" Psalmen kennt, vgl. Ps 44 16 17 79 1 74 3 ff. Hinter dieser Klage, die die Exulanten sprechen, die freilich die Juden des 2. Jahrh.s mitsprachen, ist das לָכֵן **52** besser angebracht als in v. 47, dessen zweite Hälfte in v. 52ᵇ mit Hülfe einer Reminiscenz aus Hes 26 15 zu folgendem Satz umgearbeitet ist: „und in seinem ganzen Lande wird stöhnen der Durchbohrte". In **53** hat v. 48 durch Benutzung von Jes 14 12–14 (Hab 2 9) eine wesentlich bessere Gestalt gewonnen: *wenn Babel auch zum Himmel emporstiege und wenn es in der Höhe seine Burg befestigte, von mir aus werden kommen Verwüster für es.* Lies מָרוֹם als Acc. loci vgl. Jes 37 23; עֹז ist „Burg" s. zu Ps 8 3; נאם־י' schliesst auch hier ab wie v. 48. **54** wie 48 3 50 22. **55** ist nicht in Ordnung, wie die wörtliche Übersetzung beweist: denn Jahwe verwüstet Babel und vertilgt aus ihm eine grosse Stimme, und es werden brausen ihre Wellen wie grosse Wasser, gegeben ist Krachen ihrer Stimme. Ich verwandle גָּדוֹל in גִּבּוֹר vgl. 25 10, ferner וְהָמוּ גַלֵּיהֶם in וַהֲמוֹן גַּלְגַּל נֹהֵם vgl. 47 3 (die LXX scheint blos נֹהֵם zu haben), endlich שְׁאוֹן in שְׁאוֹל: *Denn Jahwe verwüstet Babel und vertilgt aus ihm den Schall des Kriegers und den Lärm des Rades, der tost gleich grossen Wassern* (nach Hes 1 24), *versetzt wird nach Scheol ihr Schall* (Hes 32 25); zum ganzen Satz vgl. 25 10. **56**. Nach der LXX ist עָלֶיהָ zu streichen. Zu חִתְּתָה, Intrans., s. Ges.-Kautzsch[26] § 52 k, zum Sing. fem. bei dem Plur. von Sachen § 145 k. V. 56ᵇ ist Nachbildung von Jes 59 18. **57** ist fast nur Wiederholung von v. 39. In dem Schlussvers **58** wird nun wirklich die berühmte Mauer Babels, die voreilig schon v. 44ᵇ erschien, verwertet (lies חוֹמַת nach der LXX und dem Adj. und Verb.). Von dieser Mauer mag der Verf. ähnlich übertriebene Vorstellungen haben wie Herodot (I 178: 50 Ellen breit, 200 hoch). Der Schluss lautet: *so müssen sich Völker quälen um nichts und Nationen fürs Feuer sich abmühen.* Lies יִיעָפוּ nach Hab 2 13, wo derselbe Satz steht. Eine solche Reflexion ist an sich ganz begreiflich im Munde eines Juden des zweiten Jahrh.s, der auf den Untergang so vieler gewaltiger Weltreiche zurückblicken konnte, doch scheint sie sich hier nur auf die berühmte Mauer und ihre Thore zu beziehen. Ob sie eigenes Produkt unseres Verf.s ist, das ist deswegen zweifelhaft, weil er sonst gar nicht zu Reflexionen neigt. Andererseits ist durchaus nicht gewiss, dass er sie aus Hab 2 13 abgeschrieben hat, weil sie auch dort Citat zu sein scheint; vielleicht ist für beide Stellen eine uns nicht bekannte Schrift als Quelle anzunehmen. ריק — אֵשׁ giebt eine bessere Klimax als die Umkehrung in Hab 2 13, entspricht auch den Sätzen über die Mauer und über die Thore. Übrigens wäre v. 57 ein besserer Abschluss des Orakels als v. 58.

51 59–64 erzählt im Stil der Ergänzer, dass Jer die Unglücksweissagung über Babel in ein Buch geschrieben und dem Seraja, Zedekias Reisemarschall, befohlen habe, dies Buch unter feierlichen Formeln in den Euphrat zu versenken. Diese Erzählung ist erst nachträglich zugesetzt worden, denn der Schluss von v. 64 gehört unmittelbar hinter v. 58; zwischen ihn und v. 58 ist die Erzählung erst vom Rande eingedrungen, da sie sonst auf v. 64[b] folgen würde. Daraus ist nicht zu schliesssn, dass sie jünger sein muss, als das Orakel Cap. 50 51, sie kann auch älter und aus einem anderen Zusammenhang hierher versetzt sein. Es fragt sich, ob das Orakel die Erzählung oder diese das Orakel angeregt habe oder ob beide von einander unabhängig seien. Entschieden wäre die Frage, wenn v. 60[b] ursprünglich ist, denn der Ausdruck „alle diese Worte" u. s. w. lässt sich kaum auf etwas anderes als auf Cap. 50 f. beziehen, aber v. 64[b] macht durchaus den Eindruck eines Zusatzes. Mir ist am Wahrscheinlichsten, dass das Orakel und die Erzählung nichts mit einander zu thun haben. Die letztere giebt sich als einen Midrasch, der aus irgend einer Stelle der Schrift Baruchs herausgesponnen ist; die Worte, die Seraja sprechen muss, erinnern mit keiner Silbe an das Orakel. Auf der anderen Seite bedurfte der Verf. von Cap. 50 f. nicht erst der Anregung durch diese Erzählung, um sein Orakel zu verfassen; dies könnte man höchstens dann annehmen, wenn das Orakel wider Babel das einzige oder wenigstens ein isoliertes Heidenorakel wäre und selbst dann müsste man sich darüber wundern, dass der Verf. sich die Weissagung, die Seraja am Euphrat verlesen und darauf versenken muss, so fürchterlich lang vorstellte und dass er so viel Trostreden an Israel mit ins Wasser werfen liess. Wo mag die Erzählung ursprünglich gestanden haben? Ich wüsste keine Stelle im jetzigen Jeremiabuch anzugeben, von wo sie weggenommen sein könnte. Es scheint doch, dass es, um mit dem Verf. von Dan 9 (II Makk 2) zu reden, eine ganze Anzahl סְפָרִים gegeben hat, die sich an Jeremias Dichtungen und Baruchs Leben Jeremias anlehnten, teils „Wort Jahwes", teils Haggada enthielten und aus denen unser jetziges Buch Jeremia kompletiert worden ist. In ihnen wird einst II Chr 36 21 und II Makk 2 1–13 gestanden haben und die eine und andere Stelle, auf die spätere jüdische und christliche Schriften anspielen (z. B. Mt 16 14). Die Überschrift

59 beginnt im MT: „das Wort, das Jer u. s. w. dem Seraja befahl", in der LXX: „das Wort, das Jahwe dem Jer befahl, dem Seraja zu sagen"; wahrscheinlich hat die LXX hinter צִוָּה ein 'י gehabt und nachher אֶל־שְׂרָיָה gelesen; die Fassung des MT ist ohne Zweifel natürlicher. Die Überschrift ist nicht sehr geschickt gefasst, sofern der Verf. nachher (v. 60) sich genötigt sieht, hinter den Inhalt von v. 59 zurückzugreifen. Vermutlich war in dem ursprünglichen Zusammenhang, dem v. 59[bc] entnommen ist, etwa in einer Stelle des Baruchbuches, im gewöhnlichen Erzählerstil berichtet worden, dass Zedekia in seinem vierten Jahr nach Babel reiste, begleitet von dem und dem, unter anderen von Seraja, und der Midraschist, der sich hier die Gelegenheit ersah, ein דָּבָר zu komponieren, hat sich so geholfen wie der Verf. von 34 8 ff.: das Material, das ihn anregt, bringt er in einem Nebensatz an und beginnt darauf mit v. 60 seine eigene Historie. Seraja hat denselben Vater und Grossvater wie Baruch (32 12), ist also wohl dessen Bruder gewesen, und eben darum hat Baruch ihn bei seinem Bericht über Zedekias Reise erwähnt. Die Reise selber hat nichts Unwahrscheinliches; der König von Babel wird ab und an seine Vasallen haben sehen wollen, und wenn im 4. Jahr Zedekias jene Zettelung der kleinen Völker stattfand, von der uns Cap. 27 28 nur zu dürftige Nachrichten gegeben werden, so konnte das allein für Zedekia ein Grund sein, sich in Babel selbst von bösem Verdacht zu reinigen. Die Notiz wird um so eher dem Buche Baruchs entnommen sein, als ein Midraschist, wie Cap. 13 zeigt, von sich aus

nicht so viel Umstände für nötig gehalten hätte, wenn er durch Jer ein Buch in den Euphrat versenken lassen wollte. Erst mit **60** beginnt die Erzählung. Jer schreibt „alles Unglück“, das über (lies עַל) Babel kommen soll, in ein Buch (אֶחָד, in volkstümlichen Erzählungen oft ohne Nachdruck, ist vom Abschreiber zugesetzt, fehlt in der LXX). Aber Jer hatte in jenem Jahr nach Cap. 27 ff. etwas Besseres zu thun, als vage Drohungen gegen Babel zu schleudern: er empfahl den Judäern und ihren Nachbaren, sich dem Nebukadnezar gutwillig zu unterwerfen, und der Gola in Babel, sich dort friedlich anzubauen und für das Wohl der neuen Heimat zu beten. Dass v. 60b ein Zusatz ist, der das סֵפֶר mit Cap. 50 f. identificieren will, hat schon Budde angemerkt. **61.** „Wenn du nach Babel kommst, so sieh und lies“ u. s. w., d. h. so ersieh eine passende Gelegenheit, wo du allein bist und dich niemand stört. Seraja soll die Worte nicht für sich und auch nicht für irgend welche Zuhörer lesen, vielmehr für Stadt und Land Babel, denen die Weissagung gilt; indem er das thut, werden die Drohworte gleichsam lebendig und „fallen nieder“ (Jes 9 7) auf die Stadt; von dem Augenblick an wird ihre Kraft wirksam wie die Kraft einer Beschwörungsformel oder eines Fluches, und Babel steht unter einem geheimnisvollen Bann, der unwiderstehlich die Stadt ins Verderben zieht. Die magische Kraft eines solchen Bannfluches ist im ganzen Altertum (und Mittelalter) bekannt; dieselbe Vorstellung liegt ja auch den Bileamssprüchen Num 22 ff. zu Grunde, die Israel verderblich geworden wären, wenn Jahwe sie nicht im Munde des Beschwörers in Segenssprüche umgewandelt hätte. Erst recht nachdrücklich wirken solche Sprüche, wenn sie auf einer Buchrolle stehen und von da ins Land hinausgehen vgl. Sach 5 1 ff.; umgekehrt können fromme Sprüche auf Pergament dem Besitzer als Amulete, φυλακτήρια, dienen. Da ohne Weiteres angenommen werden darf, dass auch dem Verf. von Cap. 50 f. diese Vorstellungen geläufig sind, so hat er nicht beabsichtigt, die von Seraja verlesene und in den Fluss versenkte Fluchrolle nachzubilden, denn für eine solche sind seine poetisierenden Schilderungen des Untergangs Babels ganz und gar nicht geeignet. Umgekehrt hätte sich auch der Erzähler nicht einfallen lassen, ein solches Orakel wie Cap. 50 f. in den Euphrat werfen zu lassen. **62.** Was Seraja sprechen soll, scheint mir nicht den Schluss, sondern die Einleitung zu der Verlesung der Rolle zu bilden; mit den Worten: „Jahwe, du, du hast beschlossen über (lies עַל) diesen Ort, ihn auszutilgen“ u. s. w. öffnet er das Buch; das אַתָּה soll hervorheben, dass jetzt etwas ausgesprochen werden soll, was nicht dem Seraja angehört, auch nicht etwa irgend einem Dämon, mit dessen Namen man besonders wirksam fluchen kann, sondern nur Jahwen. Unter Jahwes Namen (das feierliche אֲדֹנָי יְהוָה der LXX mag richtiger sein) wird die jetzt vorzunehmende Handlung gestellt und Jahwe gewissermassen selber herbeigerufen, damit seine Kraft der Verlesung beiwohne. שִׁמְמוֹת עוֹלָם wie 25 12 (Hes 35 9), nicht von 51 26 abhängig, wenn nicht v. 62b, was mir allerdings wegen des כִּי und des Femin. תִּהְיֶה wahrscheinlich ist, von jüngerer Hand stammt. Dass v. 62a die Einleitung und nicht der (eigentlich unnötige) Abschluss der Verlesung ist, scheint mir aus dem Anfang von **63** hervorzugehen: „und wenn du fertig bist

mit dem Verlesen des Buches": diese Worte gehörten doch vor v. 62, wenn v. 62 nach der Verlesung gesprochen werden sollte. Seraja soll an das Buch einen Stein binden und es in den Euphrat werfen, der durch Babel hindurchfliesst, wie eine lebendige Ader, sodass das, was er aufnimmt, gleichsam in das Blut Babels übergeht. **64.** Dabei soll er sagen: *So wird Babel versinken und nicht emporkommen!* Das ist also die Schlussrede der Handlung. Was noch folgt: „wegen des Unheils, das ich über es bringe", schwächt eigentlich den feierlichen Fluch ab, macht die Handlung aus einer magisch wirksamen zu einer blos symbolischen, die, da niemand dabei ist, keinen rechten Zweck hat, und fällt endlich auf durch die 1. p. אָנֹכִי, die ein vorhergehendes: so spricht Jahwe! erfordert hätte; ich halte also diese Worte für einen unpassenden Schnörkel des Abschreibers, der sich mit seinem מִפְּנֵי nicht einmal glatt an die beiden Verben anschliesst. Wie oft ist nicht grade diese Phrase durch die Zeilenwut der Abschreiber in den Text gebracht! Dass der Schluss von וְיָעֵפוּ an durch die Erzählung von seinem ursprünglichen Platz hinter v. 58 losgerissen ist, hat schon REUSS gesehen; am jetzigen Ort könnte er nur besagen, dass Jeremias Worte nur bis v. 58 gehen, nicht bis v. 64a, und das wäre eine Belehrung, die auch der einfältigste Leser nicht nötig hat. Hinter v. 58 aber hat er den Zweck, den Abschluss des Jeremiabuches oder besser des Büchleins der Heidenorakel festzustellen und damit zu verhüten, dass, wenn sonst noch etwas auf den leergebliebenen Platz geschrieben würde, dies für die Fortsetzung des Jeremiabuches gehalten werde. Darum fehlen die Worte auch in der LXX, in der das Orakel über Babel nicht das letzte ist. Sie lehren nebenbei, dass kein Buch, das noch leere Flächen hatte, davor sicher war, beliebigen anderen Stoff aufnehmen zu müssen, und dass dieser fremde Stoff in einer Weise hinzugefügt werden konnte, dass er von dem ursprünglichen Buch nicht zu unterscheiden war.

Cap. 52

ist aus II Reg 24 18—25 30 herübergenommen. Der Redaktor, der das that, ist der Meinung gewesen, dass die Zerstörung Jerusalems und des Tempels und die Exilierung des Volkes den wichtigsten Gegenstand bilden, für den man sich beim Lesen des Buches Jeremia interessiere. Er hat ausserdem angenommen, dass nicht jeder, der sich das Buch Jer erwirbt, auch die Bücher der Könige besitze. Ein Teil dieses Stückes ist schon dem 39. Cap. einverleibt worden, ein Beweis für das plan- und zusammenhangslose Arbeiten der Redaktoren. Die sachliche Erklärung des Stückes gebührt dem Kommentar zu II Reg.

1. In der Vorlage der LXX ist בֶּן abgekürzt geschrieben gewesen und vom Übersetzer gedankenloser Weise für die Präposition בְּ gehalten worden. חֲמִיטַל, wie die LXX überall liest, während auch das Ktib in II Reg 23 31 חֲמוּטַל hat, war nach der letzteren Stelle auch die Mutter des Joahas, der demnach der volle Bruder des Zedekia war, jedoch etwa 13 Jahr älter als er; Jojakim war der ältere Halbbruder der beiden. **2** und **3** fehlen in der LXX, sind also wohl im MT nachgetragen. Das Urteil über Zedekia in v. 2 stimmt nicht überein mit Baruchs Urteil, der sicherlich besser Bescheid weiss; ersteres ist einfach aus Zedekias Schicksal abgeleitet, höchstens noch unter dem Einfluss von Hesekiels Äusserungen, die aber auch nicht gegen Baruchs Erzählungen

aufkommen können. In v. 3ª hat II Reg 24 20 וּבִיהוּדָה für וִיהוּדָה Jer 52 3; die LXX von II Reg scheint עַל־ירושלם gelesen zu haben. Die Phrase am Anfang des Verses ist derjenigen von II Reg 24 3 zu ähnlich, als dass sie nicht beide dasselbe besagen sollten; besser liest man auch hier אַךְ statt des sonderbaren כִּי: *aber nach dem Zorn Jahwes erging es Jerusalem und Juda, bis* u. s. w. (auch II Reg 24 3 hat die LXX אַף statt כִּי). **4.** Nach II Reg 25 1 MT und LXX, Jer 39 1 MT ist der 10. Monat des MT gegen den 9. der LXX festzuhalten. Nebukadrezar (mit ר) und der Plur. וַיִּחֲנוּ besser als der Text von II Reg. **5. 6.** Der Text zeigt allerlei Differenzen. In unserer Stelle heisst es, der Hunger sei übermächtig geworden im 4. Monat am 9. Tage, in II Reg: am 9. Tage (ohne Monatsangabe); in Jer 39 ist jener Monat und Tag vielmehr das Datum für die Erstürmung der Stadt. Zu Cap. 39 ist der Versuch gemacht worden, den Brotmangel und die Erstürmung der Stadt in sachliche Verbindung zu bringen; eigentlich würde man aber die Notiz über die Hungersnot lieber vor dem Datum lesen und letzteres nach Cap. 39 auf das erste Sätzchen in **7** beziehen. In der Fortsetzung fehlt das Verbum in II Reg MT, ist in der LXX von II Reg und Jer 52 blos durch יָצְאוּ vertreten, in Jer 52 MT dagegen durch יִבְרְחוּ וַיֵּצְאוּ, ebenso in Cap. 39 MT, wo der Text etwas vermehrt ist. Man kann sich wohl mit unserem Text begnügen, wenn auch möglich ist, dass יִבְרְחוּ (wofür בָּרְחוּ zu erwarten wäre) erst aus Cap. 39 nachgetragen ist, vielleicht auch מֵהָעִיר, das in der LXX sowie II Reg fehlt. Für לַיְלָה hier und Cap. 39 hat II Reg das bestimmtere הַלַּיְלָה: die Nacht des Tages, wo der Einbruch der Chaldäer erfolgte. Betreffs der Ortsangaben s. zu 39 4. In 7ᵇ ist וַיֵּלְכוּ natürlich besser als וַיֵּלֶךְ II Reg. **8.** Vielleicht ist das אַחֲרֵי הַמֶּלֶךְ hier und II Reg aus ursprünglichem אַחֲרֵיהֶם 39 5 hervorgegangen, das als Verkürzung אחרי המ׳ gelesen wurde. **9.** „Im Lande Chamat“ fehlt in der LXX und II Reg, steht freilich Cap. 39, sowie II Reg 25 21, s. zu v. 27. In v. 9ᵇ hat unser Text wohl das Bessere. **10.** In v. 10ª ist der König von Babel Subj. im Buch Jer, dagegen „sie“ in II Reg; unser Text ist mindestens sauberer, in II Reg sollte שָׁחַט stehen. Die zweite Vershälfte steht auch Cap. 39, fehlt aber in II Reg und ist wahrscheinlich ein jüngerer Zusatz, da erst später von den judäischen Beamten geredet wird (s. zu v. 24–27). **11.** Der Schlusssatz: „er setzte ihn ins Gewahrsam bis zu seinem Todestage“ fehlt Cap. 39 und II Reg; s. zu 39 7. **12.** Statt des 10. Tages hat II Reg den 7., vgl. Baruch 1 2 (Hitzig). „Das ist das 19. Jahr des Königs Nebukadrezar, des Königs von Babel“ fehlt in der LXX von Jer 52, ist also wohl auch in II Reg erst nachträglich eingesetzt. עָמַד sollte הָעֹמֵד lauten und ist wahrscheinlich aus עֶבֶד מ׳ ב׳ II Reg hervorgegangen. בִּירוּשָׁלַם wäre unnötig anschaulich; streiche das בְּ nach II Reg. **13.** Die zweite Vershälfte ist sonderbar und schon wegen der Wiederholung des Verbums verdächtig; Giesebrecht wird im Recht sein, wenn er sie (mit Ausnahme des letzten Wortes בָּאֵשׁ) streicht. Denn wenn „alle Häuser Jerusalems“ verbrannt wurden, wie können da noch besondere Häuser hervorgehoben werden? Es ist freilich möglich, dass der Ausdruck כָּל־בֵּית הַגָּדוֹל (II Reg גָּדוֹל, ohne Artikel) nur einen entstellten Text repräsentiert und dass der ursprüngliche Wortlaut sich mit

v. 13a vertrug; dann muss aber auch שָׂרַף oder בָּאֵשׁ oder beides entstellt sein. Schrieb der Verf. etwa: und jedes grosse Haus (בֵּית גָּדוֹל) verbrannte er im Lande (בָּאָרֶץ für בָּאֵשׁ)? oder: alle Häuser des Gebiets ringsum (הַגְּבוּל סָבִיב)? **14.** In II Reg fehlt das erste כָּל־. **15** fehlt in der LXX; das lässt sich kaum anders erklären, als durch die Annahme, dass entweder auch in ihrer Vorlage schon derselbe Schreibfehler sich fand, wie im MT von Jer 52, nämlich die versehentliche Wiederholung des Anfangs von v. 16 durch die ersten Wörter von v. 15, die zu streichen sind, oder aber, dass im MT v. 15 erst von späterer Hand eingesetzt ist. **16.** Lies דֶּלֶת nach II Reg. **17.** Die LXX zu unserer Stelle hat vor בְּבָלָה noch וַיְבִיאוּ. **18.** Die Aufzählung ist in unserem Text am Ausführlichsten; in II Reg fehlen die Sprengschalen, die LXX zu Jer 52 nennt nur drei, die zu II Reg nur vier Gegenstände. **19.** Von den sieben benannten Gegenständen unsers Textes hat II Reg nur zwei (MT und LXX), die LXX zu Jer 52 jetzt sechs, scheint aber später vermehrt zu sein und ursprünglich auch nur zwei gehabt zu haben. Da nach II Reg 24 13 „alle goldenen Geräte" schon mit Jojachin weggeschleppt wurden, so können zur Zeit Zedekias, auch wenn einige Kostbarkeiten dem Auge der Chaldäer entgangen waren, im Tempel nicht viele mehr vorhanden gewesen sein, denn neue Goldsachen anzuschaffen hatte man schwerlich die Mittel und den Mut; umsonst werden die Judäer nicht so sehr auf die Rückkehr der Tempelgeräte gehofft haben 28 3. אֲשֶׁר זָהָב זָהָב: je die goldenen und die silbernen nahm der Polizeioberst, die anderen wurden als altes Eisen behandelt. Natürlich waren die „goldenen" Geräte nicht ganz von Gold, sondern hatten, z. B. Zangen und Kohlenbecken, nur goldene Handhaben und Griffe. **20.** Dass der Komplex von וְהַבָּקָר bis תַּחַת in II Reg mit Recht fehlt, geht schon daraus hervor, dass die zwölf Rinder, die sich übrigens nicht unter den Gestellen, sondern unter dem „Meer" befunden hatten, schon von Ahas entfernt waren (II Reg 16 17). Ferner sind am Schluss nach der LXX die drei letzten Wörter, die vermutlich aus II Reg nachgetragen sind, zu streichen. Auch die beigesetzten Zahlen שְׁנַיִם und הָאֶחָד wird man mit Giesebrecht entfernen müssen. Der ursprüngliche Text mag also gelautet haben: „Die Säulen, das Meer und die Gestelle, die der König Salomo für das Haus Jahwes hatte machen lassen — nicht zu wägen war ihr Erz". **21.** Streiche nach der LXX הָעֹמֵד als eingetragen aus II Reg, wo der Satz etwas anders gewendet ist. In II Reg wird nur die Höhe der Säule angegeben; alles übrige fehlt und mag in Jer 52 aus I Reg 7 15 ergänzt sein. An letzterer Stelle wird nur die Dicke der inwendig hohlen Säule jetzt nicht angegeben, wohl aber in der LXX dazu. Merkwürdiger Weise wird in der LXX zu Jer 52 die Höhe nach II Chr 3 15, also zu 35 Ellen angegeben: ist das eine absichtliche Verbesserung? Für נָבוּב, „hohl!" das sich der Konstruktion nicht einfügt, liest die LXX סָבִיב, aber jenes Wort mag eine Glosse sein. **22.** Streiche nach II Reg הָאַחַת und das zweite וְרִמֹּנִים. In II Reg 25 ist der Knauf drei Ellen hoch, in Jer 52 fünf wie II Chr 3 16 (wo צֶפֶת doch wohl dasselbe meint) und I Reg 7 16: ein Knauf von 3 Ellen scheint besser der Höhe von 18 Ellen zu entsprechen (1 : 6) und die Zahl 5 eher auf die Höhe von 35 Ellen hinzuweisen (1 : 7) — unsicher

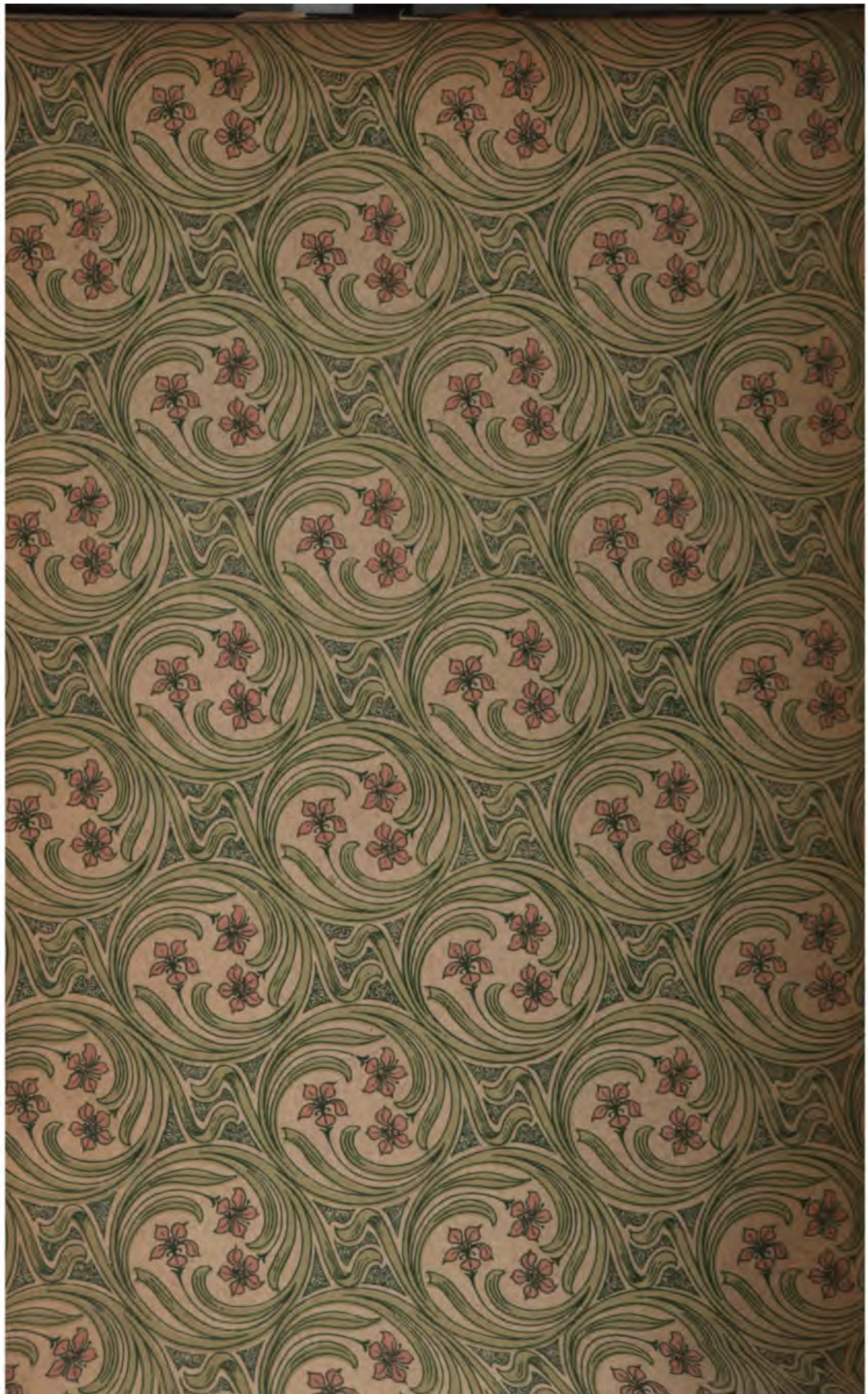
bleibt alles. Die LXX hat am Schluss noch eine unnütze Randbemerkung, die zu v. 23 gehört („acht Granatäpfel auf die Elle nach den 12 Ellen"). In **23**, von dem in II Reg nur עַל־הַשְּׂבָכָה erhalten geblieben, das Übrige aber offenbar durch ein Versehen ausgefallen ist, muss רוּחָה den Grund angeben, warum es 96 und doch 100 Granatäpfel waren; wie das herauskommt und ob רוּחָה richtig geschrieben und punktiert ist, das ist schwer zu sagen. Vielleicht bedeutet רוּחָה soviel wie unser „horizontal": 96 Äpfel hingen, etwa an einem Faden oder Laubgewinde, in einer oder mehreren Reihen horizontal neben einander, vier dagegen an den Enden des Fadens senkrecht herunter. Da רוּחַ oft die Himmelsgegenden bezeichnet, so konnte sich daraus ein Wort רוּחָה, windwärts, nach den Himmelsgegenden (im Unterschiede von: zur Höhe, nach unten hin), horizontal, wohl entwickeln. Nach dem langen Intermezzo über die Tempelgeräte, das auf einen priesterlichen Autor hinzuweisen scheint (vielleicht auf denselben, dem wir die Geschichte des Tempels in I und II Reg verdanken?), werden uns nun v. 24–27ᵃ die Personen namhaft gemacht, die gerichtet wurden, an ihrer Spitze **24** die priesterlichen Beamten. הַמִּשְׁנֶה hier ist natürlich besser als מִשְׁנֶה II Reg; die Eigennamen fehlen in der LXX zu Jer 52, doch wohl nicht aus Absicht: sollten sie nicht erst später nachgetragen sein? Dann kommen **25** die weltlichen Beamten. In der LXX zu Jes 52 fehlt מִן־הָעִיר לָקַח, das in der That überflüssig ist, da es nachher heisst: die in der עִיר gefunden wurden, und da auch die Priester in der Stadt wohnten; aber vielleicht ist die Stelle verderbt und etwa מִן־עִיר דָּוִד zu lesen. In II Reg הוּא für הָיָה Jer 52, ferner הַסֹּפֵר für סֹפֵר, beide Male ist II Reg vorzuziehen, wenn man in dem zweiten Fall nicht lieber mit der LXX zu Jes 52 סֹפֵר הַצָּבָא, Heermusterer, schreiben will. תּוֹךְ vor עִיר fehlt II Reg. **26.** אֶל Jer 52 ist besser als עַל II Reg. **27ᵃ**. „Im Lande von Chamat" ist hier, wo Ribla schon wiederholt erwähnt ist, schwerlich ursprünglich. **27ᵇ** kann als Abschluss, gleichsam als Unterschrift des Vorhergehenden aufgefasst werden, da die Wegführung der Judäer schon v. 15 erzählt worden ist. Denn dass es nicht die Einleitung zu den v. 28 ff. gebrachten Angaben über die Zahlen der Deportierten sein soll, geht schon daraus hervor, dass v. 27ᵇ sich II Reg findet, obwohl jene Angaben nicht folgen. Wahrscheinlich bildete v. 27ᵇ den ursprünglichen Schluss der Bücher der Könige. V. 27ᵇ fehlt in der LXX zu Jer 52, ebenso **28—30**. Diese Angaben müssen demnach anderen Quellen entnommen sein. Nach ihnen wurden im 7. Jahr Nebukadrezars, also mit Jojachin, 3023 Judäer nach Babel abgeführt v. 28, im 18. Jahr, das v. 12 das 19. Jahr hiess, 832 Seelen v. 29, endlich im 23. Jahr durch Nebusaradan 745, zusammen 4600 Seelen. Bei der ersten Zahl fällt auf, dass sie viel geringer ist als die II Reg 24 14 ff. gegebenen Zahlen, und die dritte Deportation ist uns überhaupt nicht bekannt. Ewald will das 7. (nach der gewöhnlichen Rechnung 8.) Jahr in das 17. verwandeln, sodass v. 28 nicht mehr von der ersten Deportation unter Jojachin spräche, sondern von der Wegführung von 3023 Judäern aus der Landschaft, die während der letzten Belagerung Jerusalems vorgenommen wäre, und v. 29 von der Wegführung der Jerusalemer nach dem Fall der Hauptstadt. Diese Hypothese hat in der That sehr viel für sich, besonders den Ausdruck יְהוּדִים

v. 28, der augenscheinlich im Gegensatz zu „Jerusalem" v. 29 steht. Die dritte Deportation v. 30, fünf Jahr nach Jerusalems Fall, kombiniert Ewald mit der Behauptung des Josephus (Ant X, 9 7), Nebukadrezar habe in diesem Jahr gegen Cölesyrien, Ammon, Moab und besonders gegen Ägypten Krieg geführt und aus letzterem Lande die Juden nach Babylonien deportiert; aber auf diese Kombination möchte ich nichts geben, denn Josephus hat höchst wahrscheinlich diese seine Geschichte aus dem Buch Jeremia herausgelesen (aus 52 30 43 8ff. und den Heidenorakeln). Viel eher kann man annehmen, dass die Ermordung Gedaljas und wiederholte Einfälle Ismaels eine letzte Deportation aufrührerischer Elemente veranlasst haben. Die Zahlen der weggeführten Juden sind so genau, dass sie von einem Zeitgenossen herrühren dürften. Ob man sie dadurch erhöhen und mit Esr 2 64 in Einklang zu setzen berechtigt ist, dass man sie nur auf die selbständigen Männer bezieht, ist mir doch zweifelhaft; der Ausdruck נֶפֶשׁ spricht nicht dafür. Vielleicht sind die Überläufer, die mit nach Babel geführt wurden und deren Zahl nach 38 19 wohl nicht gering war, nicht mitgerechnet; auch kann sich die Gola in Babylonien, nachdem sie dort eine leidliche Existenz gewonnen hatte, durch freiwilligen Zuzug von solchen Juden, deren Verwandte dort lebten, gemehrt haben. Mich interessiert am Meisten die Zahl der Hauptstädter; reichlich 800 werden weggeschleppt, mit den Hingerichteten sind es etwa 900. Die Kriegsleute hatten sich vorher entfernt, manche Hauptstädter werden bei der Belagerung umgekommen, manche schon vorher geflüchtet, die ärmeren Leute im Lande zurückgeblieben sein: trotz allem kann man für Jerusalem keine starke Bevölkerung herausrechnen und muss die Stadt nach modernen Begriffen für eine Kleinstadt halten. In v. 29 ein הִגְלָה einzusetzen ist nicht nötig.

52 31–34 = II Reg 25 27–30 bringt noch einen Nachtrag über das Schicksal Jojachins. Der Verf. hat dessen Ende erlebt; er kann sehr genaue Mitteilungen machen und scheint darum in der zweiten Hälfte des 6. Jahrh.s in Babylonien geschrieben zu haben. **31.** יְהוֹיָכִין wie in den Königsbüchern. Das 37. Jahr der Exilierung Jojachins, das Todesjahr Nebukadrezars, ist etwa das Jahr 561 a. Chr. Für den 25. Tag hat die LXX den 24., II Reg den 27. Tag. Ewilmerodak, babyl. Amilmarduk, regierte nur zwei Jahre, war Sohn Nebukadrezars. Für מַלְכֻתוֹ ist nach II Reg מָלְכוֹ zu lesen: „in dem Jahr, wo er König wurde". Vermutlich ist der 25. Tag des 12. Monats das Datum seiner Thronbesteigung, die ihn zu dem Gnadenakt veranlasste. Jojachin war damals 55 Jahr. Zedekia war vielleicht schon gestorben (vgl. 34 5). וַיֹּצֵא אֹתוֹ fehlt II Reg im MT, jedoch nicht in der LXX zu II Reg, die sogar noch ein καὶ ἔκειρεν αὐτόν vorherschickt: „und liess ihn scheren" vgl. Gen 41 14; Hitzig bemerkt aber zu diesem Zusatz wohl mit Recht, dass er nach v. 33 gehört hätte; wahrscheinlich ist er nur ein Abschreiberwitz, veranlasst durch das buchstäblich genommene: „er hob seinen Kopf auf". Zu כְּלִיא oder כְּלוּא, II Reg כֶּלֶא (irrig ohne Artikel) s. zu 37 4. **32.** Lies mit Qre הַמְּלָכִים nach II Reg. Die ungewöhnliche Ehrung Jojachins macht wahrscheinlich, dass Ewilmerodak ihn schon als Kronprinz kennen gelernt und mit ihm Freundschaft geschlossen hat, und das setzt wieder voraus, dass die Haft nicht sehr streng war. מִמַּעַל לְ

ist besser als das blosse מֵעַל II Reg. **33.** וְשִׁנָּה (II Reg וְשִׁנָּא), Perf. statt des zu erwartenden Impf. mit ו consec., wie oft in volkstümlicher, unkorrigierter Erzählung; Subj. des Verbums ist Jojachin vgl. Gen 41 14. תָּמִיד ist Jer 52 wohl absichtlich hinter לֶחֶם weggerückt, um zu verhüten, dass es ein thörichter Leser als Gen. von לחם (Num 4 7) ansehe. **34.** Die אֲרֻחַת תָּמִיד, Apposition zu dem vorhergehenden Wort, „eine tägliche Provision", nachher noch durch דְּבַר־יוֹם בְּיוֹמוֹ erläutert, meint wohl die Bestreitung der sonstigen Bedürfnisse des königlichen Tischgenossen, der doch wohl nur an den Hauptmahlzeiten des Königs teilnahm und einige Diener unterhalten musste. Für מֶלֶךְ־בָּבֶל hat II Reg nur הַמֶּלֶךְ. Die Schlussworte „alle Tage seines Lebens" sind wahrscheinlich aus v. 33 wiederholt, vielleicht, wie Thenius meint, um zu vermeiden, dass das Buch mit dem Worte „Tod" schliesse; in der LXX zu Jer 52 fehlen sie, haben dagegen in II Reg den Ausdruck „bis zu seinem Todestage" verdrängt. Da der Verf. durchaus nicht zu erkennen giebt, dass Jojachin bald nach seiner Befreiung gestorben sei, so haben wohl Ewilmerodaks Nachfolger seine Verfügungen über Jojachin in Kraft belassen.

SACHREGISTER.




Stanford University Libraries
3 6105 012 576 745